

MICHEL FOUCAULT

DITS ET ÉCRITS

1954-1988

IV

1980-1988

*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

1980

Traducteurs du tome IV

Gilles BARBEDETTE : n^{os} 326, 344; Pierre-Emmanuel DAUZAT : n^{os} 291, 364; Fabienne DURAND-BOGAERT : n^{os} 280, 295, 306, 310, 317, 326, 336, 358, 362, 363; Annie GHIZZARDI : n^o 299; Heryn MERLIN DE CALUWÉ : n^o 349; Plinio-Walder PRADO, Jr. : n^{os} 297, 315.

275 *Préface*

Préface, in Knobelspiess (R.), *Q.H.S. : quartier de haute sécurité*, Paris, Stock, 1980, pp. 11-16.

Roger Knobelspiess était alors incarcéré pour un vol à main armée, qu'il niait avoir commis. Rejugé par la cour d'assises de Rouen, il fut libéré après huit années de prison, en 1981. Un comité pour la révision de son procès réunit de nombreux intellectuels. M. Foucault n'en fit pas partie, mais avait accepté de préfacier son livre sur l'instauration récente des quartiers de haute sécurité dans les prisons.

*« Se prétend innocent et
n'accepte pas sa peine. »*

Voici un rude document. Il n'a pas été écrit, il n'est pas publié comme un témoignage de plus sur la vie carcérale. Depuis dix bonnes années s'est instauré en France – mais dans d'autres pays aussi – un débat à voix multiples. Certains s'en impatientent : ils aimeraient que l'institution propose d'elle-même, et au milieu du silence des profanes, sa propre réforme. Il est bon qu'il n'en soit pas ainsi. Les transformations réelles et profondes naissent des critiques radicales, des refus qui s'affirment et des voix qui ne se cassent pas. Le livre de Knobelspiess appartient à cette bataille.

Ce n'est pas le livre d'un prisonnier sur la prison en général : il vient d'un point névralgique du système pénitentiaire. D'un point précis et nouveau : ce qu'on appelle les quartiers de haute sécurité. En fait, il existe deux choses : les « maisons » et les « quartiers de sécurité renforcée », institués en 1975 (ils sont destinés à certains détenus condamnés et considérés comme « dangereux » ; l'administration pénitentiaire les y place en prenant en principe l'avis du juge de l'application des peines ; Lisieux est l'une de ces maisons de sécurité renforcée, où Roger Knobelspiess a passé un certain temps) ; et les quartiers de plus grande sécurité que les directeurs des maisons d'arrêt ont à leur disposition et où ils peuvent placer les déte-

HARVARD UNIVERSITY
WIDENER LIBRARY

© Éditions Stock, Paris, 1980, pour le texte n^o 275.

© Éditions du Seuil, Paris, 1979,
et © Éditions Gallimard, 1994,
pour les textes n^{os} 277, 278, 279.

© Éditions de Minuit, Paris, 1981,
et © Éditions Gallimard, Paris, 1994,
pour le texte n^o 290.

© The University of Utah Press, Salt Lake City, 1981, pour le texte n^o 291.

© The University of Chicago Press, 1982 et 1983,
et © Éditions Gallimard, Paris, 1994,
pour les textes n^{os} 306 et 326.

© Presses universitaires de France, Paris, 1984,
et © Éditions Gallimard, Paris, 1994, pour le texte n^o 345.

© Éditions Gallimard, 1994.

nus sur leur seule décision (ainsi à Fresnes, où est passé également Knobelspiess).

Cette « réforme » avait été présentée en 1975 comme une pièce nécessaire à l'humanisation de l'appareil pénitentiaire : si on veut assouplir celui-ci, accorder plus largement les permissions de sortie, les libérations conditionnelles, les semi-libertés, il faut en même temps limiter les risques. Et, pour rassurer aussi bien le personnel pénitentiaire que le public, il faut disait-on, doter la prison d'un régime spécial et renforcé pour ceux auxquels ces facilités ne pourraient offrir que des occasions de récidive. C'est logique et raisonnable, n'est-ce pas ? Et, de toute façon, ces Q.H.S. ne concernent qu'une poignée de furieux...

Le texte de Roger Knobelspiess est né de cette expérience. Et il en montre les effets réels.

1) Réapparaît la vieille idée qu'on connaît depuis le XIX^e siècle : il faut deux modes de punition, parce qu'il existe en fait deux classes de criminels, deux catégories sociales, psychologiques, psychiatriques – et, pourquoi pas ? biologiques, comme le pensent certains : les pauvres types d'un côté, et, de l'autre, les durs, les irrécupérables. Ceux dont on ne peut *rien* faire, et dont il faut faire en sorte qu'ils ne soient plus *rien*. En principe, la loi et les tribunaux ne connaissent qu'une gradation continue des peines. Le système des Q.H.S. permet de tracer, dans les faits, le partage dont on rêve depuis si longtemps entre bons et mauvais criminels. Ceux qu'on redresse et ceux qu'on élimine.

2) Et ce partage se fait comment ? Par la manière dont le détenu se tient en prison. Ce qui donne à l'administration pénitentiaire la possibilité de surimposer à la justice ses propres sentences et de modifier de fait la peine infligée par le tribunal. Ce qui lui permet aussi de faire de l'adaptation à la prison la condition pour s'en sortir le plus vite possible : comme si la prison était d'une manière quelconque une préparation à l'existence réelle. Regardez le cas de Roger Knobelspiess : il a été condamné pour un crime qu'il nie farouchement. Pouvait-il s'accorder à la prison sans se reconnaître de lui-même coupable ? Mais on voit le mécanisme : puisqu'il résiste, on le fait passer au Q.H.S. S'il est au Q.H.S., c'est qu'il est dangereux. « Dangereux » en prison, donc plus encore s'il était en liberté. Il est par conséquent capable d'avoir commis le crime dont on l'accuse. Peu importe qu'il le nie, il aurait pu l'avoir fait. Le Q.H.S. relaie les preuves ; la prison *montre* ce que l'instruction avait peut-être insuffisamment démontré.

3) En créant dans les prisons un double circuit, le Q.H.S. met en

place le fameux substitut qu'on cherche pour la peine capitale. Le jour où la peine de mort sera abolie ou qu'elle sera du moins tombée en désuétude, on aura avec le Q.H.S. ce qui permet de la remplacer au plus juste : l'enfermement indéfini et complet. On laisse vivre mais dans un temps sans limites et dans un lieu dont on ne sort pas. Il faut lire les pages très belles que Knobelspiess a écrites sur cette « asphyxie cubique ». La destruction au jour le jour tient lieu d'exécution. Tel serait le vrai substitut au châtiment capital. La mort, qu'on n'élimine pas si facilement, sera toujours là : mais ce sera celle que le détenu s'inflige à lui-même. Après tout n'apportera-t-elle pas délivrance au condamné et soulagement à la conscience des autres ? Ceux-là, au moins, seront rassurés que la chose se soit faite si proprement et de la main même de celui qui était coupable.

Taleb Hadjadj, un résident des Q.H.S., s'est pendu l'an dernier dans sa cellule. Il écrivait au moment de mourir : « Il me reste quatorze ou quinze ans à faire... Toutes ces années à faire ainsi, quand au bout de cinq ans je n'en peux plus... Je n'ai pas assez de lâcheté ou de courage pour résister. Alors reste l'utérus de Thanatos. »

Roger Knobelspiess a été enfin dirigé vers un régime de détention plus souple : Melun.

Le débat sur la peine de mort est important. Parce qu'il s'agit de la mort. Et parce qu'il ne s'agit pas de remplacer une mise à mort par une autre. L'élimination de la mort comme mesure de justice doit être radicale. Elle demande qu'on repense le système entier des punitions et son fonctionnement réel.

276 Introduction

« Introduction » in *Hercule Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, New York, Pantheon Books, 1980, pp. VII-XVII. Voir *infra* n° 287.

277 *La poussière et le nuage*

« La poussière et le nuage », in Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1980, pp. 29-39. (Réponse à un article de J. Léonard, « L'historien et le philosophe. À propos de *Surveiller et Punir. Naissance de la prison* », *ibid.*, pp. 9-28.)

En 1976, l'historienne Michelle Perrot donna une conférence sur l'histoire des prisons en 1848, à l'assemblée générale de la Société d'histoire de la révolution de 1848. En découla, à l'initiative de la société, une série d'études sur le système pénitentiaire au début du XIX^e siècle qui furent publiées dans les *Annales historiques de la Révolution française* (n° 2, 1977). Jacques Léonard y faisait un compte rendu critique de *Surveiller et Punir*, paru en 1975, intitulé « L'historien et le philosophe », auquel répond « La poussière et le nuage ». Si J. Léonard reconnaissait en M. Foucault « un historien que nous [les historiens] avons intérêt à écouter », il opposait, à la thèse de « la normalisation massive, la poussière des faits » et comparait M. Foucault à un « cavalier barbare qui parcourait trois siècles à bride abattue ». L'article de M. Foucault reprend tous les points soulevés par J. Léonard.

Ce qui fait entre autres choses la force et l'originalité de l'article de M. Léonard, c'est la vigueur avec laquelle il donne congé au stéréotype de l'« historien » opposé au « philosophe ». Ce qui demandait du courage, sans doute, et une vue très juste des problèmes. Il y est parvenu de deux façons. Sur le mode sérieux, en fondant, mieux que je n'aurais pu le faire moi-même, la possibilité d'une analyse historique des rapports entre pouvoir et savoir. Sur le mode ironique, en mettant en scène, dans la première partie de son texte, un historien fictif, l'un des « gens du métier » comme il dit en souriant. Avec un peu de cruauté peut-être, il lui fait jouer les grands rôles ingrats du répertoire : le chevalier vertueux de l'exactitude (« Je n'ai peut-être pas beaucoup d'idées, mais, au moins, ce que je dis est vrai »), le docteur aux connaissances inépuisables (« Vous n'avez pas dit ceci, ni cela, et ça encore que je sais et que certainement vous ignorez »), le grand témoin du Réel, lui (« Pas de grands systèmes, mais la vie, la vie réelle avec toutes ses richesses contradictoires »), le savant désolé qui pleure sur son petit domaine que les sauvages viennent de saccager : comme après Attila, l'herbe n'y poussera plus. Bref, tous les clichés : les petits faits vrais contre les grandes idées vagues ; la poussière défiant le nuage.

Je ne sais quel est le degré de réalisme de ce portrait charge. Je serais tenté (seule réserve à ce texte à la fois amusant et remarquable, dont j'approuve absolument le sens profond), je serais tenté de penser que M. Léonard a un peu forcé la note. En prêtant à son historien imaginaire beaucoup d'erreurs, il a rendu peut-être un peu trop facile la tâche de la réplique. Mais cette satire du chevalier de l'exactitude, empêtré dans ses propres approximations, est faite avec assez d'intelligence pour qu'on y reconnaisse les trois points de

méthode que M. Léonard veut proposer à la discussion. Et qui me semblent, à moi aussi, pouvoir servir de point de départ à un débat :

- 1) De la différence de procédure entre l'analyse d'un problème et l'étude d'une période.
- 2) De l'usage du principe de réalité en histoire.
- 3) De la distinction à faire entre la thèse et l'objet d'une analyse.

PROBLÈME OU PÉRIODE ? LE PARTAGE DU GÂTEAU

Depuis Beccaria, les réformateurs, avaient élaboré des programmes punitifs caractérisés par leur variété, leur souci de corriger, la publicité des châtiments, la correspondance soigneuse entre la nature du délit et la forme de la peine – tout un art de punir inspiré par l'Idéologie.

Or, dès 1791, on a opté pour un système punitif monotone : l'incarcération, en tout cas, y est prépondérante. Étonnement de quelques contemporains. Mais étonnement transitoire : la pénalité d'incarcération est vite acceptée comme une innovation à perfectionner plutôt qu'à contester de fond en comble. Et elle le reste longtemps.

De là un problème : pourquoi cette substitution hâtive ? Pourquoi cette acceptation sans difficulté ?

De là aussi le choix des éléments pertinents pour l'analyse.

1) Il s'agit d'étudier l'acclimatation dans le nouveau régime pénal d'un mécanisme punitif tout de suite appelé à devenir dominant. Voilà pour l'*objet*.

2) Il s'agit d'expliquer un phénomène dont la manifestation première et majeure se situe dans les toutes dernières années du XVIII^e siècle et les toutes premières du XIX^e. Voilà pour le *temps* fort de l'analyse.

3) Il s'agit enfin de vérifier que cette dominance de l'incarcération et l'acceptation de son principe se sont bien maintenues même à l'époque des premiers grands constats d'échec (1825-1835). Voilà pour les *limites* dernières de l'analyse.

Dans ces conditions, la question à poser à un tel travail n'est pas : la Grande Révolution a-t-elle été convenablement honorée ? Les partages ont-ils été bien égaux entre les XVIII^e et XIX^e siècles ? Les spécialistes de chaque période, comme des enfants joufflus qui se pressent autour d'un gâteau d'anniversaire, ont-ils été équitablement traités ?

Il serait plus raisonnable de se demander :

1) Quels sont les documents nécessaires et suffisants pour faire apparaître les programmes punitifs prévus, les décisions effective-

ment prises et les considérations qui ont pu motiver les uns et les autres?

2) Où chercher l'explication du phénomène? Du côté de ce qui le précède, ou du côté de ce qui le suit? Aussi les décisions de 1791 doivent-elles être expliquées par la manière dont on avait pensé jusque-là, ou par la manière dont on a tué par la suite?

3) Les événements ultérieurs (l'expérience des tribunaux populaires, la guillotine en permanence, les massacres de septembre 1792), sur quelles parties du système pénal ont-ils eu un effet? Sur l'organisation des institutions judiciaires? Sur la définition des règles de procédure? Sur la lourdeur des sanctions prises par les tribunaux? (On peut le supposer, puisque tout cela s'est trouvé modifié à la fin de la Révolution.) Mais qu'en est-il du « carcérocentrisme » des punitions prévues, qui, lui, n'a pas bougé et n'a été remis en question par aucun des artisans des législations et des codes ultérieurs?

4) Dans le fonctionnement judiciaire des années 1815-1840, quels sont les éléments qui manifestent une remise en question de l'emprisonnement pénal? Comment en fait-on la critique? Pour quelles raisons et dans quelles limites?

Par rapport à ces questions qui organisent la recherche, le chevalier de l'exactitude, le docte au savoir infini imaginé par M. Léonard peut bien accumuler les reproches d'omission; ils manifestent en fait :

– absence de rigueur chronologique : que vient faire la suppression en 1848 de la peine de mort pour crime politique, dans cette étude qui s'arrête en 1840?

– perception confuse de l'objet traité : la « sociologie des avocats » ou la typologie des criminels sous Louis-Philippe concernent-elles la forme des punitions choisies en 1791?

– ignorance de la règle de pertinence : car il ne s'agit pas de « s'attendre » à un développement sur les massacres de septembre mais de préciser en quoi ils auraient pu avoir un effet sur les décisions de 1791 ou en tout cas sur leur transformation ultérieure;

– fautes de lecture (« absences » d'éléments qui sont présents), appréciations arbitraires (telle chose ne serait pas « assez » soulignée) et gros contresens (s'il a été affirmé que le choix en faveur de l'incarcération pénale était un tour de passe-passe, c'est par certains contemporains qui ont pu avoir cette impression; tout le livre essaie de montrer que *ce n'en était pas un*).

Et pourtant, cet apparent fatras reprend forme, aussitôt qu'on veut bien y reconnaître les principes d'un travail, fort légitime, mais d'un tout autre type que l'analyse d'un problème.

Pour qui en effet voudrait étudier une *période*, ou du moins une institution pendant une période donnée, deux règles parmi d'autres s'imposeraient : traitement exhaustif de tout le matériau et équitable répartition chronologique de l'examen.

Qui, en revanche, veut traiter un *problème*, apparu à un moment donné, doit suivre d'autres règles : choix du matériau en fonction des données du problème; focalisation de l'analyse sur les éléments susceptibles de le résoudre; établissement des relations qui permettent cette solution. Et donc indifférence à l'obligation de tout dire, même pour satisfaire le jury des spécialistes assemblés. Or c'est un problème que j'ai essayé de traiter : celui que j'ai indiqué en commençant. Le travail ainsi conçu impliquait un découpage selon des points déterminants et une extension selon des relations pertinentes : le développement des pratiques de dressage et de surveillance dans les écoles du XVIII^e siècle m'a paru de ce point de vue plus important que les effets de la loi de 1832 sur l'application de la peine de mort. On ne peut dénoncer les « absences » dans une analyse que si on a compris le principe des présences qui y figurent.

La différence, M. Léonard l'a bien vu, n'est donc pas entre deux professions, l'une vouée aux tâches sobres de l'exactitude, et l'autre à la grande bousculade des idées approximatives. Plutôt que de faire jouer pour la millième fois ce stéréotype, ne vaut-il pas mieux débattre sur les modalités, les limites et les exigences propres à deux manières de faire? L'une qui consiste à se donner un objet et à essayer de résoudre les problèmes qu'il peut poser. L'autre qui consiste à traiter un problème et à déterminer à partir de là le domaine d'objet qu'il faut parcourir pour le résoudre. Sur ce point, M. Léonard a tout à fait raison de se référer à une intervention très intéressante de Jacques Revel*.

RÉALITÉ ET ABSTRACTION.

LES FRANÇAIS SONT-ILS OBÉISSANTS?

Dans cette « naissance de la prison », de quoi est-il question? De la société française dans une période donnée? Non. De la délinquance aux XVIII^e et XIX^e siècles? Non. Des prisons en France entre 1760 et 1840? Pas même. De quelque chose de plus ténu : l'intention réfléchie, le type de calcul, la ratio qui a été mise en œuvre dans la réforme du système pénal, lorsqu'on a décidé d'y introduire, non sans modification, la vieille pratique de l'enfermement. Il s'agit en

* « Foucault et les historiens », *Magazine littéraire*, n° 101, juin 1975, pp. 10-13.

somme d'un chapitre dans l'histoire de la « raison punitive ». Pourquoi la prison et la réutilisation d'un enfermement décrié?

On peut prendre deux attitudes :

– faire jouer le principe de « commodité-inertie ». Et dire : l'enfermement était une réalité acquise depuis longtemps. Il était utilisé hors de la pénalité régulière et parfois en elle. Il a suffi de l'intégrer complètement au système pénal pour que celui-ci bénéficie d'une institution toute préparée et pour que cette institution en retour perde l'arbitraire qu'on lui reprochait. Explication peu satisfaisante, si on songe aux prétentions de la réforme pénale et aux espoirs qui la soutenaient;

– faire jouer le principe de « rationalité-innovation ». Cette nouveauté de l'incarcération pénale (bel et bien perçue comme nouveauté), à quel calcul obéissait-elle? Qu'est-ce qu'on en attendait? Sur quels modèles s'appuyait-elle? De quelle forme générale de pensée relevait-elle?

On voit les objections : à faire ainsi l'histoire de la raison punitive, vous ne saisissez rien, ou presque, de la réalité, pleine, vivante, contradictoire. Tout au plus une histoire des idées et encore une histoire bien flottante, puisque le contexte réel n'apparaît jamais.

Là encore, essayons d'éviter les approximations auxquelles condamne l'usage de schémas critiques tout faits. À quelles exigences devrait donc répondre une analyse historique de la raison punitive à la fin du XVIII^e siècle?

1) Non pas dresser le tableau de tout ce qu'on peut savoir aujourd'hui de la délinquance à cette époque; mais, en comparant ce qu'on peut savoir aujourd'hui (grâce à des travaux comme ceux de Chaunu et de ses élèves) et ce que les contemporains disaient quant à la nécessité, aux buts, aux moyens éventuels de la réforme, établir quels ont été les éléments de réalité qui ont joué un rôle opératoire dans la constitution d'un nouveau projet pénal. En somme, fixer les points d'ancrage d'une stratégie.

2) Déterminer pourquoi telle stratégie et tels instruments tactiques ont été choisis, plutôt que tels autres. Il faut donc inventorier les domaines qui ont pu informer de tels choix :

– des manières de penser, des concepts, des thèses qui ont pu constituer, à l'époque, un consensus plus ou moins contraignant – un paradigme théorique (en l'occurrence, celui des « philosophes » ou des « idéologues »);

– des modèles effectivement mis en œuvre et expérimentés ailleurs (Pays-Bas, Angleterre, Amérique);

– l'ensemble des procédures rationnelles et des techniques réflé-

chies, par lesquelles à l'époque on prétendait agir sur la conduite des individus, les dresser, les réformer...

3) Déterminer enfin quels effets de retour se sont produits : ce qui, des inconvénients, désordres, dommages, conséquences imprévues et incontrôlées, a été perçu, et dans quelle mesure cet « échec » a pu susciter une reconsidération de la prison.

Je conçois très bien et je trouve excellent qu'on fasse la sociologie historique de la délinquance, qu'on essaie de reconstituer ce qu'étaient la vie quotidienne des détenus ou leurs révoltes. Mais puisqu'il s'agit de faire l'histoire d'une pratique rationnelle ou plutôt de la rationalité d'une pratique, c'est à une analyse des éléments qui ont joué réellement dans sa genèse et sa mise en place qu'il faut procéder.

Il faut démystifier l'instance globale *du* réel comme totalité à restituer. Il n'y a pas « le » réel qu'on rejoindrait à condition de parler de tout ou de certaines choses plus « réelles » que les autres, et qu'on manquerait, au profit d'abstractions inconsistantes, si on se borne à faire apparaître d'autres éléments et d'autres relations. Il faudrait peut-être aussi interroger le principe, souvent implicitement admis, que la seule *réalité* à laquelle devrait prétendre l'histoire, c'est la *société* elle-même. Un type de rationalité, une manière de penser, un programme, une technique, un ensemble d'efforts rationnels et coordonnés, des objectifs définis et poursuivis, des instruments pour l'atteindre, etc., tout cela c'est du réel, même si ça ne prétend pas être « la réalité » elle-même ni « la » société tout entière. Et la genèse de cette réalité, dès lors qu'on y fait intervenir les éléments pertinents, est parfaitement légitime.

C'est ce que l'historien mis en scène par M. Léonard n'*entend* pas, au sens strict du terme. Pour lui, il n'y a qu'une réalité qui est à la fois « la » réalité et « la » société.

C'est pourquoi, quand on parle de programmes, de décisions, de règlements, et qu'on les analyse à partir des objectifs qu'on leur donnait et des moyens qu'ils mettaient en œuvre, il croit faire une objection en disant : mais ces programmes n'ont jamais fonctionné réellement, jamais ils n'ont atteint leurs buts. Comme si jamais autre chose avait jamais été dit; comme s'il n'était pas souligné chaque fois qu'il s'agit de tentatives, d'instruments, de dispositifs, de techniques pour... Comme si l'histoire de la prison, centrale dans cette étude, n'était pas justement l'histoire de quelque chose qui n'a jamais « marché », du moins si on considère ses fins affirmées.

Quand je parle de société « disciplinaire », il ne faut pas entendre « société disciplinée ». Quand je parle de la diffusion

des méthodes de discipline, ce n'est pas affirmer que « les Français sont obéissants » ! Dans l'analyse des procédés mis en place pour normaliser, il n'y a pas « la thèse d'une normalisation massive ». Comme si, justement, tous ces développements n'étaient pas à la mesure d'un insuccès perpétuel. Je connais un psychanalyste qui comprend qu'on affirme la *toute-puissance du pouvoir*, si on parle de la *présence des relations de pouvoir*, car il ne voit pas que leur multiplicité, leur entrecroisement, leur fragilité et leur réversibilité sont liés à l'inexistence d'un pouvoir tout-puissant et omniscient !

Mais laissons toutes ces erreurs (il faudrait citer toutes les lignes). Et envisageons le problème extrêmement difficile que M. Léonard lui-même nous suggère : qu'en est-il de ce réel qu'est, dans les sociétés occidentales modernes, la rationalité ? Cette rationalité qui n'est pas simplement principe de théorie et de techniques scientifiques, qui ne produit pas simplement des formes de connaissance ou des types de pensée, mais qui est liée par des liens complexes et circulaires à des formes de pouvoir. Qu'en est-il de cette rationalité, comment peut-on en faire l'analyse, la saisir dans sa formation, et sa structure¹ ? (Tout cela n'ayant, bien sûr, rien à voir avec une mise en accusation des Lumières : quel lecteur surprendrai-je en affirmant que l'analyse des pratiques disciplinaires au XVIII^e siècle n'est pas une manière subreptice de rendre Beccaria responsable du Goulag ?)

L'OBJET ET LA THÈSE. LE PROBLÈME DE LA STRATÉGIE

M. Léonard a parfaitement compris que c'étaient là sans doute les problèmes les plus importants qu'il y avait à soulever à propos de ce genre d'étude. Et je crois qu'il en fait apparaître la dimension principale avec beaucoup de lucidité. Et cela en faisant commettre à son historien imaginaire deux grosses séries d'erreurs. En voici deux parmi les plus significatives.

1) *Lecture du texte*. Il s'étonne qu'on puisse décrire les projets des réformateurs avec des verbes employés à l'infinitif : « déplacer », « définir », « poser », « diminuer », comme s'il s'agissait de procédés anonymes et automatiques, une pure machinerie sans machiniste. Or, ce que l'historien ne dit pas, c'est que ces dix lignes en question résument quinze pages qui précèdent et amorcent dix-

pages qui suivent ; et, dans ces vingt-cinq pages, les principales idées directrices de la réforme pénale à la fin du XVIII^e siècle sont caractérisées avec chaque fois références et noms d'auteur. (Une bonne vingtaine.) Absence de stratégie ? Là aussi, c'est plutôt le trop-plein qu'il faudrait redouter.

2) *Sens des mots*. Ce serait une « curieuse stratégie » que celle qui n'aurait pas « un point d'origine unique », qui pourrait servir à « bien des intérêts différents » et qui permettrait des « combats multiples ». Imagine-t-on, se demande-t-il, une pareille stratégie ? Je ne vois qu'une réponse : imagine-t-on une stratégie qui ne soit pas justement *cela* ? Une stratégie qui ne soit pas née de plusieurs idées formulées ou proposées à partir de points de vue ou d'objectifs différents ? Une stratégie qui ne trouverait pas son motif dans plusieurs résultats recherchés conjointement, avec divers obstacles à tourner et différents moyens à combiner ? Peut-on imaginer une stratégie (militaire, diplomatique, commerciale) qui ne doive sa valeur et ses chances de succès à l'intégration d'un certain nombre d'intérêts ? Ne doit-elle pas, par principe, cumuler les avantages et multiplier les bénéfices ? C'est bien en ce sens, admis par tous, que, pas très loin de là, une excellente historienne parle de la « stratégie de l'amendement » dans la pensée des philanthropes du XIX^e siècle.

En fait, sous ces erreurs bénignes, il s'agit d'une confusion importante des plans : celui des mécanismes proposés, pour assurer une répression pénale efficace, mécanismes qui sont prévus pour atteindre certains résultats, grâce à certains dispositifs, etc. ; et celui des auteurs de ces projets, auteurs qui pouvaient avoir à ces projets des motivations diverses plus ou moins visibles ou cachées, individuelles ou collectives.

Or qu'est-ce qui est automatique ? Qu'est-ce qui marche tout seul, sans personne pour le faire fonctionner ou plutôt avec des machinistes dont le visage et le nom importent peu ? Eh bien justement, les machines prévues, pensées, imaginées, rêvées peut-être, par des gens qui ont, eux, une identité bien précise et qui sont effectivement nommés.

« L'appareil disciplinaire produit du pouvoir » ; « peu importe qui exerce le pouvoir » ; le pouvoir « a son principe dans une certaine distribution concertée des corps, des surfaces, des lumières, des regards » : aucune de ces phrases ne constitue ma conception personnelle du pouvoir. Toutes, et de la manière la plus explicite, décrivent des projets ou des aménagements, conçus ou mis en place, avec leurs objectifs et le résultat qu'on attendait d'eux : en parti-

1. On pourrait se reporter au livre très remarquable de G. Vigarello, *Le Corps redressé* (Paris, J. P. Delarge, 1978 [N.d.É.]). On y trouvera non pas une histoire globale du corps, mais une analyse spécifique d'un ensemble de techniques structurelles, que l'auteur décrit comme des tactiques et des stratégies.

culier il s'agit de ce que Bentham espérait du panoptique *, tel que lui-même l'a présenté (qu'on veuille bien se reporter au texte cité : sans aucune équivoque possible, c'est l'analyse du programme benthamien).

L'automaticité du pouvoir, le caractère mécanique des dispositifs où il prend corps n'est absolument pas la *thèse* du livre. Mais c'est l'idée au XVIII^e siècle qu'un tel pouvoir serait possible et souhaitable, c'est la recherche théorique et pratique de tels mécanismes, c'est la volonté sans cesse manifestée alors, d'organiser de pareils dispositifs qui constituent l'*objet* de l'analyse. Étudier la manière dont on a voulu rationaliser le pouvoir, dont on a conçu, au XVIII^e siècle, une nouvelle < économie > des relations de pouvoir, montrer le rôle important qu'y a occupé le thème de la machine, du regard, de la surveillance, de la transparence, etc., ce n'est dire ni que le pouvoir est une machine ni qu'une telle idée est née machinalement. C'est étudier le développement d'un thème technologique que je crois important dans l'histoire de la grande réévaluation des mécanismes de pouvoir au XVIII^e siècle, dans l'histoire générale des techniques de pouvoir et plus globalement encore des rapports entre rationalité et exercice du pouvoir, important aussi dans la naissance de structures institutionnelles propres aux sociétés modernes, important enfin pour comprendre la genèse ou la croissance de certaines formes de savoir, comme les sciences humaines, en particulier.

Étant entendu, bien sûr, que reste ouverte toute une série de domaines connexes : qu'en a-t-il été des effets de cette technologie lorsqu'on a essayé de la mettre en œuvre ? Ou encore qui donc étaient ces hommes qui l'ont imaginée, proposée ? Quelle était leur origine sociale ou, comme on dit classiquement, < quels intérêts ils représentaient > ? Sur ce point, et d'une façon plus générale sur tous les groupes ou individus qui ont essayé de repenser moins les fondements juridiques du pouvoir que les techniques détaillées de son exercice, il faut dire que les travaux historiques sont encore peu nombreux. Mais sans doute ces études de sociologie historique demanderaient-elles que l'on fasse l'analyse précise de ce que furent en elles-mêmes ces tentatives de rationalisation du pouvoir.

Vouloir traiter de façon spécifique les rapports entre technologie

* Bentham (J.), *Panopticon, or the Inspection House, Containing the Idea of a New Principle of Construction Applicable to any Sort of Establishment, in which Persons of any Description are to be kept under Inspection; and in Particular to Penitentiary-Houses, Prisons, Houses of Industry and Schools*, Londres, T. Payne, 1791 (*Le Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection et nommément des maisons de force*, adapté par E. Dumont, Paris, Imprimerie nationale, 1791; rééd. Paris, Belfond, 1977).

de pouvoir et généalogie des savoirs n'est pas une manière d'interdire aux autres d'analyser des domaines voisins; c'est plutôt les y inviter. Mais je ne pense pas qu'il soit légitime de poser à un travail une exigence d'exhaustivité, si on n'a pas compris de quoi il parlait. Pas plus qu'on ne peut lui faire des objections en termes de < réalité > ou de < vérité > si on a confondu ce qu'il affirme avec ce dont il parle, sa thèse et son objet.

C'est pourquoi il faut être reconnaissant à M. Léonard d'avoir fait apparaître ces problèmes avec une telle lucidité. Il a saisi parfaitement l'importance méthodologique de tout un lot de notions dont on fait un usage de plus en plus étendu : stratégie, tactique, objectif, etc. Là encore, le livre récent de G. Vigarello doit être lu de près, (et il permet d'élargir le débat un peu au-delà des prisons). On est bien loin d'avoir tiré toutes les conséquences de l'usage de ces notions ni sans doute mesuré tout ce qu'il implique. Mais il me semble qu'il vaut la peine de les essayer (quitte à les abandonner un jour) dès lors qu'on veut faire une analyse : 1) des formations des rationalités pratiques, 2) de la genèse des savoirs et des techniques que l'homme applique à sa propre conduite (à la manière de se conduire et à la manière de conduire les autres), 3) de leur place dans le jeu des rapports de forces et des luttes. Dès lors également qu'on a pu faire concrètement l'expérience des limites de la notion d'idéologie. Le principe d'intelligibilité des rapports entre savoir et pouvoir passe plutôt par l'analyse des stratégies que par celle des idéologies. Il faut lire là-dessus les pages de Paul Veyne *.

Il me semble que c'est cette notion et son usage possible qui pourraient permettre non pas une < rencontre interdisciplinaire > entre < historiens > et < philosophes >, mais un travail en commun de gens qui cherchent à se < dé-discipliniser >.

* Veyne (P.), *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Éd. du Seuil, coll. < L'Univers historique >, 1971, chap. IX : < La conscience n'est pas à la racine de l'action >, pp. 225-229.

278 *Table ronde du 20 mai 1978*

« Table ronde du 20 mai 1978 », in Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1980, pp. 40-56.

Le point de départ de cette rencontre était la discussion de deux textes : celui de Jacques Léonard, « L'historien et le philosophe », et celui de Michel Foucault, qui constituait une première réponse : « La poussière et le nuage »*.

Étaient présents : Maurice Agulhon, Nicole Castan, Catherine Duprat, François Ewald, Arlette Farge, Alexandre Fontana, Michel Foucault, Carlo Ginzburg, Remi Gossez, Jacques Léonard, Pascal Pasquino, Michelle Perrot, Jacques Revel.

Le texte de cette table ronde a été revu par Michel Foucault, et, pour la clarté des choses, nous avons ramené les interventions des historiens à une série de questions d'un historien collectif.

POURQUOI LA PRISON ?

– *Pourquoi la naissance de la prison et notamment ce processus de « substitution hâtive » dont vous parlez, qui la met au début du XIX^e siècle au centre de la pénalité, vous paraissent-ils des phénomènes si importants ?*

N'avez-vous pas tendance à exagérer l'importance de la prison dans la pénalité, puisque aussi bien tout au cours du XIX^e siècle subsistent bien d'autres modes de punir (peine de mort, bagnes et déportation...) ? Sur le plan de la méthode historique, il semble que vous vous défiez des explications en termes de « causalités » ou en termes structurels, pour privilégier parfois un processus purement événementiel. Quant au « social », il est vrai qu'il a sans doute abusivement envahi le champ des historiens. Mais, même si on ne se réfère pas au social comme seul niveau d'explication, faut-il l'éliminer complètement du « diagramme interprétatif » ?

– Je ne voudrais pas que ce que j'ai pu écrire ou dire apparaisse comme portant en soi une prétention à la totalité. Je ne veux pas universaliser ce que je dis : et, inversement, ce que je ne dis pas, je ne le récusé pas, je ne le tiens pas forcément pour inessentiel. Mon travail, il est entre des pierres d'attente et des points de suspension. Je voudrais ouvrir un chantier, essayer, et si j'échoue, recommencer autrement. Sur bien des points – et je pense en particulier aux rapports entre dialectique, généalogie et stratégie –, je suis en train de

* Voir *supra* n° 277.

travailler, je ne sais pas si je m'en sortirai. Ce que je dis doit être considéré comme des propositions, des « offres de jeu » auxquelles ceux que cela peut intéresser sont invités à participer ; ce ne sont pas des affirmations dogmatiques à prendre en bloc. Mes livres ne sont pas des traités de philosophie ni des études historiques ; tout au plus, des fragments philosophiques dans des chantiers historiques.

Je vais essayer de répondre aux questions qui me sont posées. D'abord, à propos de la prison. Vous vous demandez si elle a été une chose aussi importante que j'ai prétendu et si elle focalise bien le système pénal. Je n'ai pas voulu dire que la prison était le noyau essentiel de tout le système pénal ; je ne dis pas non plus qu'il serait impossible d'aborder les problèmes de la pénalité – et à plus forte raison de la délinquance en général – par d'autres chemins que celui de la prison. Il m'a paru légitime de prendre la prison comme objet pour deux raisons. C'est d'abord qu'elle avait été assez négligée jusque-là dans les analyses ; lorsqu'on voulait étudier les problèmes de la « pénalité » – terme d'ailleurs confus –, on choisissait de préférence deux voies : soit le problème sociologique de la population délinquante, soit le problème juridique du système pénal et de son fondement. La pratique même de la punition n'a guère été étudiée que par Kirscheimer et Rusche dans la ligne de l'école de Francfort*. Il est vrai qu'il y a eu des études sur les prisons comme institutions ; mais très peu sur l'emprisonnement comme pratique punitive générale dans nos sociétés.

J'avais une seconde raison pour étudier la prison : reprendre le thème de la généalogie de la morale, mais en suivant le fil des transformations de ce qu'on pourrait appeler les « technologies morales ». Pour mieux comprendre ce qui est puni et pourquoi on punit, poser la question : comment punit-on ? En cela, je ne faisais pas autre chose que de suivre le chemin emprunté à propos de la folie : plutôt que de se demander ce qui, à une époque donnée, est considéré comme folie et ce qui est considéré comme non-folie, comme maladie mentale et comme comportement normal, se demander comment on opère le partage. Ce qui me paraît apporter, je ne dis pas toute lumière possible, mais une forme d'intelligibilité assez féconde.

Il y avait aussi, à l'époque où j'ai écrit cela, un fait d'actualité ; la prison et plus généralement de nombreux aspects de la pratique pénale se trouvaient remis en question. Ce mouvement n'était pas seulement observable en France, mais aussi aux États-Unis, en

* Kirscheimer (O.) et Rusche (G.), *Punishment and Social Structure*, New York, Columbia University Press, 1939.

Angleterre, en Italie. Entre parenthèses, ce serait intéressant de savoir pourquoi tous ces problèmes de l'enfermement, de la clôture, du dressage des individus, de leur répartition, de leur classification, de leur objectivisation dans les savoirs ont été posés avec cette intensité, et bien avant 1968 : c'est en 1958-1960 que les thèmes de l'antipsychiatrie ont été soulevés. Le rapport à la pratique concentrationnaire est évident – voyez Bettelheim *. Mais il faudrait analyser de plus près ce qui s'est passé vers 1960.

Dans ce travail sur les prisons, comme dans d'autres, la cible, le point d'attaque de l'analyse, c'étaient non pas des « institutions », non pas des « théories » ou une « idéologie », mais des « pratiques » – et cela pour saisir les conditions qui à un moment donné les rendent acceptables : l'hypothèse étant que les types de pratiques ne sont pas seulement commandés par l'institution, prescrits par l'idéologie ou guidés par les circonstances – quel que soit le rôle des uns et des autres –, mais qu'ils ont jusqu'à un certain point leur régularité propre, leur logique, leur stratégie, leur évidence, leur « raison ». Il s'agit de faire l'analyse d'un « régime de pratiques » – les pratiques étant considérées comme le lieu d'enchaînement de ce qu'on dit et de ce qu'on fait, des règles qu'on s'impose et des raisons qu'on se donne, des projets et des évidences.

Analyser des « régimes de pratiques », c'est analyser des programmations de conduite qui ont à la fois des effets de prescription par rapport à ce qui est à faire (effets de « juridiction ») et des effets de codification par rapport à ce qui est à savoir (effets de « véridiction »).

J'ai donc voulu faire l'histoire non pas de l'institution prison, mais de la « pratique d'emprisonnement ». En montrer l'origine ou, plus exactement, montrer comment cette manière de faire, fort ancienne bien sûr, a pu être acceptée à un moment comme pièce principale dans le système pénal. Au point d'apparaître comme une pièce toute naturelle, évidente, indispensable.

Il s'agit d'en secouer la fausse évidence, d'en montrer la précarité, d'en faire apparaître non pas l'arbitraire, mais la complexe liaison avec des processus historiques multiples et, pour beaucoup d'entre eux, récents. De ce point de vue, je peux dire que l'histoire de l'emprisonnement pénal m'a comblé – au-delà de mon attente. Tous les textes, toutes les discussions du début du XIX^e siècle en

témoignent ; on s'y étonne du fait que la prison soit utilisée comme moyen général de punir, alors que ce n'était pas du tout ce qu'on avait dans la tête au XVIII^e siècle. Ce changement brusque, perçu par les contemporains eux-mêmes, ce n'est pas du tout pour moi un résultat auquel il faudrait s'arrêter. Je suis parti de cette discontinuité qui était en quelque sorte la mutation « phénoménale », et j'ai essayé sans la gommer d'en rendre compte. Il ne s'agit donc pas de retrouver une continuité cachée, mais de savoir quelle est la transformation qui a rendu possible ce passage si hâtif.

Vous savez bien qu'il n'y a pas plus continuiste que moi : le repérage d'une discontinuité, ce n'est jamais que le constat d'un problème à résoudre.

ÉVÉNEMENTIALISER

– *Ce que vous venez de dire éclaire beaucoup de choses. Il n'en reste pas moins que les historiens sont gênés par une espèce d'équivoque qu'il y aurait dans vos analyses, une sorte d'oscillation entre, d'un côté, un hyperrationalisme et, de l'autre, une sous-rationalité.*

– J'essaie de travailler dans le sens d'une « événementialisation ». Si l'événement a été pendant un temps une catégorie peu prisée des historiens, je me demande si, comprise d'une certaine façon, l'événementialisation n'est pas une procédure d'analyse utile. Que faut-il entendre par événementialisation ? Une rupture d'évidence, d'abord. Là où on serait assez tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une « singularité ». Montrer que ce n'était pas « si nécessaire que ça » ; ce n'était pas si évident que les fous soient reconnus comme des malades mentaux ; ce n'était pas si évident que la seule chose à faire avec un délinquant, c'était de l'enfermer ; ce n'était pas si évident que les causes de la maladie soient à chercher dans l'examen individuel du corps, etc. Rupture des évidences, ces évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques. Telle est la première fonction théorico-politique de ce que j'appellerais l'événementialisation.

En outre, l'événementialisation consiste à retrouver les connexions, les rencontres, les appuis, les blocages, les jeux de force, les stratégies, etc., qui ont, à un moment donné, formé ce qui ensuite va fonctionner comme évidence, universalité, nécessité. À prendre les choses de cette manière, on procède bien à une sorte de démultiplication causale.

* Bettelheim (B.), *Individual and Mass Behavior in Extreme Situation*, Indianapolis, Bobbs-Merill, 1943. *The Informed Heart : Autonomy in a Mass Age*, New York, The Free Press, 1960 (*Le Cœur conscient. Comment garder son autonomie et parvenir à l'accomplissement de soi dans une civilisation de masse*, trad. L. Casseau, Paris, Robert Laffont, coll. « Réponses », 1972).

Qu'est-ce que cela veut dire? Qu'on va présenter la singularité qu'on analyse comme un fait à constater sans plus, comme une rupture sans raison dans une continuité inerte? Évidemment pas, car ce serait admettre en même temps que la continuité est de plein droit et qu'elle tient en elle-même sa raison d'être.

1) La démultiplication causale consiste à analyser l'événement selon les processus multiples qui le constituent. Ainsi, analyser la pratique de l'incarcération pénale comme « événement » (et non pas comme un fait d'institution ou un effet d'idéologie), c'est définir les processus de « pénalisation » (c'est-à-dire d'insertion progressive dans les formes de la punition légale) des pratiques précédentes d'enfermement; les processus de « carcéralisation » de pratiques de la justice pénale (c'est-à-dire le mouvement par lequel l'emprisonnement est devenu, comme forme de châtement et comme technique de correction, une pièce centrale dans la pénalité); ces processus massifs doivent être eux-mêmes décomposés: le processus de pénalisation de l'enfermement est lui-même constitué de processus multiples comme la constitution d'espaces pédagogiques clos, fonctionnant à la récompense et à la punition, etc.

2) L'allègement de la pesanteur causale consistera donc à bâtir, autour de l'événement singulier analysé comme processus, un « polygone » ou plutôt « polyèdre d'intelligibilité » dont le nombre de faces n'est pas défini à l'avance et ne peut jamais être considéré comme fini de plein droit. Il faut procéder par saturation progressive et forcément inachevée. Et il faut considérer que plus on décomposera de l'intérieur le processus à analyser, plus on pourra et on devra construire des relations d'intelligibilité externe (concrètement: plus vous analysez le processus de « carcéralisation » de la pratique pénale, jusque dans ses plus petits détails, plus vous êtes amené à vous référer à des pratiques comme celles de la scolarisation ou de la discipline militaire, etc.). Décomposition interne de processus et multiplication des « saillants » analytiques vont de pair.

3) Cette manière de faire implique donc un polymorphisme croissant à mesure que l'analyse avance:

– polymorphisme des éléments qu'on met en relation: à partir de la « prison », on va mettre en jeu les pratiques pédagogiques, la formation des armées de métier, la philosophie empirique anglaise, la technique des armes à feu, les nouveaux procédés de la division du travail;

– polymorphisme des relations décrites: il peut s'agir des transferts de modèles techniques (les architectures de surveillance), il peut s'agir d'un calcul tactique répondant à une situation parti-

culière (croissance du banditisme ou désordres provoqués par les supplices publics ou inconvénient du bannissement), il peut s'agir de l'application de schémas théoriques (concernant la genèse des idées, la formation des signes, la conception utilitariste du comportement, etc);

– polymorphisme dans les domaines de référence (leur nature, leur généralité, etc.): il s'agira à la fois de mutations techniques sur des points de détail, mais aussi des techniques nouvelles de pouvoir qu'on cherche à mettre en place dans une économie capitaliste, et en fonction de ces exigences.

Pardonnez ce long détour. Mais je ne peux mieux répondre à votre question sur l'hyper- et l'hyporationalisme qu'on m'objecte souvent.

Il y a longtemps déjà que les historiens n'aiment plus beaucoup les événements. Et qu'ils font de la « désévénementialisation » le principe de l'intelligibilité historique. Ce qu'ils font en référant l'objet de leur analyse à un mécanisme, ou à une structure, qui doit être le plus unitaire possible, le plus nécessaire, le plus inévitable possible, enfin le plus extérieur à l'histoire possible. Un mécanisme économique, une structure anthropologique, un processus démographique, comme point culminant de l'analyse – voilà enfin l'histoire désévénementialisée. (Bien sûr je n'indique là, et grossièrement, qu'une tendance.)

Il est évident que, par rapport à un tel axe d'analyse, il y a dans ce que je propose trop et trop peu. Trop de relations diverses, trop de lignes d'analyse. Et en même temps pas assez de nécessité unitaire. Pléthore du côté des intelligibilités. Défaut du côté de la nécessité.

Mais c'est bien là pour moi l'enjeu commun à l'analyse historique et à la critique politique. Nous ne sommes pas et nous n'avons pas à nous placer sous le signe de la nécessité unique.

LE PROBLÈME DES RATIONALITÉS

– *Je voudrais rester juste un moment sur ce problème de l'événementialisation parce que je crois qu'il est au centre d'un certain nombre de malentendus autour de vous – je ne reviens pas sur cette idée qui a fait de vous, abusivement, un penseur de la discontinuité. Derrière le repérage de ces ruptures et l'inventaire détaillé, précautionneux, de la mise en place de ces réseaux qui vont produire du réel, de l'historique, il y a quelque chose d'un livre à l'autre qui est l'une de ces constantes historiques ou l'un de ces traits anthropologico-culturels que vous refusiez tout à l'heure et qui est: sur trois siècles, sur quatre siècles, l'histoire*

d'une rationalisation, ou de l'une des rationalisations possibles de notre société. Ce n'est pas un hasard si votre premier livre a été une histoire de la raison en même temps qu'une histoire de la folie, et je crois que le référent de tous les autres, l'analyse des différentes techniques de l'isolement, les taxinomies sociales, etc., renvoient à ce processus général méta-anthropologique ou méta-historique, qui est ce processus rationalisateur. En ce sens, votre définitif de l'événementialisation comme au centre de votre travail me paraît ne tenir qu'un des bouts de votre proche chaîne.

— Si on appelle « webériens » ceux qui ont voulu relayer l'analyse marxiste des contradictions du capital par celle de la rationalité irrationnelle de la société capitaliste, je ne crois pas que je sois webérien, car mon problème n'est pas, finalement, celui de la rationalité, comme invariant anthropologique. Je ne crois pas qu'on puisse parler de « rationalisation » en soi, sans, d'une part, supposer une valeur raison absolue et sans s'exposer, d'autre part, à mettre un peu n'importe quoi dans la rubrique des rationalisations. Je pense qu'il faut limiter ce mot à un sens instrumental et relatif. La cérémonie des supplices publics n'est pas plus irrationnelle en soi que l'emprisonnement dans une cellule; mais elle est irrationnelle par rapport à un type de pratique pénale, qui, elle, a fait apparaître une nouvelle manière de viser, à travers la peine, certains effets, de calculer son utilité, de lui trouver des justifications, de la graduer, etc. Disons qu'il ne s'agit pas de jauger des pratiques à l'aune d'une rationalité qui les ferait apprécier comme des formes plus ou moins parfaites de rationalité; mais plutôt de voir comment des formes de rationalisations s'inscrivent dans des pratiques, ou des systèmes de pratiques, et quel rôle elles y jouent. Car il est vrai qu'il n'y a pas de « pratiques » sans un certain régime de rationalité. Mais celui-ci, plutôt que de le mesurer à une valeur raison, je voudrais l'analyser selon deux axes : la codification prescription, d'une part (en quoi il forme un ensemble de règles, de recettes, de moyens en vue d'une fin, etc.), et la formulation vraie ou fausse, d'autre part (en quoi il détermine un domaine d'objets à propos desquels il est possible d'articuler des propositions vraies ou fausses).

Si j'ai étudié des « pratiques » comme celles de la séquestration de fous, ou de la médecine clinique, ou de l'organisation des sciences empiriques, ou de la punition légale, c'était pour étudier ce jeu entre un « code » qui règle des manières de faire (qui prescrit comment trier les gens, comment les examiner, comment classer les choses et les signes, comment dresser les individus, etc.) et une production de discours vrais qui servent de fondement, de justification,

de raisons d'être et de principe de transformations à ces mêmes manières de faire. Pour dire les choses clairement : mon problème, c'est de savoir comment les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les autres) à travers la production de vérité (je le répète encore, par production de vérité : je n'entends pas la production d'énoncés vrais, mais l'aménagement de domaines où la pratique du vrai et du faux peut être à la fois réglée et pertinente).

Événementialiser des ensembles singuliers de pratiques, pour les faire apparaître comme des régimes différents de juridiction et de vérité, voilà, en termes extrêmement barbares ce que je voudrais faire. Vous voyez que ce n'est ni une histoire des connaissances, ni une analyse de la rationalité croissante qui dominent notre société, ni une anthropologie des codifications qui régissent sans que nous le sachions notre comportement. Je voudrais, en somme, replacer le régime de production du vrai et du faux au cœur de l'analyse historique et de la critique politique.

— *Vous parlez de Max Weber. Ce n'est pas un hasard. Il y a chez vous, dans un sens que vous n'accepteriez sans doute pas, quelque chose comme un « type idéal », qui paralyse et laisse muet quand on veut rendre compte de la réalité. N'est-ce pas ce qui vous a contraint à décider de ne pas faire de commentaires lors de la publication de Pierre Rivière ?*

— Je ne pense pas que votre comparaison avec Max Weber soit exacte. On peut dire schématiquement que l'« idéal type » est une catégorie de l'interprétation historique; c'est une structure de compréhension pour l'historien qui cherche, après coup, à lier entre elles un certain nombre de données : elle permet de ressaisir une « essence » (du calvinisme, ou de l'État, ou de l'entreprise capitaliste) à partir des principes généraux qui ne sont pas ou plus présents à la pensée des individus dont le comportement concret se comprend cependant à partir d'eux.

Quand je m'efforce d'analyser la rationalité propre à l'emprisonnement pénal, ou à la psychiatrisation de la folie ou à l'organisation du domaine de la sexualité, et que j'insiste sur le fait que, dans leur fonctionnement réel, les institutions ne se bornent pas à dérouler ce schéma rationnel à l'état pur, est-ce que c'est là une analyse en termes de type idéal? Je ne pense pas, pour plusieurs raisons.

1) Le schéma rationnel de la prison, celui de l'hôpital ou de l'asile ne sont pas des principes généraux que seul l'historien pourrait retrouver par interprétation rétrospective. Ce sont des *programmes* explicites; il s'agit d'ensembles de prescriptions calculées et raisonnées et selon lesquelles on devrait organiser des institutions, aménager des espaces,

régler des comportements. S'ils ont une idéalité, c'est celle d'une programmation à qui il arrive de rester en suspens, ce n'est pas celle d'une signification générale qui serait restée enfouie.

2) Bien sûr, cette programmation relève de formes de rationalité beaucoup plus générales que celles qu'elles mettent directement en œuvre. J'ai essayé de montrer que la rationalité cherchée dans l'emprisonnement pénal n'était pas le résultat d'un calcul d'intérêt immédiat (le plus simple, le moins coûteux, c'est encore d'enfermer), mais qu'elle relevait de toute une technologie du dressage humain, de la surveillance du comportement, de l'individualisation des éléments du corps social. La « discipline » n'est pas l'expression d'un « type idéal » (celui de l'« homme discipliné »); elle est la généralisation et la mise en connexion de techniques différentes qui elles-mêmes ont à répondre à des objectifs locaux (apprentissage scolaire, formation de troupes capables de manier le fusil).

3) Ces programmes ne passent jamais intégralement dans les institutions; on les simplifie, on en choisit certains et pas d'autres; et ça ne se passe jamais comme c'était prévu. Mais ce que je voudrais montrer, c'est que cette différence, ce n'est pas celle qui oppose l'idéal pur et l'impureté désordonnée du réel; mais qu'en fait des stratégies différentes venaient s'opposer, se composer, se superposer et produire des effets permanents et solides qu'on pourrait parfaitement comprendre dans leur rationalité même, bien qu'ils ne soient pas conformes à la programmation première: c'est cela la solidité et la souplesse du dispositif.

Programmes, technologies, dispositifs: rien de tout cela n'est l'« idéal type ». J'essaie de voir le jeu et le développement de réalités diverses qui s'articulent les unes sur les autres: un programme, le lien qui l'explique, la loi qui lui donne valeur contraignante, etc., sont tout autant des réalités (quoique sur un autre mode) que les institutions qui lui donnent corps ou les comportements qui s'y ajoutent plus ou moins fidèlement.

Vous me direz: rien ne se passe comme dans les « programmes ». Ceux-ci ne sont rien de plus que des rêves, des utopies, une sorte de production imaginaire que vous n'avez pas le droit de substituer à la réalité. *Le Panoptique* de Bentham n'est pas une bonne description de la « vie réelle » des prisons au XIX^e siècle*.

À quoi je répondrai: si j'avais voulu décrire la « vie réelle » des prisons, je ne me serais pas, en effet, adressé à Bentham. Mais que cette vie réelle ne soit pas la forme ou schéma des théoriciens ne veut pas dire pour autant que ces schémas soient utopiques, imagi-

* Cf. *supra*, p. 18.

naires, etc. Ce serait se faire du réel une idée bien maigre. D'une part, leur élaboration répond à toute une série de pratiques ou de stratégies diverses: ainsi la recherche de mécanismes efficaces, continus, bien mesurés, qui est à coup sûr une réponse à l'inadéquation entre les institutions du pouvoir judiciaire et les nouvelles formes de l'économie, de l'urbanisation, etc.; ou encore la tentative, très sensible dans un pays comme la France, de réduire ce qu'il y avait d'autonomie et d'insularité dans la pratique judiciaire et le personnel de justice, par rapport à l'ensemble du fonctionnement de l'État; ou encore la volonté de répondre à l'apparition de nouvelles formes de délinquance, etc. D'autre part, ces programmations induisent toute une série d'effets dans le réel (ce qui ne veut pas dire, évidemment, qu'elles peuvent valoir en ses lieux et places): elles se cristallisent dans des institutions, elles informent le comportement des individus, elles servent de grille à la perception et à l'appréciation des choses. Il est absolument exact que les délinquants ont été rétifs à toute la mécanique disciplinaire des prisons; il est absolument exact que la manière même dont les prisons fonctionnaient dans les bâtiments de fortune où elles étaient construites, avec les directeurs et les gardiens qui les administraient, en faisait des chaudrons de sorcières à côté de la belle mécanique benthamienne. Mais, justement, si elles sont apparues telles, si les délinquants ont été perçus comme inamendables, si s'est dessinée aux yeux de l'opinion, et même de la « justice », une race de « criminels », et si la résistance des prisonniers et le destin de récidiviste ont pris la forme qu'on leur connaît, c'est bien parce que ce type de programmation n'était pas resté seulement une utopie dans la tête de quelques faiseurs de projet.

Ces programmations de conduite, ces régimes de juridiction/véridiction ne sont pas des projets de réalité qui échouent. Ce sont des fragments de réalité qui induisent ces effets de réel si spécifiques qui sont ceux du partage du vrai et du faux dans la manière dont les hommes se « dirigent », se « gouvernent », se « conduisent » eux-mêmes et les autres. Saisir ces effets dans leur forme d'événements historiques – avec ce que ça implique pour la question de la vérité (qui est la question même de la philosophie) –, c'est à peu près mon thème. Vous voyez que ça n'a rien à voir avec le projet (fort beau d'ailleurs) de saisir une « société » dans « le tout » de sa « réalité vivante ».

La question à laquelle je n'arriverai pas à répondre, mais qui est celle que je me suis posée dès le début, est à peu près celle-ci: « Qu'est-ce que l'histoire dès lors que s'y produit sans cesse le par-

tage du vrai et du faux? » Et par là je veux dire quatre choses : 1) En quoi la production et la transformation du partage vrai/faux sont-elles caractéristiques et déterminantes de notre historicité? 2) De quelles manières spécifiques ce rapport a-t-il joué dans les sociétés « occidentales » productrices d'un savoir scientifique à forme perpétuellement changeante et à valeur universelle? 3) Que peut être le savoir historique d'une histoire qui produit le partage vrai/faux dont relève ce savoir? 4) Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité? Comment lier l'une à l'autre la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres? La volonté de fonder entièrement à neuf l'une et l'autre, l'une par l'autre (découvrir un tout autre partage par une autre manière de se gouverner, et se gouverner tout autrement à partir d'un autre partage), c'est cela la « spiritualité politique ».

L'EFFET ANESTHÉSANT

— *Justement, on pourrait vous poser une question pratique sur la transmission de vos analyses. Si, par exemple, on travaille avec des éducateurs pénitentiaires, on constate que l'arrivée de votre livre a eu sur eux un effet absolument stérilisant, ou plutôt anesthésiant, au sens où, pour eux, votre logique avait une implacabilité dont ils n'arrivent pas à sortir. Vous disiez tout à l'heure, en parlant de l'événementialisation, que vous aviez voulu et que vous voulez travailler sur la rupture des évidences et sur ce qui fait qu'à la fois ça se produit et ça n'est pas stable : il me semble que le second volet — ce qui n'est pas stable — n'est pas perçu.*

— Vous avez tout à fait raison de poser ce problème de l'« anesthésie ». Il est capital.

Il est absolument exact que je ne me sens pas capable d'effectuer cette « subversion de tous les codes », cette « dislocation de tous les ordres de savoir », cette « affirmation révolutionnaire de la violence », cette « mise à revers de toute la culture contemporaine » dont l'espoir en forme de publicité soutient actuellement tant d'entreprises remarquables; ces entreprises, je les admire d'autant plus que la valeur et l'œuvre déjà faite de ceux qui s'y attachent en garantissent, n'est-il pas vrai? l'issue. Mon projet, lui, est loin d'avoir une telle envergure. Aider d'une certaine manière à ce que s'écaillent quelques « évidences », ou « lieux communs », à propos de la folie, de la normalité, de la maladie, de la délinquance et de la punition, faire en sorte, avec bien d'autres, que certaines phrases ne

puissent plus être dites aussi facilement ou que certains gestes ne soient plus faits au moins sans quelque hésitation, contribuer à ce que certaines choses changent dans les façons de percevoir et les manières de faire, prendre part à ce difficile déplacement des formes de sensibilité et des seuils de tolérance, etc. — je ne me sens guère en mesure de faire bien davantage. Si seulement ce que j'ai essayé de dire pouvait, d'une certaine façon, et pour une part limitée, n'être pas entièrement étranger à quelques-uns de ces effets dans le réel... Et encore je sais combien tout cela peut être fragile, précaire, et entrer à nouveau en sommeil.

Mais vous avez raison, il faut être plus soupçonneux que cela. Peut-être ce que j'ai dit a-t-il un effet anesthésiant. Mais faut-il encore distinguer sur qui.

Si j'en juge par ce qu'ont dit les autorités psychiatriques françaises, si j'en juge par la cohorte de droite qui me reprochait de m'opposer à toute forme de pouvoir et celle de gauche qui me désignait comme « dernier rempart de la bourgeoisie » (cela n'est pas une phrase de Kanapa, au contraire), si j'en juge par le brave psychanalyste qui me rapprochait du Hitler de *Mein Kampf*, si j'en juge par le nombre de fois où, depuis quinze ans, j'ai été « autopsié », « enterré », etc., eh bien, j'ai l'impression d'avoir eu sur bien des gens un effet plus irritatif qu'anesthésiant. Les épidermes grésillent avec une constance qui m'encourage. Une revue, dans un style délicieusement pétainiste, avertissait ses lecteurs contre le danger de transformer en credo ce que je disais sur la sexualité (« l'importance du sujet », « la personnalité de l'auteur » rendaient mon entreprise « dangereuse... »).

De ce côté-là, pas de risque d'anesthésie. Mais je suis d'accord avec vous : ce sont des broutilles, amusantes à signaler, fatigantes à aller ramasser. Le seul problème important, c'est ce qui se passe sur le terrain.

Depuis le XIX^e siècle au moins, on sait bien distinguer anesthésie et paralysie.

1) Paralysie. Qui a été paralysé? Croyez-vous que ce que j'ai écrit sur l'histoire de la psychiatrie ait paralysé ceux qui depuis un temps déjà éprouvaient un malaise à l'égard de l'institution? Et à voir ce qui s'est passé dans les prisons et autour d'elles, je ne crois pas que l'effet de paralysie soit très manifeste. Du côté des gens en prison, ça va.

En revanche, c'est vrai qu'un certain nombre de gens — ainsi ceux qui travaillent sur le cadre institutionnel de la prison, ce qui n'est pas tout à fait être en prison — ne doivent pas trouver dans mes

livres des conseils ou des prescriptions qui leur permettraient de savoir « quoi faire ». Mais mon projet est justement de faire en sorte qu'ils « ne sachent plus quoi faire » : que les actes, les gestes, les discours qui jusqu'alors leur paraissaient aller de soi deviennent problématiques, périlleux, difficiles. Cet effet-là est voulu. Et puis je vais vous annoncer une grande nouvelle : le problème des prisons n'est pas à mes yeux celui des « travailleurs sociaux », c'est celui des prisonniers. Et de ce côté-là je ne suis pas sûr que ce qui a été dit depuis une dizaine d'années ait été, comment dire ? immobilisant.

2) Mais paralysie n'est pas synonyme d'anesthésie – au contraire. C'est dans la mesure où il y a eu éveil à tout un ensemble de problèmes que la difficulté à agir peut apparaître. Non pas que ce soit une fin en soi. Mais il me semble que « ce qu'il y a à faire » ne doit pas être déterminé d'en haut, par un réformateur aux fonctions prophétiques ou législatives. Mais par un long travail de va-et-vient, d'échanges, de réflexions, d'essais, d'analyses diverses. Si les éducateurs dont vous me parlez ne savent pas comment s'en sortir, c'est bien la preuve qu'ils cherchent à s'en sortir, donc qu'ils ne sont pas anesthésiés du tout, ni stérilisés – au contraire. Et c'est pour ne pas les lier et les immobiliser qu'il ne saurait être question de leur dicter « que faire ».

Pour que les questions que se posent les éducateurs dont vous parliez prennent toute leur ampleur, il ne faut surtout pas les écraser sous une parole prescriptive et prophétique. Il ne faut surtout pas que la nécessité de la réforme serve de chantage pour limiter, réduire et stopper l'exercice de la critique. Il ne faut en aucun cas écouter ceux qui vous disent : « Ne critiquez pas, vous qui n'êtes pas capables de faire une réforme. » Ce sont là des propos de cabinets ministériels. La critique n'a pas à être la prémisse d'un raisonnement qui se terminerait par : voici donc ce qui vous reste à faire. Elle doit être un instrument pour ceux qui luttent, résistent et ne veulent plus de ce qui est. Elle doit être utilisée dans des processus de conflits, d'affrontements, d'essais de refus. Elle n'a pas à faire la loi à la loi. Elle n'est pas une étape dans une programmation. Elle est un défi par rapport à ce qui est.

Le problème, voyez-vous, c'est celui du sujet de l'action – de l'action par laquelle le réel est transformé. Si les prisons, si les mécanismes punitifs sont transformés, ce ne sera pas parce qu'on aura mis un projet de réforme dans la tête des travailleurs sociaux ; c'est lorsque ceux qui ont affaire à cette réalité, tous ceux-là, se seront heurtés entre eux et avec eux-mêmes, auront rencontré impasses, embarras, impossibilité, auront traversé conflits et affrontements,

lorsque la critique aura été jouée dans le réel, et non pas lorsque les réformateurs auront réalisé leurs idées.

– *Cette anesthésie a joué sur les historiens eux-mêmes. S'ils ne vous ont pas répondu, c'est que, pour eux, le fameux « schéma foucauldien » devenait aussi encombrant qu'un schéma marxiste. Je ne sais pas si cet « effet » que vous produisez sur nous vous intéresse. Mais les explications que vous avez données ici ne ressortaient pas à l'évidence de Surveiller et Punir.*

– Décidément, je ne suis pas sûr que nous entendions le mot « anesthésier » de la même façon. Ils m'ont paru, ces historiens, plutôt « esthésiés », « irrités » – au sens de Broussais, bien entendu.

Irrités par quoi ? Par un schéma ? Je ne pense pas, car justement il n'y a pas « schéma ». Si « irritation » il y a (et quelque chose me dit que, dans telle ou telle revue, quelques signes en ont été discrètement donnés, n'est-ce pas ?), c'est plutôt à cause de l'absence de schéma. Rien qui ressemble à un schéma comme infra et superstructure du cycle malthusien, ou opposition entre société civile et État : aucun de ces schémas qui assurent, explicitement ou implicitement, les opérations courantes des historiens depuis cinquante, cent ou cent cinquante ans.

D'où le malaise, sans doute, et les questions qu'on me pose, en m'enjoignant de me situer dans un schéma : « Que faites-vous de l'État ? Quelle théorie en donnez-vous ? Vous négligez son rôle », objectent les uns ; « vous le voyez partout, disent les autres, et vous imaginez qu'il est capable de quadriller l'existence quotidienne des individus. » Ou encore : « Vous faites des descriptions d'où sont absentes toutes les infrastructures », mais d'autres disent que je fais de la sexualité une infrastructure ! Que ces objections soient totalement contradictoires les unes avec les autres prouve que ce que je fais n'entre pas dans ces schémas.

Peut-être parce que mon problème n'est pas d'en construire un nouveau ou d'en valider un déjà fait. Peut-être parce que mon problème, ce n'est pas de proposer un principe d'analyse globale de la société. Et c'est là que mon projet était, d'entrée de jeu, différent de celui des historiens. Ceux-ci (ont-ils tort ou raison, c'est une autre question) font de « la société » l'horizon général de leur analyse et l'instance par rapport à laquelle ils doivent situer tel ou tel objet particulier (« société, économie, civilisation »). Mon thème général, ce n'est pas la société, c'est le discours vrai/faux : je veux dire, c'est la formation corrélatrice de domaines, d'objets et de discours vérifiables et falsifiables qui leur sont afférents ; et ce n'est pas simple-

ment cette formation qui m'intéresse, mais les effets de réalité qui lui sont liés.

Je me rends compte que je ne suis pas clair. Je vais prendre un exemple. Il est tout à fait légitime pour l'historien de se demander si les comportements sexuels à une époque donnée ont été contrôlés et lesquels d'entre eux ont été sévèrement sanctionnés. (Il serait bien entendu tout à fait léger de croire qu'on a expliqué telle intensité particulière de la « répression » par le retard de l'âge au mariage ; on a à peine esquissé un problème : comment se fait-il que le retard de l'âge au mariage se soit traduit ainsi et non pas tout autrement ?) Mais le problème que je me suis posé est tout à fait différent : il s'agit de savoir comment s'est transformée la mise en discours du comportement sexuel, à quels types de juridiction et de « véridiction » il a été soumis, comment se sont formés les éléments constitutifs de ce domaine qu'on a appelé – fort tard d'ailleurs – la sexualité ? Domaine dont l'organisation a eu à coup sûr des effets très nombreux – parmi lesquels celui d'offrir aux historiens une catégorie assez « évidente » pour qu'ils croient qu'on puisse faire l'histoire de la sexualité et de sa répression.

Faire l'histoire de « l'objectivation » de ces éléments que les historiens considèrent comme donnés objectivement (l'objectivation des objectivités, si j'ose dire), c'est cette sorte de cercle que je voudrais parcourir. Une « embrouille » en somme dont il n'est pas commode de sortir : voilà sans doute ce qui gêne et irrite, beaucoup plus qu'un schéma qu'il serait facile de reproduire.

Problème de philosophie sans doute, auquel tout historien a le droit de rester indifférent. Mais si ce problème, je le pose dans des analyses historiques, ce n'est pas que je demande à l'histoire de me fournir une réponse ; je voudrais seulement repérer quels effets cette question produit dans le savoir historique. Paul Veyne l'a bien vu : il s'agit des effets, sur le savoir historique, d'une critique nominaliste qui se formule elle-même à travers une analyse historique*.

* Veyne (P.), *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1971.

279 Postface

Postface, in, Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1980, pp. 316-318. (Réponse à la postface de M. Agulhon, *ibid.*, pp. 313-316.)

La réponse de M. Foucault à Jacques Léonard (voir *supra* n° 277) avait suscité un débat épistémologique entre les deux manières de faire de l'historien et du philosophe, lors d'une table ronde, le 20 mai 1978 (voir *supra* n° 278). Les articles de la revue des *Annales historiques de la Révolution française* et cette table ronde furent publiés au Seuil en 1980 sous le titre *L'Impossible Prison...*, avec une postface de M. Agulhon, président de la Société d'histoire de la révolution de 1848, et une réponse de M. Foucault, ici présentée. Synthétisant le débat, M. Agulhon formule deux critiques : 1° Rien ne permet de penser que le rationalisme des libéraux des Lumières et des philanthropes ait songé à étendre au majeur, à l'être normal, à l'honnête homme, le contrôle imposé aux mineurs, au fou, au délinquant. En cherchant les origines du totalitarisme dans l'héritage des Lumières, on contribue à la critique du rationalisme. 2° Est-il horrible de reconnaître des degrés dans l'horreur ? Par exemple, entre le spectacle de la chaîne des forçats dont Victor Hugo a décrit l'« horreur incomparable » et la grisâtre et secrète voiture cellulaire que M. Foucault oppose comme une mutation technique dans le passage d'un art de punir à un autre, dans la quatrième partie, chapitre II, de *Surveiller et Punir* ?

Les deux points soulevés par Maurice Agulhon me paraissent en effet importants.

Commençons par le second : la question de l'« abominable ». Les seuils d'intolérance, dans une société, méritent une grande attention, tant du point de vue de la réflexion historique que de l'analyse politique. Car ce n'est pas affaire simplement de « sensibilité », c'est aussi affaire de résistance, de capacité de rejet et de volonté de combat. Toute l'histoire de ces déplacements de seuil est fort instructive : en 1836, la chaîne était abominable, mais, un demi-siècle auparavant, les réformateurs les plus modérés voyaient dans le spectacle des prisonniers partant au travail une manière tout à fait légitime de rendre utiles les châtiments pénaux. La phrase de Hugo, par conséquent, ne saurait être un point d'aboutissement pour l'historien, mais au contraire le motif d'une enquête : quand la chose est-elle devenue « abominable » ? à partir de quels faits ? Pour quelle forme de regard, de sensibilité, ou de perception politique ? dans quels groupes sociaux, etc. ? Cette même phrase de Hugo doit être aussi le point de départ d'une analyse sur les transformations que cette « intolérance » suscite ou signale : l'emprisonnement est-il rien de plus que le supplice adouci ? la voiture cellulaire, une sorte de chaîne plus discrète et plus « humaine » ? Ce serait singulièrement simplifier la réalité historique (et donc la tâche de l'historien) que de le supposer. Il est tout à la fois historiquement et politiquement important de faire apparaître le système positif qui soutient des pratiques que l'habitude et une analyse insuffisante risquent de faire passer pour « douces » ou en tout cas pour un « adoucissement ».

En l'occurrence, la politique ne prolonge pas l'histoire. Elles font corps, en une seule et même activité de déchiffrement. Il faut se dire que les seuils d'intolérance changent. Mais il faut se dire aussi que la prison est abominable aujourd'hui, comme la chaîne hier. Faire apparaître le système qui soutenait la pratique de la chaîne n'est pas une manière de nier qu'elle était abominable, pas plus que dire que l'enfermement est autre chose qu'une pénalité < humaine > ne dispense de comprendre dans quels mécanismes il s'inscrit. Il faut donc retourner la phrase de Jacques Valette : *partons* de la phrase de Hugo et cherchons à analyser l'avant et l'après. L'intolérance à l'abominable d'hier et d'aujourd'hui ne s'effacera pas pour autant, au contraire.

Le premier point est plus délicat. Il concerne le rationalisme, et l'*Aufklärung*. Les thèses que Maurice Agulhon critique ne sont pas les miennes. Je n'ai en aucune manière cherché à mener la critique du rationalisme pour trois raisons. Une raison de fait : le rationalisme a eu beaucoup de mal à se remettre des éloges qu'il a subis de la part des marxistes orthodoxes dans les années cinquante et suivantes ; il se relève à peine, exsangue et titubant, de l'usage qu'on en a fait pour justifier Lyssenko contre la génétique et le < matérialisme scientifique > contre la science tout court ; laissons-le donc se remettre, si faire se peut. Une raison de méthode : j'ai essayé de montrer les formes de rationalité, mises en œuvre dans certaines pratiques institutionnelles, administratives, judiciaires, médicales, etc. Voir, dans cette analyse, une critique de la raison en général serait postuler que de la raison ne peut venir que le bien et que le mal ne peut venir que du refus de la raison. Cela n'aurait pas beaucoup de sens. La rationalité de l'abominable est un fait de l'histoire contemporaine. L'irrationnel n'en acquiert par pour autant des droits imprescriptibles. Une raison de principe : le respect du rationalisme comme idéal ne doit jamais constituer un chantage pour empêcher l'analyse des rationalités réellement mises en œuvre.

Le libéralisme n'est évidemment pas une idéologie ni un idéal. C'est une forme de gouvernement et de < rationalité > gouvernementale fort complexe. Il est, je crois, du devoir de l'historien d'étudier comment il a pu fonctionner, à quel prix, avec quels instruments – cela, évidemment, à une époque et dans une situation données.

Quant à l'*Aufklärung*, je ne connais personne, parmi ceux qui font des analyses historiques, qui y voie le facteur responsable du totalitarisme. Je pense d'ailleurs qu'une pareille façon de poser le problème n'aurait pas d'intérêt. Agulhon emploie le mot, fort inté-

ressant, d' < héritage >. Il a mille fois raison. L'Europe, depuis bien-tôt deux siècles, entretient un rapport extrêmement riche et complexe avec cet événement de l'*Aufklärung*, sur lequel Kant et Mendelssohn s'interrogeaient déjà en 1784. Ce rapport n'a pas cessé de se transformer, mais sans jamais s'effacer. L'*Aufklärung*, c'est, pour utiliser une expression de G. Canguilhem, notre plus < actuel passé >. Alors, je fais une proposition à Agulhon et à ses collaborateurs : pourquoi ne pas commencer une grande enquête historique sur la manière dont l'*Aufklärung* a été perçue, pensée, vécue, imaginée, conjurée, anathémisée, réactivée, dans l'Europe du XIX^e et du XX^e siècle ? Ce pourrait être un travail < historico-philosophique > intéressant. Les relations entre historiens et philosophes pourraient y être < éprouvées >.

280

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), *The Three Penny Review*, 1^{re} année, n° 1, hiver-printemps 1980, pp. 4-5. (Version modifiée de l'entretien publié dans *Campus Report* ; voir *supra* n° 272.)

Au cours d'un entretien sur le campus, il déclara :

– 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.

L'affirmation d'une identité a été la grande question politique des étudiants depuis les années soixante. Je considère que, depuis les années soixante, subjectivité, identité, 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 seraient pas déterminées par des facteurs politiques et sociaux. Nous devons nous libérer du type de subjectivité dont traitent les psychanalystes. Nous sommes prisonniers de cer-

taines conceptions de nous-même et de notre conduite. Nous devons changer notre subjectivité, notre relation à nous-même.

– Vous avez dit dans votre conférence que l'État moderne manipule la vie des individus.

– Oui, il y a un paradoxe dans l'histoire de l'État moderne. C'est au moment même où l'État a commencé à se préoccuper de la santé physique et mentale de chaque individu qu'il a commencé à pratiquer ses plus grands massacres. Le premier grand livre consacré à 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 les pays socialistes ou communistes par exemple ?

– En Union soviétique ou en Chine, le contrôle exercé sur la vie individuelle 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. Mais massacre de masses et contrôle de l'individu sont deux caractéristiques profondes des sociétés modernes.

– Le thème du contrôle de l'individu n'est pas nouveau.

– 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. Mon problème est de montrer et d'analyser comment un type de techniques de pouvoir dans des institutions comme les asiles, les prisons est lié à des structures politiques et sociales. Je m'intéresse à 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 cette rationalisation telle qu'elle opère dans les institutions et dans la conduite des gens.

Ce qu'il y a de plus dangereux dans la violence, c'est sa rationalité. Bien sûr, la violence est en elle-même terrible. Mais la violence trouve son ancrage le plus profond dans la forme de rationalité que

* Goffman (E.), *Asylums*, New York, Doubleday, 1961 (*Asiles, Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1968).

nous utilisons. On a prétendu que, si nous vivions dans un monde de raison, nous serions débarrassés 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. Je ne combats pas la raison.

– Vous dites que vous n'êtes pas un scientifique. Certains prétendent que vous êtes un artiste. Lorsqu'un étudiant est venu vous voir sur le campus avec un exemplaire de *Surveiller et Punir pour une dédicace*, vous avez répondu : « Non, seuls les artistes devraient signer leurs œuvres. Et je ne suis pas un artiste. »

– Lorsqu'un livre est une œuvre d'art, c'est quelque chose d'important. Mais pour moi compte le fait de changer ne serait-ce qu'une petite parcelle de la réalité. Et les idées des gens font partie de leur réalité. 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 des choses qui sont toujours – ou du moins souvent – pensées comme éloignées de la réalité.

– Vous avez travaillé et enseigné en Suède, en Pologne, en Allemagne et en Tunisie. Avoir travaillé dans ces pays a-t-il eu sur vous une influence ?

– Le temps que j'ai passé en Suède, en Pologne et en Allemagne, pays aux sociétés proches de la mienne et pourtant différentes, a été très important. Ces sociétés me semblaient 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 encore perceptibles, me sont apparues là-bas, tendances auxquelles les Suédois eux-mêmes pouvaient rester aveugles. J'avais un pied dix ans en arrière et l'autre dix ans en avant.

De la même façon, 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 interne à ce pays m'est apparue très clairement.

Les choses auraient été différentes si j'avais vécu 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 probablement 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 ?

– 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 instabilité et 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 font l'expérience de leur relation à Dieu. Dans l'Ancien Testament, la relation 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.

– *Nombre de vos hypothèses sont controversées, mais il y a quelque chose de très convaincant dans votre démarche et dans vos convictions.*

– Je ne suis pas véritablement 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 percevaient 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, de ce que je vous dis ici les gens vont conclure : « 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.

281 *Entretien avec Michel Foucault*

« Conversazione con Michel Foucault » (« Entretien avec Michel Foucault »; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4^e année, n° 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84.

– *L'intérêt qui s'est porté, surtout ces dernières années, sur les résultats de votre pensée pourrait, je pense, être expliqué de la façon suivante : peu nombreux sont ceux qui, quels que soient les différents langages ou points de vue idéologiques, ne seraient pas enclins à reconnaître la progressive et déconcertante dissociation entre mots et choses dans le monde contemporain. Cela justifie aussi le sens de notre débat ; pour mieux comprendre le chemin que vous avez parcouru au cours de vos réflexions et recherches, les déplacements de champ dans les analyses, l'acquisition de nouvelles assurances théoriques. Depuis les explorations effectuées dans l'Histoire de la folie sur l'expérience origininaire jusqu'aux thèses les plus récentes exposées dans La Volonté de savoir, il semble que vous procédiez par sauts, par déplacements des niveaux d'enquête. Si je voulais faire un bilan qui révélerait l'essentiel, et le caractère de continuité de votre pensée, je pourrais commencer en vous demandant ce que vous trouvez dépassé dans vos précédents écrits à la lumière des dernières recherches sur le pouvoir et sur la volonté de savoir.*

– Il y a sûrement beaucoup de choses dépassées. J'ai tout à fait conscience de me déplacer toujours à la fois par rapport aux choses auxquelles je m'intéresse et par rapport à ce que j'ai déjà pensé. Je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre. Je ne l'écris que parce que je ne sais pas

encore exactement quoi penser de cette chose que je voudrais tant penser. De sorte que le livre me transforme et transforme ce que je pense. Chaque livre transforme ce que je pensais quand je terminais le livre précédent. Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. J'appelle théoricien celui qui bâtit un système général soit de déduction, soit d'analyse, et l'applique de façon uniforme à des champs différents. Ce n'est pas mon cas. Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant.

– *L'idée d'un travail comme expérience devrait, de toute manière, suggérer un point de référence méthodologique ou du moins offrir la possibilité de tirer des indications de méthode dans le rapport entre les moyens employés et les résultats obtenus dans la recherche.*

– Quand je commence un livre, non seulement je ne sais pas ce que je penserai à la fin, mais je ne sais pas très clairement quelle méthode j'emploierai. Chacun de mes livres est une manière de découper un objet et de forger une méthode d'analyse. Mon travail terminé, je peux, par une sorte de regard rétrospectif, extraire de l'expérience que je viens de faire une réflexion méthodologique qui dégage la méthode que le livre aurait dû suivre. De sorte que j'écris, un peu en alternance, des livres que j'appellerais d'exploration et des livres de méthode. Livres d'exploration : *l'Histoire de la folie*, *la Naissance de la clinique*, etc. Livres de méthode : *L'Archéologie du savoir*. Ensuite, j'ai écrit des choses comme *Surveiller et Punir*, *La Volonté de savoir*.

Je propose aussi des réflexions méthodiques dans des articles et des interviews. Ce sont plutôt des réflexions sur un livre terminé, susceptibles de m'aider à définir un autre travail possible. Ce sont des espèces d'échafaudages qui servent de relais entre un travail qui est en train de s'achever et un autre. Ce n'est pas une méthode générale, définitivement valable pour les autres et pour moi. Ce que j'ai écrit n'est jamais prescriptif ni pour moi ni pour les autres. C'est au plus instrumental et rêveur.

– *Ce que vous dites confirme l'aspect excentré de votre position et explique, en un certain sens, les difficultés rencontrées par des critiques, des commentateurs et des exégètes dans leur tentative pour systématiser ou pour vous attribuer une position précise dans le cadre de la pensée philosophique contemporaine.*

– Je ne me considère pas comme un philosophe. Ce que je fais n'est ni une façon de faire de la philosophie ni de suggérer aux autres de ne pas en faire. Les auteurs les plus importants qui m'ont, je ne dirais pas formé, mais permis de me décaler par rapport à ma forma-

tion universitaire, ont été des gens comme Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, qui n'étaient pas des philosophes au sens institutionnel du terme, et un certain nombre d'expériences personnelles, bien sûr. Ce qui m'a le plus frappé et fasciné chez eux, et qui leur a donné cette importance capitale pour moi, c'est que leur problème n'était pas celui de la construction d'un système, mais d'une expérience personnelle. À l'université, en revanche, j'avais été entraîné, formé, poussé à l'apprentissage de ces grandes machineries philosophiques qui s'appelaient hégélianisme, phénoménologie...

– *Vous parlez de la phénoménologie, mais toute la pensée phénoménologique repose sur le problème de l'expérience et s'appuie sur elle pour tracer son propre horizon théorique. En quel sens alors vous en distinguez-vous ?*

– L'expérience du phénoménologue est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations. Pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, au contraire, l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et, en même temps, d'impossibilité. Le travail phénoménologique, au contraire, consiste à déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne.

En outre, la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendentales, de cette expérience et de ces significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation.

L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même.

– *Travail comme expérience en développement permanent, relativité extrême de la méthode, tension de subjectivation : je crois avoir compris que ce sont là les trois aspects essentiels de votre attitude de pensée. Partant de cet ensemble, on se demande pourtant quelle pourrait être la crédibilité des résultats d'une recherche et quel serait, en définitive, le critère de vérité conséquent à certaines prémisses de votre mode de pensée.*

– Le problème de la vérité de ce que je dis est, pour moi, un problème très difficile, et même le problème central. C'est la question à laquelle jusqu'à présent je n'ai jamais répondu. À la fois j'utilise les méthodes les plus classiques : la démonstration ou, en tout cas, la preuve en matière historique, le renvoi à des textes, à des références, à des autorités, et la mise en rapport des idées et des faits, une proposition de schémas d'intelligibilité, de types d'explications. Il n'y a là rien d'original. De ce point de vue, ce que je dis dans mes livres peut être vérifié ou infirmé comme pour n'importe quel autre livre d'histoire.

Malgré cela, les personnes qui me lisent, en particulier celles qui apprécient ce que je fais, me disent souvent en riant : « Au fond, tu sais bien que ce que tu dis n'est que fiction. » Je répond toujours : « Bien sûr, il n'est pas question que ce soit autre chose que des fictions. »

Si j'avais voulu, par exemple, faire l'histoire des institutions psychiatriques en Europe entre le xvii^e et le xix^e siècle, je n'aurais évidemment pas écrit un livre comme *l'Histoire de la folie*. Mais mon problème n'est pas de satisfaire les historiens professionnels. Mon problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés. Ce qui signifie qu'au bout du livre nous pourrions établir des rapports nouveaux avec ce qui est en question : que moi qui ai écrit le livre et ceux qui l'ont lu aient à la folie, à son statut contemporain et à son histoire dans le monde moderne un autre rapport.

– *L'efficacité de votre discours se joue dans l'équilibre entre force de la démonstration et capacité à renvoyer à une expérience qui amène à une mutation des horizons culturels entre lesquels nous jugeons et vivons notre présent. Je n'arrive pas encore à comprendre comment, selon vous, ce processus a un rapport avec ce que nous avons appelé précédemment « critère de vérité ». C'est-à-dire, dans quelle mesure les transformations dont vous parlez sont-elles en rapport avec la vérité ou produisent-elles des effets de vérité ?*

– Il y a un rapport singulier entre les choses que j'ai écrites et les effets qu'elles ont produit. Regardez le destin de *l'Histoire de la folie* : il fut très bien accueilli par des gens comme Maurice Blanchot, Roland Barthes, etc ; il fut accueilli, dans un premier temps, avec un peu de curiosité et une certaine sympathie par les psychiatres, totalement ignoré par les historiens, pour qui cela n'était pas intéressant.

Puis, assez vite, le degré d'hostilité des psychiatres est monté à un point tel que le livre a été jugé comme une attaque dirigée contre la psychiatrie d'aujourd'hui et un manifeste de l'antipsychiatrie. Or ce n'était absolument pas là mon intention, au moins pour deux raisons : quand j'ai écrit le livre, en Pologne, en 1958, l'antipsychiatrie n'existait pas en Europe ; et, de toute manière, il ne s'agissait pas d'une attaque dirigée contre la psychiatrie, pour l'excellente raison que le livre s'arrête à des faits qui se situent au tout début du xix^e siècle – je n'entame même pas l'analyse complète de l'œuvre d'Esquirol. Or ce livre n'a pas cessé de fonctionner dans l'esprit du public comme étant une attaque dirigée contre la psychiatrie contemporaine. Pourquoi ? Parce que le livre a constitué pour moi – et pour ceux qui l'ont lu ou utilisé – une transformation du rapport (historique, et du rapport théorique, du rapport moral aussi, éthique) que nous avons à la folie, aux fous, à l'institution psychiatrique et à la vérité même du discours psychiatrique. C'est donc un livre qui fonctionne comme une expérience, pour celui qui l'écrit et pour celui qui le lit, beaucoup plus que comme la constatation d'une vérité historique. Pour qu'on puisse faire cette expérience à travers ce livre, il faut bien que ce qu'il dit soit vrai en termes de vérité académique, historiquement vérifiable. Ce ne peut pas être exactement un roman. Pourtant, l'essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais plutôt dans l'expérience que le livre permet de faire. Or cette expérience n'est ni vraie ni fautive. Une expérience est toujours une fiction ; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit.

– *Ce rapport difficile avec la vérité est-il une constante qui accompagne votre recherche et qu'il est possible de reconnaître aussi dans la série de vos œuvres postérieures à *l'Histoire de la folie* ?*

– On pourrait dire la même chose à propos de *Surveiller et Punir*. La recherche s'arrête aux années 1830. Pourtant, dans ce cas également, les lecteurs, critiques ou non, l'ont perçue comme une description de la société actuelle comme société d'enfermement. Je n'ai jamais écrit cela, même s'il est vrai que son écriture a été liée à une certaine expérience de notre modernité. Le livre fait usage de documents vrais, mais de façon qu'à travers eux il soit possible d'effectuer non seulement une constatation de vérité, mais aussi une expérience qui autorise une altération, une transformation du rapport que nous

avons à nous-même et au monde où, jusque-là, nous nous reconnaissons sans problèmes (en un mot, avec notre savoir).

Ainsi ce jeu de la vérité et de la fiction – ou, si vous préférez, de la constatation et de la fabrication – permettra de faire apparaître clairement ce qui nous lie – de façon parfois tout à fait inconsciente – à notre modernité, et en même temps, nous le fera apparaître comme altéré. L'expérience par laquelle nous arrivons à saisir de façon intelligible certains mécanismes (par exemple, l'emprisonnement, la pénalisation, etc.) et la manière dont nous parvenons à nous en détacher en les percevant autrement ne doivent faire qu'une seule et même chose. C'est vraiment le cœur de ce que je fais. Cela a quelles conséquences, ou plutôt quelles implications? La première est que je ne m'appuie pas sur un background théorique continu et systématique; la seconde, qu'il n'y a pas de livre que j'aie écrit sans, au moins en partie, une expérience directe, personnelle. J'ai eu un rapport personnel, complexe à la folie et à l'institution psychiatrique. J'ai eu à la maladie et à la mort aussi un certain rapport. J'ai écrit sur la *Naissance de la clinique* et l'introduction de la mort dans le savoir médical à un moment où ces choses avaient une certaine importance pour moi. Même chose, pour des raisons différentes, pour la prison et la sexualité.

Troisième implication : il ne s'agit pas du tout de transposer dans le savoir des expériences personnelles. Le rapport à l'expérience doit, dans le livre, permettre une transformation, une métamorphose, qui ne soit pas simplement la mienne, mais qui puisse avoir une certaine valeur, un certain caractère accessible pour les autres, que cette expérience puisse être faite par les autres.

Quatrième chose, cette expérience, enfin, doit pouvoir être liée jusqu'à un certain point à une pratique collective, à une façon de penser. C'est ce qui s'est produit, par exemple, avec un mouvement comme celui de l'antipsychiatrie ou le mouvement des détenus en France.

– *Quand vous indiquez ou, comme vous dites, quand vous ouvrez la voie d'une « transformation » susceptible de se rattacher à une « pratique collective », je perçois déjà le tracé d'une méthodologie ou d'un type particulier d'enseignement. Ne croyez-vous pas qu'il en soit ainsi? Et si oui, ne vous semble-t-il pas que vous entrez en contradiction avec une autre exigence que vous avez indiquée, à savoir d'éviter le discours qui prescrit?*

– Je refuse le mot « enseignement ». Un livre systématique qui mettrait en œuvre une méthode généralisable ou qui donnerait la démonstration d'une théorie porterait des enseignements. Mes livres

n'ont pas exactement cette valeur-là. Ce sont plutôt des invitations, des gestes faits en public.

– *Mais une pratique collective ne devra-t-elle pas être rapportée à des valeurs, à des critères, à des comportements qui dépasseraient l'expérience individuelle?*

– Une expérience est quelque chose que l'on fait tout à fait seul, mais que l'on ne peut faire pleinement que dans la mesure où elle échappera à la pure subjectivité et où d'autres pourront, je ne dis pas la reprendre exactement, mais du moins la croiser et la retraverser. Revenons un instant au livre sur les prisons. C'est, en un certain sens, un livre de pure histoire. Mais les gens qui l'ont aimé, ou détesté, l'ont fait parce qu'ils avaient l'impression qu'il était question d'eux-mêmes ou du monde tout à fait contemporain, ou de leurs rapports au monde contemporain, dans les formes où celui-ci est accepté par tous. On sentait que quelque chose d'actuel était remis en question. Et, en effet, je n'ai commencé à écrire ce livre qu'après avoir participé, pendant quelques années, à des groupes de travail, de réflexion sur et de lutte contre les institutions pénales. Un travail complexe, difficile, mené conjointement avec les détenus, les familles, des personnels de surveillance, des magistrats, etc.

Quand le livre est sorti, différents lecteurs – en particulier, des agents de surveillance, des assistantes sociales, etc. – ont donné ce singulier jugement : « Il est paralysant; il se peut qu'il y ait des observations justes, mais, de toute manière, il a assurément des limites, parce qu'il nous bloque, il nous empêche de continuer dans notre activité. » Je réponds que justement cette réaction prouve que le travail a réussi, qu'il a fonctionné comme je le voulais. On le lit, donc, comme une expérience qui change, qui empêche d'être toujours les mêmes, ou d'avoir avec les choses, avec les autres, le même type de rapport que l'on avait avant la lecture. Cela montre que, dans le livre, s'exprime une expérience bien plus étendue que la mienne. Il n'a rien fait d'autre que de s'inscrire dans quelque chose qui était effectivement en cours; dans, pourrions-nous dire, la transformation de l'homme contemporain par rapport à l'idée qu'il a de lui-même. D'autre part, le livre a aussi travaillé pour cette transformation. Il en a été même, pour une petite partie, un agent. Voilà ce qu'est pour moi un livre-expérience par opposition à un livre-vérité et à un livre-démonstration.

– *Je voudrais, à ce point de notre analyse, faire une observation. Vous parlez de vous et de votre recherche comme si celle-ci s'était réalisée presque indépendamment du contexte historique – et culturel avant tout – dans lequel elle a mûri. Vous avez cité Nietzsche, Bataille, Blanchot :*

comment êtes-vous arrivé à eux ? Qu'est-ce que c'était alors qu'un intellectuel en France et quel était le débat théorique dominant à l'époque de votre formation ? Comment en êtes-vous arrivé à la maturation de vos choix et des orientations principales de votre pensée ?

– Nietzsche, Blanchot et Bataille sont les auteurs qui m'ont permis de me libérer de ceux qui ont dominé ma formation universitaire, au début des années 1950 : Hegel et la phénoménologie. Faire de la philosophie, alors, comme du reste aujourd'hui, cela signifiait principalement faire de l'histoire de la philosophie; et celle-ci procédait, délimitée d'un côté par la théorie des systèmes de Hegel et de l'autre par la philosophie du sujet, sous la forme de la phénoménologie et de l'existentialisme. En substance, c'était Hegel qui prévalait. Il s'agissait, en quelque sorte, pour la France d'une découverte récente, après les travaux de Jean Wahl et la leçon d'Hyppolite. C'était un hégélianisme fortement pénétré de phénoménologie et d'existentialisme, centré sur le thème de la conscience malheureuse. Et c'était, au fond, ce que l'Université française pouvait offrir de mieux comme forme de compréhension, la plus vaste possible, du monde contemporain, à peine sorti de la tragédie de la Seconde Guerre mondiale et des grands bouleversements qui l'avaient précédée : la révolution russe, le nazisme, etc. Si l'hégélianisme se présentait comme la façon de penser rationnellement le tragique, vécu par la génération qui nous avait immédiatement précédés, et toujours menaçant, hors de l'Université, c'était Sartre qui était en vogue avec sa philosophie du sujet. Point de rencontre entre la tradition philosophique universitaire et la phénoménologie, Merleau-Ponty développait le discours existentiel dans un domaine particulier comme celui de l'intelligibilité du monde, du réel. C'est dans ce panorama intellectuel qu'ont mûri mes choix : d'une part, ne pas être un historien de la philosophie comme mes professeurs et, d'autre part, chercher quelque chose de totalement différent de l'existentialisme : cela a été la lecture de Bataille et de Blanchot et, à travers eux, de Nietzsche. Qu'est-ce qu'ils ont représenté pour moi ?

D'abord, une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations; remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son retournement en tout autre chose.

– *Une orientation de ce genre était-elle conditionnée uniquement par la critique vis-à-vis du climat philosophique dominant ou naissait-elle, également, d'un raisonnement sur les dimensions de la réalité française,*

telle qu'elle se présentait à la fin de la guerre ? Je pense aux rapports entre la politique et la culture et à la façon même dont les nouvelles générations intellectuelles vivaient et interprétaient la politique.

– Pour moi, la politique a été l'occasion de faire une expérience à la Nietzsche ou à la Bataille. Pour quelqu'un qui avait vingt ans au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, qui n'avait pas été porté par la morale de la guerre, que pouvait bien être la politique quand il s'agissait de choisir entre l'Amérique de Truman et l'U.R.S.S. de Staline ? Entre la vieille S.F.I.O. et la démocratie chrétienne ? Devenir un intellectuel bourgeois, professeur, journaliste, écrivain ou autre dans un monde pareil était intolérable. L'expérience de la guerre nous avait démontré la nécessité et l'urgence d'une société radicalement différente de celle dans laquelle nous vivions. Cette société qui avait permis le nazisme, qui s'était couchée devant lui, et qui était passée en bloc au côté de De Gaulle. Face à tout cela, une grande partie de la jeunesse française avait eu une réaction de dégoût total. On désirait un monde et une société non seulement différents, mais qui auraient été un autre nous-mêmes; on voulait être complètement autre dans un monde complètement autre. Aussi bien l'hégélianisme qui nous était proposé à l'université avec son modèle d'intelligibilité continue de l'histoire n'était-il pas en mesure de nous satisfaire. Ainsi que la phénoménologie et l'existentialisme, qui maintenaient le primat du sujet et sa valeur fondamentale. Alors qu'en revanche le thème nietzschéen de la discontinuité, d'un surhomme qui serait tout autre par rapport à l'homme, puis, chez Bataille, le thème des expériences limites par lesquelles le sujet sort de lui-même, se décompose comme sujet, aux limites de sa propre impossibilité, avaient une valeur essentielle. Ce fut pour moi une sorte d'issue entre l'hégélianisme et l'identité philosophique du sujet.

– *Vous avez parlé du « tragique vécu » de la Seconde Guerre mondiale et de l'impossibilité essentielle à en rendre compte avec les schémas spéculatifs de la tradition philosophique. Cependant pourquoi voulez-vous situer la réflexion de Jean-Paul Sartre dans les limites de cette incapacité ? N'avait-il pas représenté l'existentialisme et n'incarnait-il pas lui aussi, surtout en France, une réaction contre la tradition théorique, une tentative pour remettre en question le statut de l'intellectuel à l'égard de son temps ?*

– Dans une philosophie comme celle de Sartre, le sujet donne sens au monde. Ce point n'était pas remis en question. Le sujet attribue les significations. La question était : peut-on dire que le sujet soit la seule forme d'existence possible ? Ne peut-il y avoir des expériences au cours desquelles le sujet ne soit plus donné, dans ses rapports

constitutifs, dans ce qu'il a d'identique à lui-même? N'y aurait-il donc pas d'expériences dans lesquelles le sujet puisse se dissocier, briser le rapport avec lui-même, perdre son identité? N'est-ce pas cela qui a été l'expérience de Nietzsche avec l'éternel retour?

– *Qui, en dehors des auteurs déjà cités, commentait ou réfléchissait, à l'époque, sur les œuvres de Nietzsche?*

– La découverte de Nietzsche s'est produite hors de l'Université. En raison de l'emploi qu'en avaient fait les nazis, Nietzsche était complètement exclu de l'enseignement. En revanche était très en vogue une lecture continuiste de la pensée philosophique, une attitude à l'égard de la philosophie de l'histoire qui associait, en quelque sorte, hégélianisme et existentialisme. Et, à dire vrai, la culture marxiste partageait aussi cette philosophie de l'histoire.

– *Ce n'est que maintenant que vous faites allusion au marxisme et à la culture marxiste, comme si elle avait été la grande absente. Mais il me semble que l'on ne peut pas dire cela.*

– De la culture marxiste je voudrais parler dans un second temps. Pour l'instant, j'aimerais noter un fait plutôt curieux. L'intérêt pour Nietzsche et Bataille n'était pas une manière de nous éloigner du marxisme ou du communisme. C'était la seule voie d'accès vers ce que nous attendions du communisme. Le rejet du monde dans lequel nous vivions n'était assurément pas satisfait par la philosophie hégélienne. Nous étions à la recherche d'autres voies pour nous conduire vers ce tout autre que nous croyions incarné par le communisme. C'est pourquoi en 1950, sans bien connaître Marx, refusant l'hégélianisme et me sentant mal à l'aise dans l'existentialisme, j'ai pu adhérer au Parti communiste français. Être « communiste nietzschéen », c'était vraiment invivable et, si l'on veut, ridicule. Je le savais bien.

– *Vous avez été inscrit au P.C.F. ; vous êtes arrivé au Parti communiste après un singulier parcours intellectuel. Dans quelle mesure cette expérience a eu une influence sur vous et sur les développements de votre recherche théorique? Quelle a été votre expérience de militant communiste? Comment êtes-vous arrivé à la décision de quitter le Parti?*

– En France, le passage, la rotation des jeunes dans le Parti communiste s'effectue très rapidement. Beaucoup y sont entrés, en sont sortis, sans que cela ait comporté des moments de rupture définitive. Je l'ai quitté après le fameux complot des médecins contre Staline, dans l'hiver 1952, et cela se produisit en raison d'une persistante impression de malaise. Peu de temps avant la mort de Staline s'était répandue la nouvelle selon laquelle un groupe de médecins juifs avaient attenté à sa vie. André Wurmser tint une réunion dans

notre cellule d'étudiants pour expliquer comment se serait déroulé le complot. Bien que nous ne fussions pas convaincus, nous nous efforcâmes de croire.

Cela aussi faisait partie de cette mode désastreuse, cette manière d'être dans le Parti : le fait d'être obligé de soutenir quelque chose qui est le plus contraire à ce qu'on peut croire faisait justement partie de cet exercice de dissolution du moi et de la recherche du tout autre. Staline meurt. Trois mois après, on apprend que le complot des médecins n'avait pas existé. Nous écrivîmes à Wurmser en lui demandant de venir nous expliquer ce qu'il en était. Nous ne reçûmes pas de réponse. Vous me direz : pratique courante, petit incident de parcours... le fait est qu'à partir de ce moment-là j'ai quitté le P.C.F.

– *L'épisode que vous me racontez, je le vois surtout comme la représentation d'un scénario du passé, d'un tragique qui avait lui aussi ses conditions d'apparition : la guerre froide, l'exaspération du stalinisme, un rapport particulier entre idéologie et politique, entre Parti et militants. Dans des situations analogues et peut-être même pires, d'autres ne choisirent pourtant pas la voie du détachement du Parti, mais celle de la lutte et de la critique. Je ne crois pas que votre solution ait été la meilleure.*

– Je sais bien que je fournis des arguments à tous les communistes pour me reprocher d'avoir été un communiste des pires conditions, pour les plus mauvaises raisons erronées, comme un sale petit-bourgeois. Mais je dis ces choses parce qu'elles sont vraies et que je suis sûr de n'avoir pas été tout à fait seul dans cette situation, à y être venu pour de mauvaises raisons, ce côté un peu ridicule de la conversion, de l'ascétisme, de l'autoflagellation qui est l'un des éléments importants de la façon dont beaucoup d'étudiants – encore aujourd'hui, en France – participent à l'activité du Parti communiste. J'ai vu des intellectuels qui, à l'époque de l'affaire Tito, ont abandonné le Parti. Mais j'en connais d'autres qui y sont entrés justement à ce moment-là, et pour cette raison, pour la façon dont tout cela s'était produit. Et, mieux encore, pour répondre en quelque sorte à ceux qui, déçus, avaient rendu leur carte.

– *Une fois cette brève expérience dans le Parti communiste achevée, vous n'avez plus participé à des activités politiques?*

– Non, j'ai terminé mes études. À cette période, je fréquentais beaucoup Louis Althusser qui militait au P.C.F. C'était d'ailleurs un peu sous son influence que j'y étais entré. Et quand je l'ai quitté, il n'y a eu de sa part aucun anathème ; il n'a pas voulu rompre ses rapports avec moi pour autant.

– Vos liens, ou du moins une certaine parenté intellectuelle avec Althusser, ont une origine plus éloignée que celle que l'on connaît généralement. Je veux parler, en particulier, du fait que votre nom a été plusieurs fois associé à celui d'Althusser dans les polémiques sur le structuralisme qui ont dominé la scène du débat théorique dans la France des années soixante. Althusser, marxiste; vous, non; Lévi-Strauss et d'autres, pas davantage; la critique vous a tous plus ou moins regroupés sous le terme de « structuralistes ». Comment l'expliquez-vous? Et quel était le fond commun de vos recherches, s'il y en avait un?

– Il y a un point commun entre tous ceux qui, ces quinze dernières années, ont été appelés « structuralistes » et qui pourtant ne l'étaient pas, à l'exception de Lévi-Strauss, bien entendu : Althusser, Lacan et moi. Quel était, en réalité, ce point de convergence? Une certaine urgence de reposer autrement la question du sujet, de s'affranchir du postulat fondamental que la philosophie française n'avait jamais abandonné, depuis Descartes, renforcé par la phénoménologie. Partant de la psychanalyse, Lacan a mis en lumière le fait que la théorie de l'inconscient n'est pas compatible avec une théorie du sujet (au sens cartésien, mais aussi phénoménologique du terme). Sartre et Politzer avaient refusé la psychanalyse en critiquant justement la théorie de l'inconscient, en la jugeant incompatible avec la philosophie du sujet. Lacan a conclu, lui, qu'il fallait justement abandonner la philosophie du sujet et partir d'une analyse des mécanismes de l'inconscient. La linguistique, les analyses qu'on pouvait faire du langage, Lévi-Strauss donnaient un point d'appui rationnel à cette remise en question; et cela se produisait à partir d'autre chose qu'une expérience, disons littéraire ou spirituelle, comme celles de Blanchot ou de Bataille. Althusser a remis en question la philosophie du sujet, parce que le marxisme français était imprégné d'un peu de phénoménologie et d'un peu d'humanisme, et que la théorie de l'aliénation faisait du sujet humain la base théorique capable de traduire en termes philosophiques les analyses politico-économiques de Marx. Le travail d'Althusser a consisté à reprendre les analyses de Marx, à se demander si se manifestait en elles cette conception de la nature humaine, du sujet, de l'homme aliéné sur laquelle reposaient les positions théoriques de certains marxistes comme, par exemple, Roger Garaudy. On sait que sa réponse a été tout à fait négative.

C'est tout cela qu'on a appelé « structuralisme ». Or le structuralisme ou la méthode structurale au sens strict n'ont servi tout au plus que de point d'appui ou de confirmation de quelque chose de beaucoup plus radical : la remise en question de la théorie du sujet.

– Vous refusez la définition de structuraliste telle une étiquette ina-

déquate. Vous préférez vous référer au thème du « décentrement du sujet » faisant référence surtout à l'idée des expériences limites, selon une ascendance qui, depuis Nietzsche, arrive jusqu'à Georges Bataille. Et pourtant, il est indéniable qu'une grande partie de votre réflexion et que la maturation de votre discours théorique soient advenues grâce à un passage critique à travers les problèmes de l'épistémologie et de la philosophie des sciences.

– C'est vrai, cette histoire des sciences dont j'ai commencé à m'occuper est fort éloignée de ce que j'ai rencontré à propos de Bataille, de Blanchot, de Nietzsche. Mais jusqu'à quel point? Quand j'étais étudiant, l'histoire des sciences, avec ses débats théoriques, s'est trouvée dans une position stratégique.

Tout un côté de la phénoménologie apparaissait bien comme une mise en question de la science, dans son fondement, dans sa rationalité, dans son histoire. Les grands textes de Husserl, de Koyré formaient l'autre volet de la phénoménologie, opposé à la phénoménologie, plus existentielle, du vécu... Sous bien des aspects, l'œuvre de Merleau-Ponty essayait de ressaisir les deux aspects de la phénoménologie.

Mais un discours analogue venait aussi du camp marxiste, dans la mesure où le marxisme, dans les années qui ont suivi la Libération, avait acquis un rôle important, non seulement dans le domaine théorique mais aussi dans la vie quotidienne des jeunes étudiants et intellectuels. Le marxisme, en effet, se proposait comme une science ou, du moins, comme une théorie générale du caractère scientifique des sciences; comme une sorte de tribunal de la raison qui permettrait de distinguer ce qui était de la science de ce qui était de l'idéologie. En somme, un critère général de rationalité de toute forme de savoir. Tout cet amalgame de problèmes et ce champ d'enquêtes poussaient à s'interroger sur la science et sur son histoire. Dans quelle mesure cette histoire pouvait-elle contester ou manifester son fondement absolu en rationalité? C'était la question que l'histoire des sciences posait à la phénoménologie. Et, d'autre part, le marxisme se posait la question suivante : jusqu'à quel point le marxisme peut-il, en reconstruisant une histoire de la société avec ses schémas, rendre compte de l'histoire des sciences, de la naissance et du développement des mathématiques, de la physique théorique, etc. Cet ensemble dense de problèmes que j'ai sommairement décrit – et dans lequel se retrouvaient histoire des sciences, phénoménologie, marxisme – était alors absolument central; c'était une sorte de petite lentille où se refractaient les différents problèmes de l'époque. C'est là que des gens justement comme Louis Althusser, à peine plus âgé que

moi, Desanti, qui ont été mes professeurs, ont été importants pour moi.

– *De quelle façon la problématique qui tournait autour de l'histoire des sciences est-elle intervenue dans votre formation?*

– Paradoxalement, un peu dans le même sens que Nietzsche, Blanchot, Bataille. On se demandait : dans quelle mesure l'histoire d'une science peut-elle mettre en doute sa rationalité, la limiter, y introduire des éléments extérieurs? Quels sont les effets contingents qui pénètrent une science à partir du moment où elle a une histoire, où elle se développe dans une société historiquement déterminée? D'autres questions suivaient celles-ci : peut-on faire une histoire de la science qui soit rationnelle? Peut-on trouver un principe d'intelligibilité qui explique les diverses péripéties et aussi, le cas échéant, des éléments irrationnels qui s'insinuent dans l'histoire des sciences?

Tels étaient schématiquement les problèmes posés tant dans le marxisme que dans la phénoménologie. Pour moi, au contraire, les questions se posaient de façon légèrement différente. C'est là où la lecture de Nietzsche a été pour moi très importante : il ne suffit pas de faire une histoire de la rationalité, mais l'histoire même de la vérité. C'est-à-dire que, au lieu de demander à une science dans quelle mesure son histoire l'a rapprochée de la vérité (ou lui a interdit l'accès à celle-ci), ne faudrait-il pas plutôt se dire que la vérité consiste en un certain rapport que le discours, le savoir entretient avec lui-même, et se demander si ce rapport n'est ou n'a pas lui-même une histoire?

Ce qui m'a paru frappant chez Nietzsche, c'est que, pour lui, une rationalité – celle d'une science, d'une pratique, d'un discours – ne se mesure pas par la vérité que cette science, ce discours, cette pratique peuvent produire. La vérité fait elle-même partie de l'histoire du discours et est comme un effet interne à un discours ou à une pratique.

– *Le discours de Nietzsche sur l'histoire de la vérité et sur les limites de l'homme théorique représente sans aucun doute un changement de plan et de point de vue par rapport à l'horizon épistémologique classique, vu qu'il en annule les prémisses en proclamant la fondamentale « non-vérité du connaître ». Mais j'aimerais savoir : comment êtes-vous parvenu à associer l'analyse de l'origine de la science avec celle des expériences limites ou de l'expérience en tant que transformation?*

– Est-ce qu'au fond une science ne pourrait pas être analysée ou conçue comme une expérience, c'est-à-dire comme un rapport tel que le sujet soit modifié par cette expérience? Autrement dit, ce serait la pratique scientifique qui constituerait à la fois le sujet idéal de la

science et l'objet de la connaissance. Et la racine historique d'une science ne se trouverait-elle pas dans cette genèse réciproque du sujet et de l'objet? Quel effet de vérité se produit de cette façon-là? Il en découlerait qu'il n'y a pas une vérité. Ce qui ne veut dire ni que cette histoire est irrationnelle ni que cette science est illusoire, mais confirme, au contraire, la présence d'une histoire réelle et intelligible, d'une série d'expériences collectives rationnelles qui répondent à un ensemble de règles bien précises, identifiables, au cours desquelles se construit autant le sujet connaissant que l'objet connu.

Il m'a semblé que, pour comprendre ce processus, le mieux était d'étudier les sciences nouvelles, non formalisées, dont la constitution était relativement plus récente et qui étaient plus proches de leurs origines et de leur urgence immédiate – ce type de sciences dont le caractère scientifique apparaissait avec le plus d'incertitude et qui cherchait à comprendre ce qui était le moins susceptible d'entrer dans un champ de rationalité. C'était le cas de la folie. Il s'agissait de comprendre comment, dans le monde occidental, la folie n'avait pu devenir un objet précis d'analyse et d'enquête scientifique qu'à partir du XVIII^e siècle, alors que l'on avait eu auparavant des traités médicaux qui concernaient, en quelques courts chapitres, les « maladies de l'esprit ». On pouvait ainsi vérifier qu'au moment même où prenait corps cet objet folie se construisait également le sujet apte à comprendre la folie. À la construction de l'objet folie correspondait celle d'un sujet raisonnable qui avait la connaissance quant à la folie et qui la comprenait. Dans *l'Histoire de la folie*, j'ai cherché à comprendre cette sorte d'expérience collective, plurielle, définie entre le XVI^e et le XIX^e siècle, marquée par l'interaction entre la naissance d'un homme raisonnable, qui sait reconnaître et connaître la folie, et celle de la folie elle-même en tant qu'objet susceptible d'être compris et déterminé.

– *Ce geste originaire qui marquerait la séparation et la confrontation entre la raison et la déraison, avec les conséquences que vous avez vous-même analysées sur le destin de la culture occidentale, semblerait apparaître comme condition préliminaire, essentielle du développement historique ou du développement de l'histoire de la raison moderne. Cette expérience limite qui ouvre à la possibilité de l'histoire ne vient-elle pas se constituer dans une dimension a-temporelle, à l'extérieur de l'histoire même?*

– Mon travail ne consistait pas en une sorte d'apologie de la folie – cela va de soi ; il ne s'agissait pas non plus d'une histoire irrationnaliste. J'ai voulu, au contraire, indiquer comment cette expérience –

qui a constitué la folie comme objet en même temps que le sujet qui la connaît – ne pouvait être pleinement comprise que si on la rapprochait rigoureusement de certains processus historiques bien connus : la naissance d'une certaine société normalisatrice, liée à des pratiques d'enfermement, en relation avec une situation économique et sociale précise qui correspond à la phase de l'urbanisation, à la naissance du capitalisme, avec l'existence d'une population flottante, dispersée, que les nouvelles exigences de l'économie et de l'État ne pouvaient pas supporter.

J'ai donc essayé de faire une histoire, la plus rationnelle possible, de la constitution d'un savoir, d'un nouveau rapport d'objectivité, de quelque chose qu'on pourrait appeler la « vérité de la folie ».

Cela ne signifie pas, naturellement, que, par l'intermédiaire de ce type de savoir, on soit arrivé à organiser effectivement des critères capables de découvrir la folie dans sa vérité; non, on a plutôt aménagé une expérience, celle de la vérité de la folie, avec la possibilité d'une connaissance effective et d'une élaboration réciproque d'un sujet.

– *Faisons un moment un retour en arrière. Dans la reconstruction de votre formation intellectuelle, et cela en particulier par rapport aux problèmes épistémologiques, vous n'avez jamais cité le nom de Gaston Bachelard. Et pourtant, on a noté, à juste titre je crois, que le matérialisme rationnel de Bachelard, fondé sur la suprématie d'une praxis scientifique susceptible de construire ses propres objets d'analyse, représente d'une certaine manière un arrière-plan des lignes de recherche que vous avez développées. Ne pensez-vous pas qu'il en soit ainsi ?*

– Je n'ai pas été directement l'élève de Bachelard, mais j'ai lu ses livres; dans ses réflexions sur la discontinuité dans l'histoire des sciences et dans l'idée d'un travail de la raison sur elle-même au moment où elle se constitue des objets d'analyse, il y avait toute une série d'éléments dont j'ai tiré profit et que j'ai repris.

Mais, dans le domaine de la philosophie de la science, celui qui a peut-être exercé sur moi la plus forte influence a été Georges Canguilhem, même si c'est venu beaucoup plus tardivement. Il a surtout approfondi les problèmes des sciences de la vie, en cherchant à montrer comment c'était bien l'homme en tant qu'être vivant qui se mettait en question dans cette expérience.

À travers la constitution des sciences de la vie, alors qu'il se constituait un certain savoir, l'homme se modifiait en tant qu'être vivant parce qu'il devenait sujet rationnel et par le fait qu'il pouvait avoir une action sur lui-même, changer ses conditions de vie et sa propre vie; l'homme construisait une biologie qui n'était autre que la réci-

proque d'une inclusion des sciences de la vie dans l'histoire générale de l'espèce humaine. C'est une considération extrêmement importante chez Canguilhem, qui se reconnaît, je crois, une parenté avec Nietzsche. Et voilà comment, malgré le paradoxe, et essentiellement autour de Nietzsche, on retrouve comme parenté une sorte de point de rencontre entre le discours sur les expériences limites, où il s'agissait pour le sujet de se transformer lui-même, et le discours sur la transformation du sujet lui-même par la constitution d'un savoir.

– *Comment s'établit, selon vous, une relation entre les expériences limites, lesquelles précèdent d'une certaine façon la constitution de la raison, et le savoir, lequel définirait, au contraire, la limite historique d'un horizon culturel ?*

– J'emploie le mot « savoir » en établissant une distinction avec « connaissance ». Je vise dans « savoir » un processus par lequel le sujet subit une modification par cela même qu'il connaît, ou plutôt lors du travail qu'il effectue pour connaître. C'est ce qui permet à la fois de modifier le sujet et de construire l'objet. Est connaissance le travail qui permet de multiplier les objets connaissables, de développer leur intelligibilité, de comprendre leur rationalité, mais en maintenant la fixité du sujet qui enquête.

Avec l'idée d'archéologie, il s'agit précisément de ressaisir la constitution d'une connaissance, c'est-à-dire d'un rapport entre un sujet fixe et un domaine d'objets, dans ses racines historiques, dans ce mouvement du savoir qui la rend possible. Tout ce dont je me suis occupé jusqu'à aujourd'hui concerne, au fond, la façon dont, dans les sociétés occidentales, les hommes ont réalisé ces expériences, sans doute fondamentales, qui consistent à s'engager dans un processus de connaissance d'un domaine d'objets, alors qu'en même temps ils se constituent eux-mêmes comme des sujets ayant un statut fixe et déterminé. Par exemple, connaître la folie en se constituant comme sujet raisonnable; connaître la maladie en se constituant comme sujet vivant; ou l'économie, en se constituant comme sujet travaillant; ou l'individu se connaissant dans un certain rapport à la loi... Ainsi y a-t-il toujours cet engagement de soi-même à l'intérieur de son propre savoir. Je me suis efforcé, en particulier, de comprendre comment l'homme avait transformé en objets de connaissance certaines de ces expériences limites : la folie, la mort, le crime. C'est là où on retrouve des thèmes de Georges Bataille, mais repris dans une histoire collective qui est celle de l'Occident et de son savoir. Il s'agit toujours d'expérience limite et d'histoire de la vérité.

Je suis emprisonné, enfermé dans cet enchevêtrement de problèmes. Ce que je dis n'a pas de valeur objective, mais peut servir

peut-être à éclairer les problèmes que j'ai essayé de poser et la succession des choses.

– Une dernière observation sur les composantes culturelles de votre formation intellectuelle : je veux parler de l'anthropologie phénoménologique et de la tentative pour associer phénoménologie et psychanalyse. L'un de vos premiers écrits, en 1954, est une introduction à *Traum und Existenz* * de Binswanger, dans laquelle vous reprenez une idée du rêve ou de l'imaginaire comme espace originel constitutif de l'homme...

– La lecture de ce que l'on a appelé « analyse existentielle » ou « psychiatrie phénoménologique » a été importante pour moi à l'époque où je travaillais dans les hôpitaux psychiatriques et où je cherchais quelque chose de différent des grilles traditionnelles du regard psychiatrique, un contrepoids. Assurément, ces superbes descriptions de la folie comme expériences fondamentales uniques, incomparables furent importantes. Je crois d'ailleurs que Laing a été lui aussi impressionné par tout cela : il a lui aussi pendant longtemps pris l'analyse existentielle comme référence (lui d'une façon plus sartrienne et moi plus heideggerienne). Mais nous n'en sommes pas restés là. Laing a développé un travail colossal lié à sa fonction de médecin : il a été, avec Cooper, le véritable fondateur de l'antipsychiatrie, alors que moi je n'ai fait qu'une analyse historique critique. Mais l'analyse existentielle nous a servi à délimiter et à mieux cerner ce qu'il pouvait y avoir de lourd et d'oppressant dans le regard et le savoir psychiatrique académique.

– Dans quelle mesure, en revanche, avez-vous accepté et assimilé l'enseignement de Lacan ?

– Il est certain que ce que j'ai pu saisir de ses œuvres a certainement joué pour moi. Mais je ne l'ai pas suivi d'assez près pour être réellement imprégné de son enseignement. J'ai lu certains de ses livres ; mais on sait que, pour bien comprendre Lacan, il faut non seulement le lire mais aussi écouter son enseignement public, participer à ses séminaires et même, éventuellement, suivre une analyse. Je n'ai rien fait de tout cela. À partir de 1955, quand Lacan livrait la partie essentielle de son enseignement, moi j'étais déjà à l'étranger...

– Avez-vous beaucoup vécu hors de France ?

– Oui, plusieurs années. J'ai travaillé à l'étranger comme assistant, lecteur dans les universités d'Uppsala, de Varsovie, de Hambourg. C'était précisément pendant la guerre d'Algérie. Je l'ai vécue un peu comme un étranger. Et, parce que j'observais les faits comme

* Voir *supra* n° 1.

un étranger, il m'a été plus facile d'en saisir l'absurdité et de bien voir quelle serait l'issue nécessaire de cette guerre. Évidemment j'étais contre le conflit. Mais étant à l'étranger et ne vivant pas directement ce qui se passait dans mon pays, si la clarté ne m'était pas difficile, je n'ai pas eu à faire preuve de beaucoup de courage, je n'ai pas participé en personne à l'une des expériences décisives de la France moderne.

Quand je suis rentré, je venais de terminer la rédaction de *l'Histoire de la folie*, qui faisait, d'une certaine manière, écho à l'expérience directe de ce que j'avais vécu ces années-là. Je veux parler de l'expérience de la société suédoise, société surmédicalisée, protégée, où tous les dangers sociaux étaient, en quelque sorte, amoindris par des mécanismes subtils et savants ; et de celle de la société polonaise, où les mécanismes d'enfermement étaient d'un tout autre type... Ces deux types de société vont devenir dans les années qui suivront une espèce de hantise de la société occidentale. Mais elles étaient abstraites dans une France toute prise par le climat de la guerre et par les problèmes que posait la fin d'une époque, celle de la colonisation. Fruit, elle aussi, de ce singulier détachement par rapport à la réalité française, *l'Histoire de la folie* fut accueillie favorablement et immédiatement par Blanchot, Klossowski, Barthes. Parmi les médecins et les psychiatres, des réactions diverses : un certain intérêt de la part de quelques-uns, d'orientation libérale ou marxiste, comme Bonnafé, un rejet total, par contre, de la part d'autres, plus conservateurs. Mais, dans l'ensemble, comme je vous l'ai déjà dit, mon travail fut laissé pour compte : indifférence, silence du côté des intellectuels.

– Quelles furent vos réactions face à cette attitude ? Peu de temps après, *l'Histoire de la folie* était reconnue même par ceux qui n'en partageaient pas les thèses comme une œuvre de premier plan. Comment expliquez-vous alors cette quasi-indifférence initiale ?

– Je vous avoue que je fus quelque peu surpris ; mais j'avais tort. Le milieu intellectuel français venait de traverser des expériences d'un autre ordre. Dominaient des débats sur le marxisme, la science et l'idéologie. Je crois que l'indisponibilité à accueillir *l'Histoire de la folie* s'explique de la façon suivante : premièrement, c'était un travail d'enquête historique, et, à l'époque, l'attention se portait avant tout vers la théorie, le débat théorique ; deuxièmement, un domaine comme celui de la médecine mentale, psychiatrique était considéré comme marginal par rapport à la complexité du débat en cours ; et puis la folie et les fous ne représentaient-ils pas, après tout, quelque chose qui se situait aux confins de la société, une sorte de marge ? Ce furent là, je crois, plus ou moins les raisons du désintérêt de ceux qui prétendaient se tenir à hauteur d'une préoccupation politique. J'ai été

surpris : je pensais qu'il y avait dans ce livre des choses qui auraient dû justement intéresser, puisque j'essayais de voir comment se formait un discours à prétention scientifique, la psychiatrie, à partir de situations historiques. J'avais quand même essayé de faire une histoire de la psychiatrie à partir des mutations qui étaient intervenues dans les modes de production et qui avaient affecté la population de telle sorte que s'étaient posés des problèmes de paupérisation, mais aussi des différences entre les diverses catégories de pauvres, de malades et de fous. J'étais convaincu que tout cela pouvait intéresser les marxistes. Et ce fut le silence total.

– *Qu'est-ce qui, selon vous, a suscité le regain d'intérêt pour votre texte en déchaînant même, comme nous le savons, de fortes polémiques ?*

– On peut probablement retracer une histoire rétrospective de cela. Les réactions et les attitudes se sont modifiées ou radicalisées, lorsque les événements de 1968 ont commencé à se dessiner, puis à se produire. Ces problèmes de folie, d'enfermement, de processus de normalisation dans une société sont devenus la tarte à la crème, notamment dans les milieux d'extrême gauche. Ceux qui pensaient devoir prendre leurs distances par rapport à ce qui était en gestation prirent mon livre pour cible, indiquant combien il était idéaliste, comment il ne saisissait pas l'essentiel des problèmes. C'est ainsi que huit ans après sa parution, l'Évolution psychiatrique – un groupe de psychiatres très important en France – décida de consacrer tout un congrès à Toulouse pour « excommunier » l'*Histoire de la folie*. Même Bonnafé, psychiatre marxiste, qui était l'un de ceux qui avaient accueilli avec intérêt mon livre à sa sortie, le condamna en 1968 comme livre idéologique. C'est dans cette convergence de polémiques et dans le regain d'intérêt pour certains sujets que l'*Histoire de la folie* a pris une espèce d'actualité.

– *Quels effets produisit dans les milieux psychiatriques la réactualisation de votre discours ? Dans ces années-là, tout un mouvement de contestation de la psychiatrie traditionnelle commença à s'amplifier, mettant en difficulté tout un système d'équilibres culturels solides.*

– Il y avait eu un peu avant la guerre, et surtout après la guerre, tout un mouvement de remise en question de la pratique psychiatrique, mouvement né chez les psychiatres eux-mêmes. Ces jeunes psychiatres, après 1945, s'étaient lancés dans des analyses, des réflexions, des projets tels que ce qui avait été appelé « anti-psychiatrie » aurait probablement pu naître en France au début des années cinquante. Si cela ne se produisit pas, c'est, selon moi, pour les raisons suivantes : d'une part, beaucoup de ces psychiatres étaient très

proches du marxisme s'ils n'étaient pas marxistes, et, pour ce motif, ils furent amenés à concentrer leur attention sur ce qui se passait en U.R.S.S. et de là à Pavlov et à la réflexologie, à une psychiatrie matérialiste et à tout un ensemble de problèmes théoriques et scientifiques qui ne pouvait évidemment pas les mener bien loin. L'un d'eux au moins effectua un voyage d'étude en U.R.S.S. dans les années 1954-1955. Mais je n'ai pas connaissance qu'il ait, par la suite, parlé de cette expérience ou écrit à ce sujet. Aussi je pense, et je le dis sans agressivité, que le climat marxiste les a progressivement conduits à une impasse. D'autre part, je crois que très vite beaucoup ont été amenés, à cause du statut des psychiatres, qui sont des fonctionnaires pour la plupart d'entre eux, à mettre en question la psychiatrie en termes de défense syndicale. Ainsi, ces personnes, qui, par leurs capacités, leurs intérêts et leur ouverture sur tant de choses, auraient pu poser les problèmes de la psychiatrie, ont été conduites à des impasses. Face à l'explosion de l'antipsychiatrie dans les années soixante, il y eut, de leur part, une attitude de rejet de plus en plus marquée qui prit même une tournure agressive. C'est à ce moment-là que mon livre a été mis à l'index comme s'il avait été l'évangile du diable. Je sais que, dans certains milieux, on parle encore de l'*Histoire de la folie* avec un incroyable dégoût.

– *En repensant aux polémiques suscitées par vos écrits, je voudrais à présent réévoquer celles qui ont fait suite, dans les années soixante, au débat enflammé sur le structuralisme. Il y eut à cette époque une discussion tendue au cours de laquelle de durs propos ne vous furent pas épargnés, par exemple de la part de Sartre. Mais je vais vous rappeler d'autres jugements sur votre pensée : Garaudy parla de « structuralisme abstrait » ; Jean Piaget de « structuralisme sans structures » ; Michel Dufrenne de « néopositivisme » ; Henri Lefebvre de « néoéléatisme » ; Sylvie Le Bon de « positivisme désespéré » ; Michel Amiot de « relativisme culturel » ou de « scepticisme historicisant », etc. Un ensemble d'observations et un croisement de langages différents, même opposés, qui convergèrent dans la critique de vos thèses, approximativement après la publication des Mots et les Choses. Mais le climat ainsi surchauffé de la culture française dépendait très probablement de la polémique, plus vaste, à l'égard du structuralisme. Comment appréciez-vous aujourd'hui ces jugements et, de façon plus générale, le sens de cette polémique ?*

– Cette histoire du structuralisme est difficile à démêler, mais il serait fort intéressant d'y arriver. Laissons pour l'instant de côté toute une série d'exaspérations polémiques avec tout ce qu'elles peuvent comporter de théâtral et parfois même de grotesque dans leurs formulations. Parmi elles, je placerai, au sommet, la phrase la plus

connue de Sartre à mon égard, celle qui me désignait comme « le dernier rempart idéologique de la bourgeoisie ». Pauvre bourgeoisie, si elle n'avait eu que moi comme rempart, il y a longtemps qu'elle aurait perdu le pouvoir!

Il faut pourtant se demander ce qu'il y a eu dans l'histoire du structuralisme qui a pu exaspérer les passions. Je tiens les gens comme moyennement raisonnables, aussi, lorsqu'ils perdent le contrôle de ce qu'ils disent, il doit y avoir quelque chose d'important. Je suis arrivé à formuler une série d'hypothèses. Partons tout d'abord d'une observation. Au milieu des années soixante ont été appelés « structuralistes » des gens qui avaient effectué des recherches complètement différentes les unes des autres, mais qui présentaient un point commun : ils essayaient de mettre un terme, de contourner une forme de philosophie, de réflexion et d'analyses centrées essentiellement sur l'affirmation du primat du sujet. Cela allait du marxisme, hanté alors par la notion d'aliénation, à l'existentialisme phénoménologique, centré sur l'expérience vécue, à ces tendances de la psychologie qui, au nom de l'expérience de son adéquation à l'homme – disons l'expérience de soi – refusaient l'inconscient. Il est vrai qu'il y avait ce point commun. Cela a pu susciter des exaspérations.

Mais je pense que, derrière cette bagarre, il y avait tout de même quelque chose de plus profond, une histoire sur laquelle, alors, on réfléchissait peu. C'est que le structuralisme en tant que tel n'avait évidemment pas été découvert par les structuralistes des années soixante et se présentait encore moins comme une invention française. Sa véritable origine se trouve dans toute une série de recherches qui se sont développées en U.R.S.S. et en Europe centrale autour des années vingt. Cette grande expansion culturelle, dans les domaines de la linguistique, de la mythologie, du folklore, etc., qui avait précédé la révolution russe de 1917 et avait, en quelque sorte, coïncidé avec elle, s'était trouvée déviée et même supprimée par le rouleau compresseur stalinien. Par la suite, la culture structuraliste avait fini par circuler en France, par l'intermédiaire de réseaux plus ou moins souterrains et de toute manière peu connus : songez à la phonologie de Troubetzkoï, à l'influence de Propp sur Dumézil et sur Lévi-Strauss, etc. Il me semble donc que, dans l'agressivité avec laquelle, par exemple, certains marxistes français s'opposaient aux structuralistes des années soixante était présent comme un savoir historique que nous ne connaissions pas : le structuralisme avait été la grande victime culturelle du stalinisme, une possibilité devant laquelle le marxisme n'avait pas su quoi faire.

– *Je dirais que vous privilégiez, en le qualifiant de victime, un certain courant culturel. Le « rouleau compresseur stalinien », comme vous dites, ne dévia pas seulement le structuralisme, mais également toute une série de tendances et d'expressions culturelles et idéologiques auxquelles la révolution d'Octobre avait donné une impulsion. Je ne crois pas que l'on puisse établir des distinctions nettes. Même le marxisme, par exemple, a été réduit à un corps doctrinaire au détriment de sa flexibilité critique, de ses ouvertures...*

– Il faut pourtant expliquer ce fait curieux : comment un phénomène au fond aussi particulier que le structuralisme a-t-il pu exciter autant les passions dans les années soixante? Et pourquoi a-t-on voulu définir comme structuralistes un groupe d'intellectuels qui ne l'étaient pas ou qui, du moins, refusaient cette étiquette? Je reste convaincu que, pour trouver une réponse satisfaisante, il faut déplacer le centre de gravité de l'analyse. Au fond, le problème du structuralisme en Europe n'a été rien d'autre que le contrecoup de problèmes beaucoup plus importants qui se posaient dans les pays de l'Est. Il faut avant tout tenir compte des efforts réalisés à l'époque de la déstalinisation par beaucoup d'intellectuels – soviétiques, tchécoslovaques, etc. – pour acquérir une autonomie par rapport au pouvoir politique et se libérer des idéologies officielles. Dans cette optique, ils avaient à leur disposition justement cette sorte de tradition occulte, celle des années vingt dont je vous ai parlé qui avait une double valeur : d'une part, il s'agissait de l'une des grandes formes d'innovation que l'Est était en mesure de proposer à la culture occidentale (formalisme, structuralisme, etc.); d'autre part, cette culture était liée, directement ou indirectement, à la révolution d'Octobre et ses principaux représentants s'y étaient reconnus. Le cadre devient plus clair : au moment de la déstalinisation, les intellectuels avaient essayé de récupérer leur autonomie en renouant les fils de cette tradition, culturellement prestigieuse, qui, d'un point de vue politique, ne pouvait pas être traitée de réactionnaire et d'occidentale. Elle était révolutionnaire et orientale. D'où l'intention de réactiver, de remettre en circulation ces tendances dans la pensée et dans l'art. Je crois que les autorités soviétiques ont parfaitement senti le danger et n'ont pas voulu courir le risque d'une confrontation ouverte, sur laquelle, en revanche, de nombreuses forces intellectuelles misaient.

Il me semble que ce qui s'est produit en France a été un peu le contrecoup aveugle et involontaire de tout cela. Les milieux plus ou moins marxistes, soit communistes, soit influencés par le marxisme, doivent avoir eu le pressentiment que, dans le structuralisme, tel qu'il était pratiqué en France, il y avait quelque chose qui sonnait un

peu comme le glas de la culture marxiste traditionnelle. Une culture de gauche, non marxiste, était sur le point de naître. D'où l'origine de certaines réactions qui ont aussitôt cherché à accuser ces recherches, taxées immédiatement de technocratie, d'idéalisme. Le jugement des *Temps modernes* était tout à fait semblable à celui des derniers staliniens ou à ceux qui furent avancés pendant la période de Khrouchtchev sur le formalisme et le structuralisme.

– *Je crois que là encore vous allez un peu loin dans la mesure où une analogie de jugement n'est pas encore une convergence de position culturelle et encore moins politique...*

– Je veux vous raconter deux anecdotes. Je ne suis pas tout à fait sûr de l'authenticité de la première, qui m'a été racontée en 1974-1975 par un émigré tchécoslovaque. L'un des plus grands philosophes occidentaux fut invité à Prague à la fin de 1966 ou au début de 1967 pour faire une conférence. Les Tchèques l'attendaient comme le messie : il s'agissait du premier grand intellectuel non communiste invité pendant cette période d'intense effervescence culturelle et sociale qui précédait l'éclosion du printemps tchécoslovaque. On attendait de lui qu'il parle de ce qui, dans l'Europe occidentale, était en désaccord avec la culture marxiste traditionnelle. Or ce philosophe s'en est pris, dès le début de sa conférence, à ces groupes d'intellectuels, les structuralistes, qui devaient être au service du grand capital et qui essayaient de s'opposer à la grande tradition idéologique marxiste. En parlant ainsi, il pensait probablement faire plaisir aux Tchèques, en leur proposant une sorte de marxisme œcuménique. En réalité, il savait ce que les intellectuels de ce pays essayaient de faire. En même temps, il fournissait une arme exceptionnelle aux autorités tchécoslovaques, en leur permettant de lancer une attaque contre le structuralisme, jugé idéologie réactionnaire et bourgeoise même par un philosophe qui n'était pas communiste. Comme vous le voyez, une grosse déception.

J'en viens maintenant à la seconde anecdote. J'en ai été moi-même l'acteur en 1967, quand on me proposa de tenir une série de conférences en Hongrie. J'avais proposé de traiter les thèmes du débat en cours en Occident sur le structuralisme. Tous les sujets furent acceptés. Toutes les conférences eurent lieu au théâtre de l'université. Cependant, quand vint le moment où j'aurais dû parler du structuralisme, on m'avisait qu'à cette occasion la conférence se tiendrait dans le bureau du recteur : c'était un sujet si pointu que, me dit-on, il ne suscitait pas beaucoup d'intérêt. Je savais que c'était un mensonge. J'en ai parlé avec mon jeune interprète, qui m'a répondu : « Il y a trois choses dont nous ne pouvons pas parler à l'Université : le nazisme, le

régime Horthy et le structuralisme. » J'ai été déconcerté. Cela m'a fait comprendre que le problème du structuralisme était un problème de l'Est et que les discussions enflammées et confuses qui ont eu lieu en France sur ce thème n'étaient que le contrecoup, bien sûr mal compris par tous, d'une lutte bien plus sérieuse et plus dure menée dans les pays de l'Est.

– *En quel sens parlez-vous de contrecoup ? Le débat théorique qui se tenait en France n'avait-il pas sa propre originalité, qui dépassait la question du structuralisme ?*

– Tout cela permet de mieux comprendre l'intensité et la nature du débat qui se déroulait en Occident autour du structuralisme. Plusieurs questions importantes étaient agitées : une certaine façon de poser les problèmes théoriques, qui n'étaient plus centrés sur le sujet ; des analyses qui, bien que tout à fait rationnelles, n'étaient pas marxistes. C'était la naissance d'un type de réflexion théorique qui se détachait de la grande obédience marxiste. Les valeurs et la lutte qui se passaient à l'Est étaient transposées sur ce qui se produisait à l'Ouest.

– *Je ne saisis pas bien le sens de cette transposition. Le regain d'intérêt pour la méthode structurale et pour sa tradition dans les pays de l'Est avait bien peu à voir avec la ligne de l'antihumanisme théorique dont les structuralistes français étaient l'expression...*

– Ce qui se passait à l'Est et à l'Ouest était du même type. L'enjeu était celui-ci : dans quelle mesure peut-on constituer des formes de réflexion et d'analyse qui ne soient pas irrationalistes, qui ne soient pas de droite et qui ne soient pas pourtant insérées à l'intérieur du dogme marxiste ? C'est cette problématique qui a été dénoncée par ceux qui la redoutaient, avec le terme global, assimilateur et confusionniste de « structuralisme ». Et pourquoi ce mot est-il apparu ? Parce que le débat sur le structuralisme était, lui, central en U.R.S.S. et dans les pays de l'Est. Là-bas comme ici, il s'agissait de savoir dans quelle mesure il était possible de constituer une recherche théorique rationnelle, scientifique, hors des lois et du dogmatisme du matérialisme dialectique.

C'est cela qui se passait à l'Est comme à l'Ouest. Avec pourtant cette différence qu'à l'Ouest il ne s'agissait pas du structuralisme au sens strict, alors que, dans les pays de l'Est, c'était précisément le structuralisme qu'on a caché et qu'on continue à cacher. Voilà qui explique mieux certains anathèmes...

– *Mais, curieusement, Louis Althusser fut lui aussi l'objet de ces anathèmes, alors que sa recherche s'identifiait pleinement au marxisme*

et se voulait même sa plus fidèle interprétation. Ainsi Althusser fut lui aussi placé parmi les structuralistes. Comment expliquez-vous alors qu'une œuvre marxiste comme Lire le capital et votre livre Les Mots et les Choses, publié au milieu des années soixante et d'orientation si différente devinrent les cibles d'une même polémique antistrukturaliste?

— Je ne saurais exactement vous le dire pour Althusser. En ce qui me concerne, je crois qu'au fond on voulait me faire payer pour l'*Histoire de la folie* en attaquant à sa place l'autre livre, *Les Mots et les Choses*. L'*Histoire de la folie* avait introduit un certain malaise : ce livre déplaçait l'attention de domaines nobles vers des domaines mineurs ; au lieu de parler de Marx, il analysait ces petites choses que sont les pratiques asilaires. Le scandale qui aurait dû éclater auparavant s'est produit à la sortie des *Mots et les Choses* en 1966 : on en parla comme d'un texte purement formel, abstrait. Des choses que l'on n'avait pas pu dire à propos de mon premier travail sur la folie. Si on avait fait vraiment attention à l'*Histoire de la folie* et à la *Naissance de la clinique*, qui l'a suivi, on se serait aperçu que *Les Mots et les Choses* ne représentait pas du tout, pour moi, un livre total. Le livre se plaçait dans une certaine dimension pour répondre à un certain nombre de questions. Je n'y avais mis ni toute ma méthode ni toutes mes préoccupations. D'ailleurs, à la fin du livre, je ne cesse de réaffirmer qu'il s'agit d'une analyse conduite au niveau des transformations du savoir et de la connaissance et qu'il y a désormais tout un travail de causalité et d'explication en profondeur qu'il va falloir mener. Si mes critiques avaient lu mes précédents travaux, ou s'ils n'avaient pas voulu les oublier, ils auraient dû reconnaître que j'y avançais déjà certaines de ces explications. C'est une habitude bien enracinée, au moins en France ; on lit un livre comme s'il était une sorte d'absolu ; chaque livre doit tenir tout seul, alors que je n'écris mes livres qu'en série : le premier laisse ouverts des problèmes sur lesquels le deuxième prend appui et en sollicite un troisième ; sans qu'il y ait entre eux une continuité linéaire. Ils se croisent, ils se recourent.

— *Ainsi, vous rattachiez un livre de méthode comme Les Mots et les Choses à des livres d'exploration comme ceux sur la folie et sur la clinique ? Quels problèmes vous poussèrent à effectuer le passage vers une reconnaissance plus systématique, d'où vous avez ensuite extrait la notion d'épistémie ou d'ensemble de règles qui régissent les pratiques discursives dans une culture donnée ou dans une époque historique ?*

— Avec *Les Mots et les Choses*, j'ai développé une analyse des procédures de classifications, de mise en tableaux, de coordination dans

l'ordre du savoir expérimental. Un problème que j'avais justement signalé, au moment où je l'avais rencontré, quand je travaillais à la *Naissance de la clinique* et qui portait sur les problèmes de la biologie, de la médecine et des sciences naturelles. Mais le problème de la médecine classificatoire, je l'avais déjà rencontré en travaillant à l'*Histoire de la folie*, vu qu'une méthodologie analogue avait commencé à être appliquée dans le domaine des maladies mentales. Tout cela se renvoyait un peu comme un pion sur un échiquier, qu'on pousse de case en case, parfois avec des zigzags, parfois en sautant, mais toujours sur le même échiquier ; c'est pourquoi je me suis décidé à systématiser dans un texte le cadre complexe qui était apparu pendant mes recherches. Naquit ainsi *Les Mots et les Choses* : un livre très technique, qui s'adressait surtout à des techniciens de l'histoire des sciences. Je l'avais écrit après des discussions avec Georges Canguilhem et j'entendais m'y adresser essentiellement à des chercheurs. Mais, à vrai dire, ce n'était pas là les problèmes qui me passionnaient le plus. Je vous ai déjà parlé des expériences limites : voilà le thème qui me fascinait véritablement. Folie, mort, sexualité, crime sont pour moi des choses plus intenses. En revanche, *Les Mots et les Choses*, c'était pour moi une sorte d'exercice formel.

— *Vous ne voudrez quand même pas me faire croire que Les Mots et les Choses n'a eu aucune importance pour vous : dans ce texte, vous avez fait un pas considérable dans l'ordre de votre pensée. Le champ d'enquête n'était plus l'expérience originnaire de la folie, mais les critères et l'organisation de la culture et de l'histoire...*

— Je ne dis pas cela pour me détacher des résultats auxquels je suis parvenu dans ce travail. Mais *Les Mots et les Choses* n'est pas mon vrai livre : c'est un livre marginal par rapport à l'espèce de passion qui est à l'œuvre, qui sous-tend les autres. Mais, très curieusement, *Les Mots et les Choses* est le livre qui a connu le plus grand succès auprès du public. La critique a été, à quelques exceptions près, d'une violence incroyable, et les gens l'ont acheté plus qu'aucun de mes autres livres, alors que c'est le plus difficile. Je dis cela pour marquer ce jeu malsain entre la consommation du livre théorique et la critique de ces livres dans les revues intellectuelles françaises, caractéristique des années soixante.

Dans ce livre, j'ai voulu comparer trois pratiques scientifiques. Par pratique scientifique, j'entends une certaine façon de régler et de construire des discours qui définissent un domaine particulier d'objets et déterminent en même temps la place du sujet idéal qui doit et peut connaître ces objets. J'avais trouvé assez singulier que trois domaines distincts, sans rapport pratique les uns avec les autres

– histoire naturelle, grammaire et économie politique –, se fussent constitués, quant à leurs règles, plus ou moins à la même période, au milieu du XVII^e siècle, et eussent subi, à la fin du XVIII^e, le même type de transformation. C'était un travail de pure comparaison entre des pratiques hétérogènes. N'avait donc pas à intervenir, par exemple, la caractérisation du rapport qui pouvait exister entre la naissance de l'analyse de la richesse et le développement du capitalisme. Le problème n'était pas de savoir comment était née l'économie politique, mais de trouver des points communs existant entre diverses pratiques discursives : une analyse comparative des procédures internes au discours scientifique. C'était un problème auquel on s'intéressait peu à cette époque, en dehors de quelques historiens des sciences. La question qui était et demeure toujours dominante était en gros : comment un type de savoir à prétention scientifique peut-il naître d'une pratique réelle ? C'est toujours un problème actuel, les autres paraissent accessoires.

– *C'est ce problème dominant de la constitution d'un savoir à partir d'une pratique sociale qui est pourtant resté dans l'ombre, dans Les Mots et les Choses. Parmi les dards les plus acérés de la critique à l'égard du livre, il y eut, me semble-t-il, l'accusation de formalisme structural, ou de réduction du problème de l'histoire et de la société à une série de discontinuités et de ruptures inhérentes à la structure du connaître.*

– À ceux qui me reprocheront de ne pas avoir traité ce problème ou de ne pas l'avoir affronté, je réponds que j'ai écrit *l'Histoire de la folie* pour que l'on sache que je ne l'ignore pas. Si je n'en ai pas parlé dans *Les Mots et les Choses*, c'est que j'ai choisi de traiter d'autre chose. On peut discuter de la légitimité des comparaisons que j'ai faites entre les différentes pratiques discursives, mais en gardant à l'esprit que ce que j'ai fait visait à faire apparaître un certain nombre de problèmes.

– *Dans Les Mots et les Choses, vous réduisiez le marxisme à un épisode en définitive interne à l'épistémologie du XIX^e siècle. Chez Marx, il n'y aurait pas eu rupture épistémologique par rapport à tout un horizon culturel. Cette sous-évaluation de la pensée de Marx et de sa portée révolutionnaire provoqua de virulentes réactions critiques...*

– Sur ce point, il y eut, en effet, une violente dispute : ce fut comme une blessure. En un temps où il est devenu tellement de mode de jeter Marx parmi les pires responsables des goulags, je pourrais revendiquer d'avoir été l'un des premiers à le dire. Mais ce n'est pas vrai : j'ai limité mon analyse à l'économie politique de Marx. Je

n'ai jamais parlé du marxisme, et, si j'ai employé le terme, c'était pour désigner la théorie de l'économie politique. À dire vrai, je ne considère pas avoir dit une grosse bêtise en soutenant que l'économie marxiste – par ses concepts fondamentaux et par les règles générales de son discours – appartient à un type de formation discursive qui s'est définie à peu près à l'époque de Ricardo. De toute manière, Marx lui-même a dit que son économie politique était débitrice, dans ses principes fondamentaux, de Ricardo.

– *Quelle était la finalité de cette référence, même marginale, au marxisme ? Ne vous semble-t-il pas que ce soit là une manière un peu trop expéditive de définir le jugement sur le marxisme dans les limites d'une réflexion collatérale d'une dizaine de pages tout au plus ?*

– Je voulais réagir contre une certaine exaltation hagiographique de l'économie politique marxiste due à la fortune historique du marxisme comme idéologue politique, née au XIX^e siècle, et qui a eu ses effets au XX^e siècle. Mais le discours économique de Marx relève des règles de formation des discours scientifiques propres au XIX^e siècle. Il n'est pas monstrueux de dire cela. Il est curieux que les gens ne l'aient pas toléré. Il y avait le refus absolu de la part des marxistes traditionnels d'accepter qu'on dise quoi que ce soit qui puisse ne pas donner à Marx la place fondamentale. Mais ce ne sont pas eux qui, à l'époque, ont été les plus agressifs ; je pense même que les marxistes qui étaient le plus intéressés par les questions de théorie économique ne furent pas tellement scandalisés par ce que j'affirmais. Ceux qui furent vraiment choqués furent ces néomarxistes qui étaient en train de se former et le faisaient généralement contre les intellectuels traditionnels du Parti communiste français. Entendons ceux qui allaient devenir les marxistes-léninistes ou mêmes les maoïstes des années post-68. Pour eux, Marx était l'objet d'une bataille théorique très importante, dirigée bien sûr contre l'idéologie bourgeoise, mais aussi contre le Parti communiste, auquel on reprochait son inertie théorique et de ne savoir transmettre rien d'autre que des dogmes.

Ce fut dans toute cette génération de marxistes anti-P.C.F., chez qui prévalaient l'exaltation et l'évaluation de Marx comme seuil de scientificité absolue à partir duquel une histoire du monde avait changé. Ceux-là ne me pardonnèrent pas et m'envoyèrent des lettres d'injures...

– *Quand vous parlez des marxistes-léninistes ou des maoïstes, à qui pensez-vous en particulier ?*

– Ceux qui, après Mai 68, ont tenu des discours hyper-marxistes, qui ont fait qu'en France le mouvement de Mai a diffusé un vocabu-

laire emprunté à Marx, comme on n'en avait jamais entendu auparavant, et qui allaient tout abandonner au bout de quelques années. Autrement dit, les événements de Mai 68 ont été précédés d'une exaltation démesurée pour Marx, d'une hyper-marxisation généralisée, pour laquelle ce que j'avais écrit n'était pas tolérable, bien que limité à une constatation bien circonscrite : c'est une économie politique de type ricardien.

– Toutefois, cette attitude de rejet me semble être la dernière dans l'ordre d'apparition par rapport à celles qui ont été énumérées : le thème du structuralisme, les résistances d'une certaine tradition marxiste, décentrement à l'égard de la philosophie du sujet...

– Et aussi, si vous voulez, le fait qu'au fond on ne pouvait pas prendre trop au sérieux quelqu'un qui s'occupait, d'un côté, de la folie et reconstruisait, de l'autre, une histoire des sciences d'une façon aussi bizarre, si particulière par rapport aux problèmes que l'on reconnaissait comme valables et importants. La convergence de cet ensemble de raisons provoqua l'anathème, la grande excommunication des *Mots et les Choses* de la part de tout le monde : *Les Temps modernes*, *Esprit*, *Le Nouvel Observateur*, de la droite, de la gauche, du centre. De tous côtés, ça a été la dégelée. Le livre n'aurait dû être vendu qu'à deux cents exemplaires ; or il le fut par dizaines de milliers.

– La seconde moitié des années soixante est un point crucial dans l'histoire de la culture européenne, en raison des bouleversements qui étaient dans l'air. La compréhension historique de cette période est encore lointaine aujourd'hui. L'hyper-marxisme était-il vraiment le signe d'une récupération ou d'une reprise authentique du discours de Marx ? Quels processus réels s'étaient déclenchés ? Quel horizon de valeurs était en train d'apparaître ? Ce sont tous des problèmes ouverts que l'on n'a peut-être pas encore posés dans les termes nécessaires.

– Ce qui s'est passé avant et après 1968 doit être approfondi en tenant compte aussi des considérations que vous faites. Je dirais, en repensant à cette époque, qu'en définitive ce qui était en train de se passer n'avait pas sa propre théorie, son propre vocabulaire. Les mutations en cours se produisaient par rapport à un type de philosophie, de réflexion générale, même un type de culture qui était en gros celui de la première moitié de notre siècle. Les choses étaient en train de se dissocier, et il n'existait pas de vocabulaire apte à exprimer ce processus. Or, dans *Les Mots et les Choses*, les gens reconnaissent peut-être comme une différence, et en même temps ils étaient révoltés par le fait qu'ils ne reconnaissent pas le vocabulaire de ce qui

était en train de se passer. Que se passait-il ? D'une part, on vivait, en France, la fin de l'époque coloniale ; et le fait que la France n'eût plus, dans les équilibres de l'ordre mondial, qu'une place provinciale, n'était pas un point négligeable dans un pays dont la culture a été si fortement axée sur l'exaltation nationale. D'autre part devenait de plus en plus manifeste tout ce que l'on avait cherché à dissimuler sur l'U.R.S.S. : depuis Tito, la déstalinisation, Budapest..., il y avait eu un bouleversement progressif des schémas et des valeurs, surtout dans les milieux de gauche. Enfin, il faut rappeler la guerre d'Algérie. Chez nous, ceux qui avaient mené la lutte la plus radicale contre la guerre étaient, pour beaucoup, inscrits au P.C.F. ou très proches du Parti communiste.

Mais dans cette action, ils n'avaient pas été soutenus par le Parti, qui eut une attitude ambiguë au moment de la guerre. Et il le paya ensuite très cher : par une perte progressive de contrôle sur la jeunesse, les étudiants, pour en arriver aux plus grosses oppositions en 1968-1970. C'est d'ailleurs avec la guerre d'Algérie que s'achève en France une longue période pendant laquelle, à gauche, on avait naïvement cru que Parti communiste, luttes justes et causes justes ne faisaient qu'un. Avant, même lorsqu'on critiquait le Parti, on finissait toujours par conclure que, malgré tout, il était, en gros, du bon côté. L'U.R.S.S. aussi, en gros. Mais, après l'Algérie, cette sorte d'adhésion inconditionnelle était en train de craquer. Il n'était évidemment pas facile de formuler cette nouvelle position critique, parce qu'il manquait le vocabulaire adapté, dans la mesure où l'on ne voulait pas reprendre celui que fournissaient les catégories de la droite.

On n'est toujours pas sorti de ce problème. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles de nombreuses questions ont été brouillées et que les débats théoriques ont été à la fois aussi acharnés et aussi confus. Je veux dire ceci : penser le stalinisme, la politique de l'U.R.S.S., les oscillations du PCF en termes critiques en évitant de parler le langage de la droite, ce n'était pas très commode.

– Je dirais que oui. Mais à propos de vocabulaire, quand vous avez écrit *L'Archéologie du savoir*, vous avez opéré un déplacement postérieur aux acquisitions conceptuelles des épistémè et des formulations discursives, par l'intermédiaire de la notion d'énoncé, comme condition matérielle, ou institutionnelle, du discours scientifique. Ne pensez-vous pas que ce changement sensible d'orientation – qui me semble définir encore le champ actuel de votre recherche – soit également dû, d'une certaine façon, au climat, aux bouleversements théoriques et pratiques qui se sont déterminés dans les années 1968-1970 ?

– Non. J'avais écrit *L'Archéologie du savoir* avant 1968, même si

elle n'a été publiée qu'en 1969. C'était un travail en écho aux discussions sur le structuralisme, lequel me semblait avoir jeté un grand trouble et une grande confusion dans les esprits. Vous avez rappelé un peu plus haut la critique de Piaget à mon égard. Eh bien, je me souviens qu'à l'époque un élève de Piaget, précisément, m'envoya l'un de ses textes dans lequel il était expliqué comment il manquait, chez moi, une théorie du structuralisme, bien que j'eusse fait effectivement une analyse structurale. À son tour, Piaget publia, quelques mois plus tard, un livre dans lequel on parlait de moi comme d'un théoricien du structuralisme auquel il manquait l'analyse des structures. Exactement le contraire de ce que pensait son élève. Vous comprendrez que, lorsque même un maître et son disciple ne sont pas capables de se mettre d'accord sur ce que signifient structuralisme et structure, la discussion est faussée et devient inutile. Même les critiques de mes travaux ne savaient pas bien de quoi ils étaient en train de parler. Aussi ai-je essayé d'indiquer moi-même comment mes travaux tournaient tous autour d'un ensemble de problèmes du même ordre ; à savoir comment il était possible d'analyser cet objet particulier que sont les pratiques discursives dans leurs règles internes et dans leurs conditions d'apparition. *L'Archéologie du savoir* est née ainsi.

— *Avec 1968, un autre filon théorique reprit de la valeur en s'affirmant comme point de référence d'importance considérable pour la culture des jeunes. Je veux parler de l'école de Francfort : Adorno, Horkheimer et avant tout Marcuse se trouvèrent, avec leurs œuvres, au centre des débats idéologiques estudiantins. Lutte contre la répression, antiautoritarisme, fuite hors de la civilisation, négation radicale du système : tous les thèmes qui, avec une plus ou moins grande confusion intellectuelle, étaient agités comme des mots d'ordre par des masses de jeunes. Je voudrais savoir comment se situe votre pensée par rapport à ce filon théorique et cela également parce qu'il me semble que vous n'avez pas traité directement ce point.*

— Il faudrait comprendre plus clairement comment il se fait que, bien que plusieurs de ses représentants eussent travaillé à Paris, après avoir été expulsés des universités allemandes par le nazisme, l'école de Francfort ait été ignorée pendant aussi longtemps en France.

On a commencé à en parler, avec une certaine intensité, en relation avec la pensée de Marcuse et son « freudo-marxisme ». Quant à moi, je savais peu de chose sur l'école de Francfort. J'avais lu quelques textes de Horkheimer, engagés dans tout un ensemble de discussions dont je comprenais mal l'enjeu et dans lesquelles je ressentais comme une légèreté, par rapport aux matériaux historiques qui étaient analy-

sés. Je me suis intéressé à l'école de Francfort après avoir lu un livre très remarquable sur les mécanismes de punition qui avait été écrit aux États-Unis, par Kircheimer.

À ce moment-là, j'ai compris que les représentants de l'école avaient essayé d'affirmer, plus tôt que moi, des choses que je m'efforçais moi aussi de soutenir depuis des années. Cela explique même une certaine irritation qu'avaient manifestée certains en voyant qu'on faisait, en France, des choses sinon identiques, du moins fort semblables ; en effet, correction et fécondité théorique auraient nécessité que la connaissance et l'étude de l'école de Francfort fussent beaucoup plus approfondies. En ce qui me concerne, je pense que les philosophes de cette école ont posé des problèmes autour desquels on peine encore : notamment, celui des effets de pouvoir en relation avec une rationalité qui s'est définie historiquement, géographiquement, en Occident, à partir du xvi^e siècle. L'Occident n'aurait pas pu atteindre les résultats économiques, culturels qui lui sont propres, sans l'exercice de cette forme particulière de rationalité. Or comment dissocier cette rationalité des mécanismes, des procédures, des techniques, des effets de pouvoir qui l'accompagnent et que nous supportons si mal en les désignant comme la forme d'oppression typique des sociétés capitalistes et peut-être aussi des sociétés socialistes ? Ne pourrait-on pas en conclure que la promesse de l'*Aufklärung* d'atteindre la liberté par l'exercice de la raison s'est, au contraire, renversée dans une domination de la raison même, laquelle usurpe de plus en plus la place de la liberté ? C'est un problème fondamental dans lequel nous nous débattons tous, qui est commun à beaucoup, qu'ils soient communistes ou non. Et ce problème, comme on le sait, a été individualisé, signalé par Horkheimer par anticipation sur tous les autres ; et c'est l'école de Francfort qui a interrogé, à partir de cette hypothèse, le rapport à Marx. N'est-ce pas Horkheimer qui a soutenu qu'il y avait, chez Marx, l'idée d'une société sans classe semblable à une immense usine ?

— *Vous donnez une grande importance à ce courant de pensée. À quoi attribuez-vous les anticipations, l'obtention des résultats atteints par l'école de Francfort et que vous nous avez brièvement résumés ?*

— Je crois que les philosophes de l'école de Francfort eurent de plus grandes possibilités en Allemagne, c'est-à-dire tout près de l'U.R.S.S., pour connaître et analyser ce qui se passait en U.R.S.S. Et cela dans le cadre d'une lutte politique intense et dramatique, alors que le nazisme était en train d'enterrer la république de Weimar, à l'intérieur d'un monde culturel dans lequel le marxisme et la

réflexion théorique sur Marx avaient une tradition de plus de cinquante ans.

Quand je reconnais les mérites des philosophes de l'école de Francfort, je le fais avec la mauvaise conscience de celui qui aurait dû les lire bien avant, les comprendre plus tôt. Si j'avais lu ces œuvres, il y a un tas de choses que je n'aurais pas eu besoin de dire, et j'aurais évité des erreurs. Peut-être que, si j'avais connu les philosophes de cette école quand j'étais jeune, j'aurais été tellement séduit par eux que je n'aurais rien fait d'autre que de les commenter. Ces influences rétrospectives, ces gens que l'on découvre après l'âge où on aurait pu subir leur influence, on ne sait pas si on doit s'en réjouir ou s'en désoler.

– *Pour l'instant, vous ne m'avez parlé que de ce qui vous fascine dans l'école de Francfort, mais je voudrais savoir comment et pourquoi vous vous en distinguez. Par exemple, des philosophes de Francfort et de leur école a émané une critique nette du structuralisme français – je vous rappelle, par exemple, les écrits d'Alfred Schmidt au sujet de Lévi-Strauss, d'Althusser et de vous aussi, vous désignant, en général, comme « ceux qui nient l'histoire ».*

– Il existe assurément des différenciations. En schématisant, on pourrait, pour l'instant, affirmer que la conception du sujet adoptée par l'école de Francfort était assez traditionnelle, de nature philosophique; elle était largement imprégnée d'humanisme marxiste. On explique de cette façon sa particulière articulation sur certains concepts freudiens, comme le rapport entre aliénation et répression, entre libération et fin de l'aliénation et de l'exploitation. Je ne pense pas que l'école de Francfort puisse admettre que ce que nous avons à faire ne soit pas de retrouver notre identité perdue, de libérer notre nature emprisonnée, de dégager notre vérité fondamentale; mais bien d'aller vers quelque chose qui est tout autre.

Nous tournons là autour d'une phrase de Marx : l'homme produit l'homme. Comment l'entendre? Pour moi, ce qui doit être produit, ce n'est pas l'homme tel que l'aurait dessiné la nature, ou tel que son essence le prescrit; nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera.

Quant au mot « produire », je ne suis pas d'accord avec ceux qui entendraient que cette production de l'homme par l'homme se fait comme la production de la valeur, la production de la richesse ou d'un objet d'usage économique; c'est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation. Or il me semble que l'idée que les représentants de cette école se faisaient de cette production de l'homme par l'homme consistait essentiellement en la nécessité de libérer tout ce

qui, dans le système répressif lié à la rationalité ou dans celui de l'exploitation liée à une société de classe, avait tenu éloigné l'homme de son essence fondamentale.

– *La différence réside probablement dans le refus ou dans l'impossibilité pour les philosophes de l'école de penser l'origine de l'homme dans un sens historico-généalogique, plutôt qu'en des termes métaphysiques. C'est le thème, ou la métaphore, de la mort de l'homme qui est en question.*

– Quand je parle de mort de l'homme, je veux mettre un terme à tout ce qui veut fixer une règle de production, un but essentiel à cette production de l'homme par l'homme. Dans *Les Mots et les Choses*, je me suis trompé en présentant cette mort comme quelque chose qui était en cours à notre époque. J'ai confondu deux aspects. Le premier est un phénomène à petite échelle : la constatation que, dans les différentes sciences humaines qui se sont développées – une expérience dans laquelle l'homme engageait, en la transformant, sa propre subjectivité –, l'homme ne s'était jamais trouvé au bout des destinées de l'homme.

Si la promesse des sciences humaines avait été de nous faire découvrir l'homme, elles ne l'avaient certainement pas tenue; mais, comme expérience culturelle générale, il s'était plutôt agi de la constitution d'une nouvelle subjectivité à travers une opération de réduction du sujet humain à un objet de connaissance.

Le second aspect que j'ai confondu avec le précédent est qu'au cours de leur histoire les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme. Les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet. En parlant de mort de l'homme, de façon confuse, simplificatrice, c'était cela que je voulais dire; mais je ne cède pas sur le fond. C'est là où il y a incompatibilité avec l'école de Francfort.

– *Comment la différence avec les représentants de l'école qu'il est possible de mesurer par rapport au discours de l'antihumanisme se reflète-t-elle en ce qui concerne la façon de concevoir et d'analyser l'histoire?*

– Le rapport avec l'histoire est un élément qui m'a déçu chez les représentants de l'école de Francfort. Il m'a semblé qu'ils faisaient peu d'histoire au sens plein, qu'ils se référaient à des recherches effectuées par d'autres, à une histoire déjà écrite et authentifiée par un cer-

tain nombre de bons historiens, plutôt de tendance marxiste, et qu'ils la présentaient comme background explicatif. Quelques-uns d'entre eux soutiennent que je nie l'histoire. Sartre aussi l'affirme, je crois. À leur sujet, on pourrait plutôt dire qu'ils sont des avaleurs d'histoire telle que d'autres l'ont confectionnée. Ils l'avalent toute faite. Je n'entends pas affirmer que chacun doit construire l'histoire qui lui convient, mais il est un fait que je ne me suis jamais pleinement satisfait des travaux des historiens. Même si je me suis référé à de nombreuses études historiques et si je m'en suis servi, j'ai toujours tenu à conduire moi-même les analyses historiques dans les domaines auxquels je m'intéressais.

Je pense que les philosophes de l'école de Francfort, en revanche, tiennent le raisonnement suivant quand ils font usage de l'histoire : ils considèrent que le travail de l'historien de métier leur fournit une sorte de fondement matériel susceptible d'expliquer les phénomènes d'un autre type qu'eux ont appelé phénomène sociologique ou psychologique, par exemple. Une telle attitude implique deux postulats : premièrement, ce dont parlent les philosophes n'est pas du même ordre que l'histoire à venir (ce qui se passe dans la tête de quelqu'un est un phénomène social qui ne lui appartient pas); deuxièmement, une histoire, dès lors qu'on aura admis qu'elle est bien faite et qu'elle parle d'économie, aura en elle-même valeur explicative.

Mais un tel raisonnement est, à la fois, trop modeste et trop crédule. Trop modeste, parce qu'en fin de compte ce qui se passe dans la tête de quelqu'un, ou d'une autre série d'individus, ou dans les discours qu'ils tiennent, cela fait effectivement partie de l'histoire : dire quelque chose est un événement. Tenir un discours scientifique ne se situe pas au-dessus ou à côté de l'histoire; cela fait partie de l'histoire autant qu'une bataille, ou l'invention d'une machine à vapeur ou une épidémie. Bien sûr, ce ne sont pas les mêmes types d'événements, mais ce sont des événements. Tel médecin qui a dit telle ânerie à propos de la folie fait partie de l'histoire comme la bataille de Waterloo.

Par ailleurs, quelle que soit l'importance des analyses économiques, le fait de considérer qu'une analyse fondée sur les mutations de structure économique a en soi une valeur explicative me semble être une naïveté, d'ailleurs typique de ceux qui ne sont pas historiens de métier. Ce n'est absolument pas obligatoire. Je prends un exemple : il y a quelques années, on s'est demandé, avec un certain intérêt, pourquoi, pendant le XVIII^e siècle, les interdits en matière sexuelle se sont multipliés, en particulier sur des enfants à propos de la masturbation. Certains historiens voulurent expliquer le phéno-

mène en relevant qu'à l'époque l'âge pour le mariage avait été reculé et que la jeunesse avait été contrainte au célibat pendant plus longtemps. Or ce fait démographique, lié bien sûr à des raisons économiques précises, bien qu'important, n'explique pas l'interdit : pourquoi, d'une part, commencerait-on à se masturber l'année qui précède immédiatement le mariage? D'autre part, même si l'on admet que le recul de l'âge pour le mariage a laissé, pendant des années, de grandes masses de jeunes dans le célibat, on ne comprend pas pourquoi la réponse à ce fait a dû être une plus grande répression au lieu d'un élargissement de la liberté sexuelle. Il se peut que le retard de l'âge du mariage avec tous les liens qu'il peut avoir avec le mode de production doive entrer dans l'intelligibilité du phénomène. Mais quand il s'agit de phénomènes aussi complexes que la production d'un savoir ou d'un discours avec ses mécanismes et ses règles internes, l'intelligibilité à produire est beaucoup plus complexe. Il est vraisemblable qu'on ne peut arriver à une explication unique, une explication en termes de nécessité. Ce serait déjà beaucoup si l'on arrivait à mettre en évidence quelques liens entre ce que l'on essaie d'analyser et toute une série de phénomènes connexes.

– *Considérez-vous donc que l'exercice d'une réflexion théorique est toujours lié à une élaboration particulière du matériel historique? Penser ne serait rien d'autre qu'une façon de faire ou d'interpréter l'histoire?*

– Le type d'intelligibilité que j'essaie de produire ne peut se réduire à la projection d'une histoire, disons économique-sociale, sur un phénomène culturel de façon à le faire apparaître comme le produit nécessaire et extrinsèque de cette cause. Il n'y a pas de nécessité unilatérale : le produit culturel fait lui aussi partie du tissu historique. C'est la raison pour laquelle moi aussi je me trouve obligé à mener moi-même des analyses historiques. Me faire passer pour celui qui nie l'histoire est vraiment plaisant. Je ne fais que de l'histoire. Pour eux, nier l'histoire, c'est ne pas utiliser cette histoire intangible, sacrée et omni-explicative à laquelle ils ont recours. Il est évident que, si j'avais voulu, j'aurais pu citer, dans mes travaux, telle ou telle page d'un Mathiez ou d'un autre historien. Je ne l'ai pas fait parce que je ne pratique pas le même type d'analyse. Voilà tout. Cette idée selon laquelle je refuserais l'histoire provient moins des historiens de métier que des milieux philosophiques où l'on ne connaît pas à fond le type de rapport, à la fois détaché et respectueux, que demande pareille analyse historique. Ne pouvant accepter un tel rapport à l'histoire, ils en concluent que je nie l'histoire.

– *Pendant Mai 68, à Paris, et tout de suite après, de nombreux intellectuels français participèrent aux luttes estudiantines; une expérience*

qui reposa en termes nouveaux la question de l'engagement, du rapport avec la politique, des possibilités et des limites de l'action culturelle. Votre nom ne figure pas parmi ceux-là. Au moins jusqu'en 1970, vous êtes absent du débat qui touchait alors d'autres figures du monde intellectuel français; comment avez-vous vécu Mai 68 et qu'est-ce que ça a significé pour vous?

— Pendant le mois de mai 1968, comme pendant la période de la guerre d'Algérie, je n'étais pas en France; toujours un peu décalé, en marge. Quand je rentre en France, c'est toujours avec un regard un peu étranger, et ce que je dis n'est pas toujours facilement accueilli. Je me souviens que Marcuse demanda, un jour, sur un ton de reproche, ce que faisait Foucault au moment des barricades de mai. Eh bien, j'étais en Tunisie. Et je dois ajouter que ce fut une expérience importante.

J'ai eu de la chance dans ma vie : en Suède, j'ai vu un pays social-démocrate qui fonctionnait bien; en Pologne, une démocratie populaire qui fonctionnait mal. J'ai connu de façon directe l'Allemagne fédérale au moment de son expansion économique, au début des années soixante. Et enfin, j'ai vécu dans un pays du tiers-monde, en Tunisie, pendant deux ans et demi. Une expérience impressionnante : un peu avant le mois de mai en France, il se produisit, là-bas, des émeutes étudiantes très intenses. On était en mars 1968 : grèves, interruptions des cours, arrestations et grève générale des étudiants. La police entra dans l'université, matraqua de nombreux étudiants, blessa grièvement plusieurs d'entre eux et les jeta en prison. Certains furent condamnés à huit, dix et même quatorze ans de prison. Certains y sont toujours. Étant donné ma position de professeur, étant français, j'étais, d'une certaine façon, protégé vis-à-vis des autorités locales, ce qui me permit de réaliser facilement une série d'actions et, en même temps, de saisir avec exactitude les réactions du gouvernement français face à tout cela. J'ai eu une idée directe de ce qui se passait dans les universités du monde.

J'ai été profondément impressionné par ces filles et ces garçons qui s'exposaient à des risques formidables en rédigeant un tract, en le distribuant ou en appelant à la grève. Ce fut, pour moi, une véritable expérience politique.

— *Voulez-vous dire que vous avez fait une expérience politique directe?*

— Oui. Depuis mon adhésion au P.C.F. en passant par tous les faits qui avaient suivi au cours des années dont je vous ai parlé, je n'avais gardé de l'expérience politique qu'un peu de scepticisme très spéculatif. Je ne le cache pas. Au moment de l'Algérie, je n'avais pas pu

non plus participer directement, et, si je l'avais fait, ce n'avait pas été au péril de ma sécurité personnelle. En Tunisie, en revanche, j'ai été amené à apporter un soutien aux étudiants, à toucher du doigt quelque chose de totalement différent de tout ce ronronnement des institutions et des discours politiques en Europe.

Je pense, par exemple, à ce qu'était le marxisme, à la façon dont il fonctionnait chez nous, quand nous étions étudiants en 1950-1952; je pense à ce qu'il représentait dans un pays comme la Pologne, où il était devenu objet d'un total dégoût pour la plupart des jeunes (indépendamment de leurs conditions sociales), où on l'enseignait comme le catéchisme; je me souviens aussi de ces discussions froides, académiques sur le marxisme auxquelles j'avais participé en France au début des années soixante. En Tunisie, au contraire, tous se réclamaient du marxisme avec une violence et une intensité radicales et avec un élan impressionnant. Pour ces jeunes, le marxisme ne représentait pas seulement une meilleure façon d'analyser la réalité, mais il était, en même temps, une sorte d'énergie morale, d'acte existentiel tout à fait remarquable. Je me sentais envahi d'amertume et de déception lorsque je pensais à l'écart qui existait entre la façon qu'avaient les étudiants tunisiens d'être marxistes et ce que je savais du fonctionnement du marxisme en Europe (France, Pologne ou Union soviétique).

Voilà ce qu'a été la Tunisie pour moi : j'ai dû entrer dans le débat politique. Ce ne fut pas Mai 68 en France, mais Mars 68, dans un pays du tiers monde.

— *Vous accordez une grande importance au caractère d'acte existentiel qui est lié à l'expérience politique. Pourquoi? Peut-être avez-vous l'impression que c'est l'unique garantie d'authenticité et ne croyez-vous pas qu'il y eût, pour les jeunes Tunisiens, un lien entre leur choix idéologique et la détermination avec laquelle ils agissaient?*

— Qu'est-ce qui, dans le monde actuel, peut susciter chez un individu l'envie, le goût, la capacité et la possibilité d'un sacrifice absolu? Sans qu'on puisse soupçonner en cela la moindre ambition ou le moindre désir de pouvoir et de profit? C'est ce que j'ai vu en Tunisie, l'évidence de la nécessité du mythe, d'une spiritualité, le caractère intolérable de certaines situations produites par le capitalisme, le colonialisme et le néocolonialisme.

Dans une lutte de ce genre, la question de l'engagement direct, existentiel, physique dirais-je, était exigée. Quant à la référence théorique de ces luttes au marxisme, je crois que ce n'était pas essentiel. Je m'explique : la formation marxiste des étudiants tunisiens n'était pas très profonde, ni ne tendait à être approfondie. Le véritable débat

entre eux, sur les choix de tactique et de stratégie, sur ce qu'ils devaient choisir, passait par des interprétations différentes du marxisme. Il s'agissait de tout à fait autre chose. Le rôle de l'idéologie politique ou d'une perception politique du monde était sans doute indispensable pour déclencher la lutte ; mais, d'un autre côté, la précision de la théorie et son caractère scientifique étaient des questions tout à fait secondaires qui fonctionnaient davantage comme un leurre que comme principe de conduite correct et juste.

– *N'avez-vous pas trouvé aussi en France les signes de cette participation vive et directe dont vous avez fait l'expérience en Tunisie ? Quels rapports avez-vous établis entre les deux expériences ? Comment avez-vous décidé, après mai, d'entrer en contact avec les luttes estudiantines, en développant un dialogue et une comparaison qui vous auraient amené à prendre position, en diverses occasions, et à vous engager directement dans des mouvements comme celui du Groupe d'information sur les prisons, sur la condition des prisons, à côté d'intellectuels comme Sartre, Jean-Marie Domenach et Maurice Clavel ?*

– Quand je suis rentré en France en novembre-décembre 1968, je fut plutôt surpris, étonné et même déçu eu égard à ce que j'avais vu en Tunisie. Les luttes, quelle qu'ait été leur violence, leur passion, n'avaient impliqué en aucun cas le même prix, les mêmes sacrifices. Il n'y a pas de comparaison entre les barricades du quartier Latin et le risque réel de faire, comme en Tunisie, quinze ans de prison. On a parlé en France d'hyper-marxisme, de déchaînement de théories, d'anathèmes, de groupuscularisation. C'était exactement le contre-pied, le revers, le contraire de ce qui m'avait passionné en Tunisie. Cela explique peut-être la manière dont j'ai essayé de prendre les choses à partir de ce moment-là, en décalage par rapport à ces discussions indéfinies, à cette hyper-marxisation, à cette discursivité incoercible qui était le propre de la vie des universités et en particulier celle de Vincennes, en 1969. J'ai essayé de faire des choses qui impliquent un engagement personnel, physique et réel, et qui poseraient les problèmes en termes concrets, précis, définis à l'intérieur d'une situation donnée.

Ce n'est qu'à partir de là que l'on pourrait proposer des analyses qui seraient nécessaires. J'ai essayé, en travaillant dans le G.I.P., sur le problème des détenus, d'effectuer une expérience à fond. C'était un peu, pour moi, l'occasion de reprendre à la fois ce qui m'avait préoccupé dans des travaux comme l'*Histoire de la folie* ou la *Naissance de la clinique* et ce que je venais d'expérimenter en Tunisie.

– *Quand vous réévoquez Mai 68, vous en parlez toujours sur un ton qui entend sous-évaluer la portée de cet événement, vous ne semblez en*

voir que le côté grotesque, idéologisant. Bien qu'il soit juste d'en souligner les limites et, notamment, celles de la formation de groupuscules, je ne crois pas que l'on puisse sous-évaluer le phénomène de ce mouvement de masse qui se manifesta dans presque toute l'Europe.

– Mai 1968 a eu une importance, sans aucun doute, exceptionnelle. Il est certain que, sans Mai 68, je n'aurais jamais fait ce que j'ai fait, à propos de la prison, de la délinquance, de la sexualité. Dans le climat d'avant 1968, cela n'était pas possible. Je n'ai pas voulu dire que Mai 68 n'avait eu aucune importance pour moi, mais que certains des aspects les plus visibles et les plus superficiels à la fin de 1968 et au début de 1969 m'étaient complètement étrangers. Ce qui était réellement en jeu, ce qui a réellement fait changer les choses était de même nature en France et en Tunisie. Seulement, en France, comme par une sorte de contresens que Mai 68 faisait sur lui-même, il avait fini par être recouvert par la formation de groupuscules, par la pulvérisation du marxisme en petits corps de doctrine qui se jetaient mutuellement l'anathème. Mais en fait, en profondeur, les choses avaient changé de telle manière que je me suis senti plus à l'aise que dans les années précédentes, quand j'étais en France en 1962 ou en 1966. Les choses dont je m'étais occupé commençaient à être du domaine public. Des problèmes qui, par le passé, n'avaient pas trouvé d'écho, si ce n'est dans l'antipsychiatrie anglaise, devenaient d'actualité. Mais, pour aller plus loin, pour approfondir le discours, il m'a d'abord fallu percer cette croûte à la fois rigide et morcelée des groupuscules et des discussions théoriques infinies. Il m'a semblé qu'un nouveau type de rapports et de travail commun, différent du passé, entre des intellectuels et des non-intellectuels, était désormais possible.

– *Mais sur quelles bases, avec quels discours et quels contenus a-t-on établi un rapport, à partir du moment où les langages ne communiquaient pas ?*

– Il est vrai que je ne parlais pas le vocabulaire qui était le plus en vogue. J'avais suivi d'autres voies. Et pourtant, il y avait, en un certain sens, des points communs : on réussissait à s'entendre sur le plan des préoccupations concrètes, des problèmes réels. Voilà que tout un tas de gens se passionnent dès qu'on parle des asiles, de la folie, des prisons, de la ville, de la médecine, de la vie, de la mort, de tous ces aspects très concrets de l'existence et qui soulèvent tant de questions théoriques.

– *Votre leçon inaugurale au Collège de France, qui a été publiée par la suite sous le titre L'Ordre du discours, date de 1970. Dans cet exposé*

universitaire, en analysant les procédures d'exclusion qui contrôlent le discours, vous commencez à établir, de façon plus évidente, le rapport entre savoir et pouvoir. La question de la domination exercée par le pouvoir sur la vérité, donc de la volonté de vérité, marque une nouvelle étape, importante, de votre pensée. Comment êtes-vous arrivé à poser ce problème en ces termes, ou plutôt à le localiser ? Et de quelle façon pensez-vous que la thématique du pouvoir, telle que vous l'avez développée, soit venue à la rencontre de la poussée du mouvement des jeunes de 1968 ?

– De quoi s'est-il agi pour moi pendant toute ma vie jusque-là ? Que signifiait le profond malaise que j'avais ressenti dans la société suédoise ? Et le malaise que j'avais ressenti en Pologne ? Beaucoup de Polonais reconnaissaient pourtant que les conditions de vie matérielle étaient meilleures qu'en d'autres époques. Je m'interroge aussi sur ce que voulait signifier cet élan de révolte radicale dont avaient fait preuve les étudiants de Tunis.

Qu'est-ce qui était partout en question ? La manière dont s'exerçait le pouvoir, pas seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerce par d'autres institutions ou formes de contraintes, une sorte d'oppression permanente dans la vie quotidienne. Ce que l'on supportait mal, qui était sans cesse remis en question et qui produisait ce type de malaise, et dont on n'avait pas parlé depuis douze ans, c'était le pouvoir. Et non seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerçait au sein du corps social, à travers des canaux, des formes et des institutions extrêmement différents. On n'acceptait plus d'être gouverné au sens large de gouvernement. Je ne parle pas de gouvernement de l'État au sens que le terme a en droit public, mais à ces hommes qui orientent notre vie quotidienne au moyen d'ordres, d'influences directes ou indirectes comme, par exemple, celle des médias. En écrivant *l'Histoire de la folie*, en travaillant sur la *Naissance de la clinique*, je pensais faire une histoire généalogique du savoir. Mais le vrai fil conducteur se trouvait dans ce problème du pouvoir.

Au fond, je n'avais rien fait d'autre que de chercher à retracer comment un certain nombre d'institutions, se mettant à fonctionner au nom de la raison et de la normalité, avaient exercé leur pouvoir sur des groupes d'individus, en relation avec des comportements, des façons d'être, d'agir ou de dire, constitués comme anomalie, folie, maladie, etc. Au fond, je n'avais rien fait d'autre qu'une histoire du pouvoir. Or qui ne s'accorde aujourd'hui pour dire qu'il s'est agi, en Mai 68, d'une rébellion contre toute une série de formes de pouvoirs qui s'exerçaient avec une intensité particulière sur certaines couches d'âge dans certains milieux sociaux ? De toutes ces expériences, les miennes comprises, émergeait un mot, semblable à ceux qui sont

écrits avec l'encre sympathique, prêts à apparaître sur le papier quand on met le bon réactif : le mot pouvoir.

– *Depuis le début des années soixante-dix jusqu'à aujourd'hui, votre discours sur le pouvoir et les relations de pouvoir s'est précisé à travers des articles, des interviews, des dialogues avec des étudiants, de jeunes militants gauchistes, des intellectuels, une série de réflexions que vous avez, par la suite, résumées dans quelques pages du livre La Volonté de savoir. Je veux vous demander si nous nous trouvons en présence d'un nouveau principe explicatif du réel, comme beaucoup l'ont observé, ou s'il s'agit de quelque chose d'autre.*

– Il y a eu de grosses méprises, ou bien je me suis mal expliqué. Je n'ai jamais prétendu que le pouvoir était ce qui allait tout expliquer. Mon problème n'était pas de remplacer une explication par l'économique par une explication par le pouvoir. J'ai essayé de coordonner, de systématiser ces différentes analyses que j'avais faites à propos du pouvoir, sans leur enlever ce qu'elles avaient d'empirique, c'est-à-dire, d'une certaine façon, ce qu'elles avaient encore d'aveugle.

Le pouvoir, pour moi, est ce qui est à expliquer. Quand je repense aux expériences que j'ai vécues dans les sociétés contemporaines ou aux recherches historiques que j'ai faites, je retrouve toujours la question du pouvoir. Une question dont aucun système théorique – que ce soit la philosophie de l'histoire, ou la théorie générale de la société, ou même la théorie politique – n'est capable de rendre compte, de ces faits de pouvoir, de ces mécanismes de pouvoir, de ces relations de pouvoir qui sont à l'œuvre dans le problème de la folie, de la médecine, de la prison, etc. C'est avec ce paquet de choses empiriques et mal élucidées que sont les relations de pouvoir que j'ai essayé de me battre, comme quelque chose qui avait besoin d'être expliqué. Et non pas, certes, comme un principe d'explication pour tout le reste. Mais je n'en suis qu'au début de mon travail ; je ne l'ai évidemment pas fini. C'est aussi pour cela que je ne comprends pas ce qui a pu être dit sur le fait que, pour moi, le pouvoir était une sorte de principe abstrait qui s'imposait comme tel et dont je ne rendais, en définitive, pas compte.

Mais personne n'en a jamais rendu compte. J'avance pas à pas, en examinant successivement des domaines différents pour voir comment pourrait être élaborée une conception générale des relations entre la constitution d'un savoir et l'exercice du pouvoir. Je n'en suis qu'au tout début.

– *L'une des observations que l'on pourrait faire sur la façon dont vous affrontez le thème du pouvoir est la suivante : l'extrême parcellisation ou localisation des questions finit par empêcher le passage d'une*

dimension disons corporative, dans l'analyse du pouvoir, à une vision d'ensemble dans laquelle est inséré le problème particulier.

– C'est une question que l'on me pose souvent : vous soulevez des problèmes localisés, mais vous ne prenez jamais position par rapport à des choix d'ensemble.

Il est vrai que les problèmes que je pose portent toujours sur des questions localisées et particulières. Ainsi de la folie et des institutions psychiatriques ou encore des prisons. Si nous voulons poser des problèmes de façon rigoureuse, précise et apte à soulever des interrogations sérieuses, ne faut-il pas aller les chercher justement dans leurs formes les plus singulières et les plus concrètes? Il me semble qu'aucun des grands discours qu'on a pu tenir sur la société soit assez convaincant pour qu'on puisse lui faire confiance. D'autre part, si l'on veut vraiment bâtir quelque chose de neuf ou, en tout cas, si l'on veut que les grands systèmes s'ouvrent enfin à un certain nombre de problèmes réels, il faut aller chercher les données et les questions là où elles sont. Et puis je ne pense pas que l'intellectuel puisse, à partir de ses seules recherches livresques, académiques et érudites, poser les vraies questions concernant la société dans laquelle il vit. Au contraire, l'une des premières formes de collaboration avec les non-intellectuels est justement d'écouter leurs problèmes, et de travailler avec eux à les formuler : que disent les fous? quelle est la vie dans un hôpital psychiatrique? quel est le travail d'un infirmier? comment réagissent-ils?

– *Peut-être ne me suis-je pas bien expliqué. Je ne discute pas de la nécessité de poser des problèmes localisés, même de façon radicale, si besoin est. De plus je suis sensible à ce que vous dites à propos du travail intellectuel. Toutefois, il me semble qu'une certaine façon d'affronter les problèmes, en les particularisant, finit par supprimer la possibilité de les coordonner à d'autres dans la vision générale d'une situation historique et politique déterminée.*

– Il est indispensable de localiser les problèmes pour des raisons théoriques et politiques. Mais cela ne signifie pas que ceux-ci ne soient pas des problèmes généraux. Après tout, qu'y a-t-il de plus général dans une société que la façon dont elle définit son rapport avec la folie? Dont elle se réfléchit comme raisonnable? Comment confère-t-elle du pouvoir à la raison et à sa raison? Comment constitue-t-elle sa rationalité et comment la donne-t-elle comme la raison en général? Comment, au nom de la raison, établit-elle le pouvoir des hommes sur les choses? Voilà tout de même l'un des problèmes les plus généraux que l'on puisse poser à une société, sur son fonctionnement et sur son histoire. Ou encore, comment partage-t-on ce

qui est légal de ce qui ne l'est pas? Le pouvoir qui est conféré à la loi, les effets de partage que la loi va introduire dans une société, les mécanismes de contrainte qui supportent le fonctionnement de la loi sont d'autres questions parmi les plus générales que l'on puisse poser à une société. Il est vrai assurément que je pose les problèmes en termes locaux, mais je crois que cela me permet de faire apparaître des problèmes qui sont au moins aussi généraux que ceux que l'on a l'habitude de considérer statutairement comme tels. Après tout, la domination de la raison n'est-elle pas aussi générale que la domination de la bourgeoisie?

– *Quand je parlais de vision générale, je faisais référence essentiellement à la dimension politique d'un problème et à sa nécessaire articulation à l'intérieur d'une action ou d'un programme plus ample et en même temps lié à certaines contingences historico-politiques.*

– La généralité que j'essaie de faire apparaître n'est pas du même type que les autres. Et quand on me reproche de ne poser que des problèmes locaux, on confond le caractère local de mes analyses pour faire apparaître des problèmes et une certaine généralité que posent ordinairement les historiens, les sociologues, les économistes, etc.

Les problèmes que je pose ne sont pas moins généraux que ceux que posent habituellement les partis politiques ou les grandes institutions théoriques qui définissent les grands problèmes de société. Il n'est jamais arrivé que les Partis communistes ou socialistes aient mis, par exemple, à l'ordre du jour de leurs travaux, l'analyse de ce qu'est le pouvoir de la raison sur la non-raison. Ce n'est peut-être pas leur tâche. Mais, si ce n'est pas leur problème, le leur n'est pas non plus forcément le mien.

– *Ce que vous dites est parfaitement acceptable. Mais il me semble que vous confirmez une certaine fermeture ou indisponibilité à ouvrir votre discours justement au niveau de la politique...*

– Mais comment se fait-il que les grands appareils théorico-politiques qui définissent les critères du consensus dans notre société n'aient jamais réagi face aux problèmes aussi généraux que je pose? Quand j'ai soulevé le problème de la folie, qui est un problème général dans toute société, et particulièrement important dans l'histoire de la nôtre, comment se fait-il que l'on ait d'abord réagi par le silence, puis par la condamnation idéologique? Quand, avec d'autres, j'ai essayé concrètement, en travaillant aux côtés de ceux qui sortaient de prison, en travaillant avec des agents de surveillance, les familles de détenus, de poser le problème de la prison en France, savez-vous comment a répliqué le P.C.F.? L'un de ses quotidiens

locaux, de la banlieue parisienne, s'est demandé pourquoi nous n'avions pas encore été mis en prison, nous qui faisons ce travail, et quels pouvaient être nos liens avec la police étant donné que celle-ci nous tolérait.

Voilà pourquoi je dis : « Comment fait-on pour me reprocher de ne pas poser de problèmes généraux, de ne jamais prendre position par rapport aux grandes questions posées par les partis politiques ? » En réalité, je pose des problèmes généraux et on me couvre d'anathèmes ; et puis, quand on s'aperçoit que l'anathème n'a pas de prise, ou bien quand on reconnaît une certaine importance aux problèmes soulevés, on m'accuse de n'être pas en mesure de développer toute une série de questions en termes, justement, généraux. Mais je repousse ce type de généralité qui, d'ailleurs, telle qu'elle est conçue, a comme effet premier, ou de me condamner dans les problèmes que je pose, ou de m'exclure du travail que je fais. C'est moi qui leur pose la question : pourquoi refusez-vous les problèmes généraux que je pose ?

— *Je ne connais pas l'épisode que vous m'avez raconté à propos de votre travail sur les problèmes de la prison. De toute manière, je ne voulais pas me référer à la question de vos rapports avec la politique française, et, en particulier, avec celle du P.C.F. Je me posais une question plus générale. Pour tout problème localisé se présente toujours la nécessité de trouver des solutions, même provisoires et transitoires, en des termes politiques. D'où naît la nécessité de déplacer la vision d'une analyse particulière à l'examen des possibilités réelles, entre lesquelles peut se développer un processus de changement et de transformation. C'est dans cet équilibre entre situation localisée et cadre général que se joue la fonction politique.*

— C'est aussi une observation que l'on m'a souvent faite : « Vous ne dites jamais quelles pourraient être les solutions concrètes aux problèmes que vous posez ; vous ne faites pas de propositions. Les partis politiques, en revanche, sont tenus à prendre position devant telle ou telle situation ; vous, par votre attitude, vous ne les aidez pas. » Je répondrai : pour des raisons qui touchent essentiellement à mon choix politique, au sens large du terme, je ne veux absolument pas jouer le rôle de celui qui prescrit des solutions. Je considère que le rôle de l'intellectuel aujourd'hui n'est pas de faire la loi, de proposer des solutions, de prophétiser, car, dans cette fonction, il ne peut que contribuer au fonctionnement d'une situation de pouvoir déterminée qui doit, à mon avis, être critiquée.

Je comprends pourquoi les partis politiques préfèrent avoir des rapports avec des intellectuels qui offrent des solutions. Ils peuvent

ainsi établir avec eux des rapports de semblable à semblable ; l'intellectuel avance une proposition, le parti la critique, ou en formule une autre. Je refuse le fonctionnement de l'intellectuel comme l'alter ego, le double et en même temps l'alibi du parti politique.

— *Mais ne pensez-vous pas avoir, quoi qu'il en soit, un rôle avec vos écrits, vos articles, vos essais, et quel est-il ?*

— Mon rôle est de poser des questions effectivement, véritablement, et de les poser avec la plus grande rigueur possible, avec le plus de complexité et de difficulté de façon qu'une solution ne naisse pas d'un seul coup, de la tête de quelque intellectuel réformateur ou encore dans la tête du bureau politique d'un parti. Les problèmes que j'essaie de poser, ces choses si emmêlées que sont le crime, la folie, le sexe, et qui touchent la vie quotidienne, ne peuvent être facilement résolus. Il y faudra des années, des dizaines d'années de travail, à réaliser à la base avec les personnes directement concernées, en leur rendant le droit à la parole, et de l'imagination politique. Peut-être, alors, réussira-t-on à rénover une situation qui, dans les termes où elle est posée aujourd'hui, n'amène qu'à des impasses et à des blocages. Je me garde bien de faire la loi. J'essaie plutôt de poser des problèmes, de les faire travailler, de les montrer dans une complexité telle qu'elle parvienne à faire taire les prophètes et les législateurs, tous ceux qui parlent pour les autres et en avant des autres. C'est alors que la complexité du problème pourra apparaître dans son lien avec la vie des gens ; et que, par conséquent, pourra apparaître la légitimité d'une élaboration commune à travers des questions concrètes, des cas difficiles, des mouvements de révolte, des réflexions, des témoignages. Il s'agit d'élaborer petit à petit, d'introduire des modifications susceptibles, sinon de trouver des solutions, du moins de changer les données du problème.

C'est tout un travail social, à l'intérieur même du corps de la société et sur elle-même, que je voudrais faciliter. Je voudrais pouvoir participer moi-même à ce travail sans déléguer de responsabilités à aucun spécialiste, pas plus à moi qu'à d'autres. Faire en sorte qu'au sein même de la société les données du problème soient modifiées et que les impasses se débloquent. En somme, en finir avec les porte-parole.

— *Je veux vous donner un exemple concret. Il y a deux ou trois ans, l'opinion publique italienne a été secouée par le cas d'un garçon qui avait tué son père, mettant fin à une tragique histoire de coups et d'humiliations qu'ils avaient reçus, lui et sa mère. Comment juger l'homicide, perpétré par un mineur, qui, dans le cas en question, se produisait à l'apogée d'une série de violences inouïes infligées par le père ?*

Embarras de la magistrature, opinion publique fortement divisée, discussions enflammées. Voilà un épisode où il faut trouver la solution, bien sûr transitoire, à un problème très délicat. Et voilà la fonction décisive de l'équilibre et du choix politique. L'enfant parricide a reçu une condamnation relativement légère par rapport au code pénal en vigueur ; et, bien sûr, on en discute encore aujourd'hui. Ne faudrait-il pas prendre position dans des situations de ce genre ?

– L'Italie m'avait demandé des déclarations à propos de cette affaire. J'ai répondu que j'ignorais la situation. Mais il s'est produit un fait semblable en France. Un jeune homme de trente ans, après avoir tué son épouse, avait sodomisé et achevé à coups de marteau un enfant de douze ans. Or l'homicide avait passé plus de quinze ans dans des institutions psychiatriques (de l'âge de dix ans jusqu'à vingt-cinq ans, à peu près) : la société, les psychiatres, les institutions médicales l'avaient déclaré irresponsable en le mettant sous tutelle et en le faisant vivre dans des conditions épouvantables. Il en est sorti et a commis, au bout de deux ans, ce crime horrible. Voilà quelqu'un qui, déclaré irresponsable jusqu'à hier, devient tout à coup responsable. Mais le plus étonnant dans cette affaire est que l'homicide a déclaré : « C'est vrai, je suis responsable ; vous avez fait de moi un monstre, et par conséquent, puisque je suis un monstre, coupez-moi la tête. » On l'a condamné à la prison à perpétuité. Il s'est trouvé que j'avais travaillé plusieurs années dans mon séminaire du Collège de France sur le problème des expertises psychiatriques ; l'un des avocats du meurtrier, qui avait travaillé avec moi, m'a demandé d'intervenir dans la presse et de prendre position sur ce cas. J'ai refusé, je n'étais pas à l'aise pour faire cela. Quel sens cela aurait-il eu de se mettre à prophétiser ou à faire le censeur ? J'ai joué mon rôle politique en faisant apparaître le problème dans toute sa complexité, en provoquant des doutes, des incertitudes tels que maintenant aucun réformateur, aucun président de syndicat de psychiatres ne se trouve capable de dire : « Voilà ce qu'il faut faire. » Le problème est maintenant posé dans des conditions telles que cela va travailler pendant des années, créant un malaise. Il en sortira des changements bien plus radicaux que si on me demandait de travailler à la rédaction d'une loi qui réglerait la question des expertises psychiatriques.

Le problème est plus compliqué et plus profond. Il a l'air d'une question technique, mais c'est tout le problème non seulement des rapports entre médecine et justice, mais aussi celui des rapports entre la loi et le savoir ; c'est-à-dire de la façon dont un savoir scientifique peut fonctionner à l'intérieur d'un système qui est celui de la loi. Problème gigantesque, énorme. Je dis : qu'est-ce que ça signifie d'en

réduire la portée en assignant à tel ou tel législateur – qu'il soit philosophe ou homme politique – le soin de rédiger une nouvelle loi ? Ce qui compte, c'est que ce conflit si difficile à surmonter, entre la loi et le savoir, soit mis à l'épreuve, soit agité au cœur de la société au point que celle-ci définisse un autre rapport à la loi et au savoir.

– *Je ne serais pas aussi optimiste sur ces possibles automatismes que vous souhaitez et qui devraient amener à un rééquilibrage entre la loi et le savoir par l'intermédiaire d'un mouvement interne à la société civile...*

– Je n'ai pas parlé de société civile. Je considère que l'opposition théorique entre État et société civile, sur laquelle travaille la théorie politique depuis cent cinquante ans, n'est pas très féconde. L'une des raisons qui me poussent à poser la question du pouvoir en la saisissant en quelque sorte en son milieu, là où il s'exerce, sans chercher ni ses formulations générales ni ses fondements, est que je refuse l'opposition entre un État qui serait détenteur du pouvoir et qui exercerait sa souveraineté sur une société civile, laquelle, en elle-même, ne serait pas dépositaire de semblables processus de pouvoir. Mon hypothèse est que l'opposition entre État et société civile n'est pas pertinente.

– *Quoi qu'il en soit, ne vous semble-t-il pas qu'au fond, en éludant d'une certaine façon la dimension politique, votre proposition risque de représenter une sorte de diversion par rapport aux enjeux contingents et complexes qui se posent dans la société, mais qui ont un effet immédiat sur le plan des institutions et des partis ?*

– Vieux reproche groupusculaire : accuser ceux qui ne font pas la même chose que vous de faire de la diversion. Les problèmes dont je m'occupe sont des problèmes généraux. Nous vivons dans une société où formation, circulation et consommation du savoir sont une chose fondamentale. Si l'accumulation du capital a été l'un des traits fondamentaux de notre société, il n'en va pas autrement pour l'accumulation du savoir. Or, l'exercice, la production, l'accumulation du savoir ne peuvent être dissociés des mécanismes du pouvoir avec lesquels ils entretiennent des relations complexes qu'il faut analyser. Depuis le xv^e siècle, on a toujours considéré que le développement des formes et des contenus du savoir était l'une des plus grandes garanties de libération pour l'humanité. C'est l'un des grands postulats de notre civilisation qui s'est universalisé à travers le monde entier. Or c'est un fait déjà constaté par l'école de Francfort que la formation des grands systèmes de savoir a eu aussi des effets et des fonctions d'asservissement et de domination. Ce qui conduit à réviser entièrement le postulat selon lequel le développement du savoir constitue une garantie de libération. N'est-ce pas là un problème général ?

Pensez-vous que poser ce type de problèmes soit faire diversion par rapport à ceux que posent les partis politiques? Sans doute ne sont-ils pas directement assimilables au type de généralités que forment les partis politiques, qui n'acceptent au fond que ces généralités codées qui peuvent entrer dans un programme, qui soient facteurs d'agrégation pour leurs clientèles, et puissent s'intégrer dans leur tactique électorale. Mais on ne peut pas accepter que soient qualifiés de marginaux, de locaux ou de faire diversion certains problèmes simplement parce qu'ils ne rentrent pas dans le filtre des généralités acceptées et codifiées par les partis politiques.

– *Quand vous affrontez la question du pouvoir, vous semblez le faire sans vous reporter directement à la distinction entre les effets par lesquels le pouvoir se manifeste à l'intérieur des États et les différentes institutions. En ce sens, quelqu'un a soutenu que le pouvoir, pour vous, n'aurait aucun visage, serait omniprésent. Ainsi n'y aurait-il aucune différence entre, disons, un régime totalitaire et un régime démocratique?*

– Dans *Surveiller et Punir*, j'ai essayé de montrer comment un certain type de pouvoir exercé sur les individus par l'intermédiaire de l'éducation, par la formation de leur personnalité était corrélatif, en Occident, de la naissance non seulement d'une idéologie, mais aussi d'un régime de type libéral. Dans d'autres systèmes politiques et sociaux – la monarchie administrative ou la féodalité –, semblable exercice du pouvoir sur les individus n'aurait pas été possible. J'analyse toujours des phénomènes bien précis et localisés : par exemple, la formation des systèmes disciplinaires dans l'Europe du XVIII^e siècle. Je ne le fais pas pour dire que la civilisation occidentale est une civilisation disciplinaire dans tous ses aspects. Les systèmes de discipline sont appliqués par certains vis-à-vis d'autres. Je fais une différence entre gouvernants et gouvernés. Je m'efforce d'expliquer pourquoi et comment ces systèmes sont nés à telle époque, dans tel pays, pour répondre à tels besoins. Je ne parle pas de sociétés qui n'auraient ni géographie ni calendrier. Je ne vois vraiment pas comment on pourrait m'objecter que je n'établisse pas de différences entre, par exemple, les régimes totalitaires et ceux qui ne le sont pas. Au XVIII^e siècle, il n'existait pas d'États totalitaires au sens moderne.

– *Mais, si l'on voulait considérer votre recherche comme une expérience de la modernité, quel enseignement pourrait-on en tirer? Car, par le fait que sont repropoosées, irrésolues les grandes questions du rapport entre savoir et pouvoir, tant dans les sociétés démocratiques que dans les sociétés totalitaires, en somme ne serait établie aucune différence substantielle entre les unes et les autres. Autrement dit, les mécanismes de*

pouvoir que vous analysez sont identiques, ou presque, dans tout type de société du monde moderne.

– Quand on me fait une objection de ce genre, je me souviens de ces psychiatres qui, après avoir lu l'*Histoire de la folie* qui traitait d'arguments relatifs au XVIII^e siècle, dirent : « Foucault nous attaque. » Ce n'était tout de même pas ma faute s'ils se reconnaissent dans ce que j'avais écrit. Cela prouve simplement qu'un certain nombre de choses n'ont pas changé.

Quand j'ai rédigé le livre sur les prisons, je ne faisais évidemment pas allusion aux prisons des démocraties populaires ou de l'U.R.S.S.; je traitais de la France du XVIII^e siècle, très précisément entre 1760 et 1840. L'analyse s'arrête en 1840. Mais voilà qu'on me dit : « Vous ne faites aucune différence entre un régime totalitaire et un régime démocratique! » Qu'est-ce qui vous fait penser cela? Une telle réaction prouve seulement que ce que je dis est considéré, au fond, comme actuel. Vous pouvez le situer en U.R.S.S. ou dans un pays occidental, peu importe, c'est votre affaire. Moi je m'efforce, au contraire, de montrer combien il s'agit de problèmes historiquement situés, dans une époque déterminée.

Cela dit, je pense que les techniques du pouvoir peuvent être transposées, au cours de l'histoire, de l'armée à l'école, etc. Leur histoire est relativement autonome par rapport aux processus économiques qui se développent. Pensez aux techniques employées dans les colonies d'esclaves en Amérique latine et que l'on peut retrouver dans la France ou dans l'Angleterre du XIX^e siècle. Il existe donc une autonomie, relative, non absolue, des techniques de pouvoir. Mais je n'ai jamais soutenu qu'un mécanisme de pouvoir suffise à caractériser une société.

Les camps de concentration? On dit que c'est une invention anglaise; mais cela ne signifie pas ni n'autorise à soutenir que l'Angleterre ait été un pays totalitaire. S'il y a un pays qui, dans l'histoire de l'Europe, n'a pas été totalitaire, c'est bien l'Angleterre, mais elle a inventé les camps de concentration qui ont été l'un des principaux instruments des régimes totalitaires. Voilà l'exemple d'une transposition d'une technique de pouvoir. Mais je n'ai jamais dit ni n'envisage de penser que l'existence des camps de concentration, dans les pays démocratiques comme dans les pays totalitaires, puisse signifier qu'il n'y a pas de différences entre les uns et les autres.

– *Entendu. Mais pensez un moment à la fonctionnalité politique, aux retombées de votre discours dans la formation du sens commun. L'analyse rigoureuse, mais ainsi délimitée, des technologies de pouvoir*

ne conduirait-elle pas à une sorte d' « indifférentisme » par rapport aux valeurs, aux grands choix des différents systèmes politiques et sociaux contemporains ?

— Il y a une tendance qui consiste à absoudre un certain régime politique de tout ce qu'il peut faire au nom des principes dont il s'inspire. C'est la démocratie, ou plutôt un certain libéralisme, qui s'est développé au XIX^e siècle, qui a mis au point des techniques extrêmement coercitives, qui ont été, en un certain sens, le contre-poids d'une liberté économique et sociale accordée par ailleurs. On ne pouvait évidemment pas libérer les individus sans les dresser. Je ne vois pas pourquoi ce serait méconnaître la spécificité d'une démocratie que de dire comment et pourquoi celle-ci a eu besoin de ces techniques. Que ces techniques aient pu être récupérées par des régimes de type totalitaire, qui les ont fait fonctionner d'une certaine façon, est possible et ne conduit pas à supprimer la différence entre les deux régimes. On ne peut parler d'une différence de valeur si celle-ci ne s'articule pas sur une différence analysable. Il ne s'agit pas de dire : « Ceci est mieux que cela », si l'on ne dit pas en quoi consiste ceci et en quoi cela.

En tant qu'intellectuel, je ne veux pas prophétiser ou faire le moraliste, annoncer que les pays occidentaux sont meilleurs que ceux de l'Est, etc. Les gens ont atteint l'âge de la majorité politique et morale. Il leur revient de choisir individuellement et collectivement. Il est important de dire comment fonctionne un certain régime, en quoi il consiste et d'empêcher toute une série de manipulations et de mystifications. Mais le choix, ce sont les gens qui doivent le faire.

— *Il y a deux ou trois ans, la mode des nouveaux philosophes s'est diffusée en France : un courant culturel dont, en bref, nous pourrions dire qu'il se situait sur une ligne de refus de la politique. Quels ont été votre attitude et votre jugement à leur égard ?*

— Je ne sais pas ce que disent les nouveaux philosophes. Je n'ai pas lu grand-chose d'eux. On leur attribue la thèse selon laquelle il n'y aurait pas de différence : le maître serait toujours le maître, et, quoi qu'il arrive, nous serions pris au piège. Je ne sais pas si c'est vraiment leur thèse. En tout cas, ce n'est absolument pas la mienne. J'essaie de mener les analyses les plus précises et les plus différentielles pour indiquer comment les choses changent, se transforment, se déplacent. Quand j'étudie les mécanismes de pouvoir, j'essaie d'étudier leur spécificité ; rien ne m'est plus étranger que l'idée d'un maître qui vous impose sa propre loi. Je n'admets ni la notion de maîtrise ni l'universalité de la loi. Au contraire, je m'attache à saisir

des mécanismes d'exercice effectif de pouvoir ; et je le fais parce que ceux qui sont insérés dans ces relations de pouvoir, qui y sont impliqués peuvent, dans leurs actions, dans leur résistance et leur rébellion, leur échapper, les transformer, bref, ne plus être soumis. Et si je ne dis pas ce qu'il faut faire, ce n'est pas parce que je crois qu'il n'y a rien à faire. Bien au contraire, je pense qu'il y a mille choses à faire, à inventer, à forger par ceux qui, reconnaissant les relations de pouvoir dans lesquelles ils sont impliqués, ont décidé de leur résister ou de leur échapper. De ce point de vue, toute ma recherche repose sur un postulat d'optimisme absolu. Je n'effectue pas mes analyses pour dire : voilà comment sont les choses, vous êtes piégés. Je ne dis ces choses que dans la mesure où je considère que cela permet de les transformer. Tout ce que je fais, je le fais pour que cela serve.

— *À présent je voudrais vous rappeler le contenu d'une lettre que vous avez envoyée à L'Unità le 1^{er} décembre 1978 * ; vous y exprimez, notamment, votre disponibilité pour une rencontre et pour une discussion avec les intellectuels communistes italiens, à propos de tout un ensemble d'arguments. Je vous les cite : « 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... » Une telle discussion ne devrait pas être polémique ni destinée à éloigner camps et interlocuteurs, mettant en lumière les différences qui les séparent et donc les dimensions de la recherche. Je voudrais vous demander quel est le sens, si vous pouvez le préciser, de ce que vous proposez.*

— Il s'agissait de thèmes proposés comme base d'une discussion possible. Il me semble en effet qu'à travers la crise économique actuelle et les grandes oppositions et conflits qui se dessinent entre nations riches et pauvres (entre pays industrialisés et non industrialisés), on peut voir la naissance d'une crise de gouvernement. Par gouvernement, j'entends l'ensemble des institutions et pratiques à travers lesquelles on guide les hommes depuis l'administration jusqu'à l'éducation. C'est cet ensemble de procédures, de techniques, de méthodes qui garantissent le guidage des hommes les uns par les autres qui me semble, aujourd'hui, en crise, autant dans le monde occidental que dans le monde socialiste. Là aussi, les gens

* Voir *supra* n° 254.

ressentent de plus en plus de malaise, de difficultés, d'intolérance pour la façon dont on les guide. Il s'agit d'un phénomène qui s'exprime dans des formes de résistance, parfois de révolte à l'égard de questions qui concernent aussi bien le quotidien que des grandes décisions comme l'implantation d'une industrie atomique ou le fait de placer les gens dans tel ou tel bloc économique-politique dans lequel ils ne se reconnaissent pas. Je crois que, dans l'histoire de l'Occident, on peut trouver une période qui ressemble à la nôtre, même si évidemment les choses ne se répètent jamais deux fois, même pas les tragédies en forme de comédie : la fin du Moyen Âge. Du xv^e au xvi^e siècle, on a observé toute une réorganisation du gouvernement des hommes, cette ébullition qui a amené le protestantisme, la formation des grands États nationaux, la constitution des monarchies autoritaires, la distribution des territoires sous l'autorité d'administrations, la Contre-Réforme, le nouveau mode de présence de l'Église catholique dans le monde. Tout cela a été une sorte de grand réaménagement de la manière dont on a gouverné les hommes tant dans leurs rapports individuels que sociaux, politiques. Il me semble que nous sommes à nouveau dans une crise de gouvernement. L'ensemble des procédés par lesquels les hommes se dirigent les uns les autres sont remis en question non pas, évidemment, par ceux qui dirigent, qui gouvernent, même s'ils ne peuvent pas ne pas prendre acte des difficultés. Nous sommes peut-être au début d'une grande crise de réévaluation du problème du gouvernement.

– *Dans ce type de recherche, avez-vous observé, « les instruments d'analyse sont incertains quand ils ne sont pas absents ». Et les points de départ à partir desquels peuvent être effectuées certaines analyses et déterminés des orientations et des jugements sont tout à fait différents. D'autre part, vous souhaitez une confrontation qui dépasserait les polémiques.*

– J'ai été l'objet d'attaques parfois violentes de la part d'intellectuels communistes français et italiens. Comme je ne parle pas italien et que je saisis mal le sens de leurs critiques, je ne leur ai jamais répondu. Mais vu qu'aujourd'hui ils manifestent la volonté d'abandonner certaines méthodes stalinienne dans les discussions théoriques, je voudrais leur proposer d'abandonner ce jeu où l'un dit quelque chose que l'autre dénoncera comme idéologue de la bourgeoisie, ennemi de classe, pour entamer un débat sérieux. Si l'on reconnaît, par exemple, que ce que je dis de la crise de la gouvernabilité constitue un problème important, pourquoi ne partirait-on pas de là pour lancer un débat approfondi? De plus, je crois

que les communistes italiens plus que les communistes français sont enclins à accueillir toute une série de problèmes liés, par exemple, à la médecine, à la gestion locale des problèmes économiques et sociaux, problèmes concrets qui posent le problème plus général du rapport entre législation et normalisation, la loi et la norme, la justice et la médecine dans les sociétés contemporaines. Pourquoi ne pas en parler ensemble?

– *Mais toujours à propos de polémique, vous avez précisé également que vous n'aimez pas et n'acceptez pas ce type de discussions « qui miment la guerre et parodient la justice ». Pouvez-vous mieux m'expliquer ce que vous vouliez dire?*

– Les discussions sur des sujets politiques sont parasitées par le modèle de la guerre : on identifie celui qui a des idées différentes comme un ennemi de classe, contre lequel il faudrait se battre jusqu'à la victoire. Ce grand thème de la lutte idéologique me fait quelque peu sourire étant donné que les liens théoriques de chacun, quand on les regarde dans leur histoire, sont plutôt confus et fluctuants et n'ont pas la netteté d'une frontière hors de laquelle on chasserait l'ennemi. Cette lutte que l'on essaie de mener contre l'ennemi n'est-elle pas, au fond, une façon de donner un peu de sérieux à de petites disputes sans grande importance? Les intellectuels n'espèrent-ils pas, par la lutte idéologique, se donner un poids politique supérieur à celui qu'ils ont en réalité? Est-ce que le sérieux ne serait pas plutôt de faire des recherches les uns à côté des autres, un peu en divergence? À force de dire : « Je me bats contre un ennemi », le jour où l'on se trouvera dans une situation de guerre réelle, ce qui peut toujours se produire, face à lui, est-ce qu'on ne va pas le traiter comme tel? Suivre cette route conduit tout droit à l'oppression : elle est dangereuse. Je vois bien qu'un intellectuel peut désirer être pris au sérieux par un parti ou dans une société, en mimant la guerre contre un adversaire idéologique. Mais cela me paraît dangereux. Il vaudrait mieux considérer que ceux avec lesquels on est en désaccord se sont trompés ou que l'on n'a soi-même pas compris ce qu'ils voulaient faire.

282 *Toujours les prisons*

« Toujours les prisons », *Esprit*, 37^e année, n° 1, janvier 1980, pp. 184-186, « Correspondance ».

Paul Thibaud, qui avait succédé à la direction de la revue *Esprit* à Jean-Marie Domenach, cofondateur du G.I.P., avait publié dans le numéro de novembre 1979 une critique du rôle du G.I.P., qui n'avait pas su, selon lui, proposer un programme de réforme des prisons. Il imputait cette absence de programme réformiste au leadership de l'intellectuel radical M. Foucault. Cette dénonciation des intellectuels était un genre alors à la mode, illustré également par le journaliste Georges Suffert.

L'article que vous avez publié en tête de votre numéro de novembre, à propos des prisons, appelle un certain nombre d'éclaircissements. Parce qu'il revient sur un travail fait en commun.

1) Un groupe comme l'était le G.I.P., divers, en grande partie spontané, sans hiérarchie ni organisation fixe, repose sur une morale élémentaire : si, la tâche finie, on veut réfléchir, critiquer, mettre en question le rôle ou l'influence de tel ou tel, très bien; mais alors qu'on le fasse ensemble, avec ceux qui ont travaillé et ceux surtout qu'on veut critiquer. Le genre : « Ce n'est pas moi, monsieur, c'est lui le méchant », a peut-être son charme, mais aussi quelque chose de facile, de puéril, de moyennement correct et de pas très élégant.

2) Au G.I.P., on venait d'horizons différents. On ne s'est pas rencontré parce qu'avec des perspectives divergentes on partageait la même indignation. Mais bel et bien parce qu'en discutant, en tâtonnant on a défini ensemble un mode d'action, des objectifs, des moyens, et un sens précis à donner à cette action. Chacun étant libre de parler, d'écrire, de rester ou de s'en aller, les deux ou trois personnes d'*Esprit* qui ont fait route avec nous et dont l'aide a été précieuse n'ont jamais contesté leur accord de fond.

3) L'un de nos principes, c'était de faire en sorte que les détenus et, autour d'eux, toute une frange de population puissent s'exprimer. Les textes du G.I.P. n'étaient pas les élaborations d'un intellectuel délétère, mais le résultat de cette tentative. C'est pourquoi le G.I.P. ne s'est jamais considéré comme chargé de proposer des réformes. C'est pourquoi aussi le G.I.P. (comme c'était prévu dès le départ) s'est dissous lorsque d'anciens détenus ont pu organiser leur propre mouvement. Tout cela, c'était la conséquence de notre sujet et non pas l'effet de contradictions.

4) Je suis l'un de ces intellectuels « théoriciens », qui fascinent bien à tort les « militants » trop dociles et les « travailleurs sociaux » trop naïfs – et que dénoncent aussi ces jours-ci les maga-

zines de fin de semaine? Peut-être. Mais voyez-vous, j'ai entrepris et achevé, après l'expérience du G.I.P., mon livre sur les prisons. Et ce qui me chagrine, ce n'est pas que vous ayez l'idée bizarre de déduire de mon livre, que vous avez je crains mal compris, ma vénéneuse influence sur le G.I.P.; c'est que vous n'avez pas eu la toute simple idée que ce livre doit beaucoup au G.I.P. et que s'il contenait deux ou trois idées justes, c'est là qu'il les aurait prises.

Voyez-vous, il suffisait, puisque vous vouliez discuter de tout cela, de me prévenir¹, de me faire part de vos critiques, de me dire quelles impressions fâcheuses vous pouviez avoir après coup d'une action à laquelle vous n'aviez pas eu l'occasion de prendre part; il suffisait de me demander de discuter avec vous, tout comme des gens d'*Esprit* venaient discuter autrefois avec nous. On serait peut-être arrivé à des résultats un peu plus intéressants que le « c'est la faute à X » – toujours un peu moche. Allons, allons, *Esprit* n'a pas soupé avec le diable, les aigreurs d'estomac, sept ans après, sont donc de trop.

Michel Foucault

Il est vrai, comme le note Paul Thibaud dans son éditorial du numéro *Toujours les prisons*, que mes perspectives en cette matière n'étaient pas identiques à celles de Michel Foucault. Cependant, ce n'est pas pour cette raison que le G.I.P. « s'est gardé de toute proposition ». Dès le début, nous étions d'accord, Michel Foucault et moi-même, ainsi que tous les initiateurs du G.I.P., pour ne pas proposer un programme de réformes et ne pas substituer notre discours à celui des prisonniers. Cet engagement a été tenu, et ce fut pour moi l'expérience la plus réconfortante depuis la Résistance que cette action spontanée, sans permanents, sans « organisation », et pourtant parfaitement articulée à son objet, qui n'était point le succès d'une idéologie contre une autre, mais la dignité et la libre expression d'une minorité traitée de façon inhumaine.

Jean-Marie Domenach

Jean-Marie Domenach me transmet votre lettre concernant mon introduction au numéro d'*Esprit* sur les prisons.

Sur un point au moins, je dois convenir que vous avez raison. Il aurait mieux valu vous faire ces objections avant.

Pour le reste, je crois que vous vous méprenez si vous pensez

1. Il est vrai que, par des tierces personnes, vous m'avez fait demander de raconter l'expérience du G.I.P. Rien à voir avec une discussion sur vos critiques et objections à laquelle j'étais et je suis toujours prêt.

que je vous vois comme le diable et que je vous impute un certain échec de ce mouvement de réforme des prisons auquel vous avez consacré beaucoup de votre temps et de votre énergie. Le problème n'est pas là, il est dans le blocage dramatique des énergies réformatrices que nous constatons actuellement. Pourquoi les grandes critiques de l'après-68 (celles d'Illich ou les vôtres) sont-elles passées sur nous avec toute leur force et leur vérité, sans provoquer une vague équivalente de créativité? Il me semble que ce fait-là nous oblige à nous poser en commun certaines questions sur la manière dont fonctionnent la culture et la politique dans notre pays. Le paysage – beaucoup moins de réaction que de découragement et d'abaissement – que nous avons sous les yeux nous oblige, quoi qu'on veuille, à certaines questions douloureuses.

Voilà pour l'arrière-fond des réflexions que j'ai mises en extrême en tête de ce numéro, inspiré en effet par une certaine colère qui ne vous visait pas spécifiquement, mais plutôt qui nous visait. Et aussi bien que vous les « réformistes » du G.I.P., qui, dans les faits, n'ont pas mieux que les autres réussi à trouver la sortie hors des impasses du moment.

Je suis sensible à la note où vous vous dites prêt à débattre du fond des choses. Je le désirerais aussi. La question étant pour moi celle de l'après-68, de l'oubli où semblent retomber les critiques et utopies de ce temps et du champ libre laissé aux discours paisiblement réactionnaires et cyniquement dégradants de « nos » ministres.

Paul Thibaud

Je vous remercie de votre lettre. J'y suis d'autant plus sensible qu'elle constitue, je crois, un grand pas en avant.

Vous écriviez dans votre article : le mouvement de réforme des prisons « se heurtait à une critique radicale. L'influence dominante parmi les militants et certains travailleurs sociaux était *en effet* celle de M.F. ». Vous me dites maintenant que vous ne « m'imputez pas un certain échec du mouvement de réforme des prisons ». Laissons à des esprits statiques le soin de dire qu'il y a là quelque chose de contradictoire. Je crois aux évolutions et je vois là un progrès tout à fait positif.

Vous m'écrivez aussi : « Ma colère ne *vous* visait pas spécifiquement, mais *nous* visait. » Ce « nous », bien sûr, me fait plaisir ; à défaut d'avoir été considéré comme un partenaire possible de discussion, je me sens comblé d'être réintégré comme objet partiel de votre colère. L'impression que vous battiez vigoureusement la

coulpe d'un autre se dissipe aussitôt. Vous avez sans doute frappé bien accidentellement la poitrine du voisin : ce qui n'a guère d'importance maintenant qu'on sait que vous vouliez corriger votre propre faute.

Vous dites encore, et c'est le plus précieux de votre lettre, que vous voulez « poser *en commun* certaines questions » et que vous désirez « débattre du *fond* des choses ». À en croire votre article, ce fond, c'était la désastreuse « fascination » exercée par les « intellectuels » et surtout les intellectuels théoriciens. Certains pourraient dire que si c'est là le fin fond des choses, c'est un fond plutôt plat. Mais je ne suis pas de cet avis : il me semble que si l'explication n'est pas très intéressante, il est très intéressant que vous la donniez. C'est un thème déjà ancien, qui prend dans les moyens courants d'information une place de plus en plus grande et que vous utilisez en effet « en commun » avec des gens comme M. G. Suffer.

J.- M. Domenach vous l'a dit, je crois : nous souhaitons vivement que nos deux textes à propos de votre « éditorial » de novembre paraissent le plus tôt possible. Leur ton très modéré évite (et évitera, j'espère) le jeu indéfini des réponses et contre-réponses polémiques. En y joignant votre lettre si éclairante et celle que je vous écris actuellement, les lecteurs d'*Esprit* pourront voir comment peut se poursuivre, après les articles qu'ils ont lus, le travail de la discussion sereine. Et pour le débat plus général que généreusement vous offrez, je peux vous proposer un petit texte : « Sur la dénonciation des intellectuels théoriciens : étude d'un genre. »

Michel Foucault

L'objet de l'introduction à laquelle se réfère Michel Foucault n'était pas de critiquer démagogiquement toute théorie, mais de constater ce fait qu'en France un équilibre productif n'a pas été trouvé, à propos des prisons comme en d'autres domaines, entre la critique de principe et le militantisme réformateur. Cela en raison de l'occultation de la question de la loi et du droit, comme je l'ai dit dans ce texte où Michel Foucault ne voit qu'une querelle personnelle.

Paul Thibaud

283 < *Le Nouvel Observateur* >
et *l'Union de la gauche*

(Entretien)

< *Le Nouvel Observateur* e l'Unione della sinistra > (< *Le Nouvel Observateur* et l'Union de la gauche >; entretien avec J. Daniel), *Spirali, Giornale internazionale di cultura*, 3^e année, n° 15, janvier 1980, pp. 53-55. (Extrait d'un débat sur J. Daniel, *L'Ère des ruptures*, Paris, Grasset, 1979, dirigé par D. Richet, *Les Lundis de l'histoire*, France-Culture, 23 juillet 1979.)

Je voudrais revenir sur la notion de rupture. Il est vrai qu'on ne voit pas comment on pourrait parler de rupture aujourd'hui où Mitterrand est toujours là, où le Parti communiste se maintient à 20 % des voix, où le gaullisme s'est légèrement rétréci et où un libéralisme héritier de Pinay semble reflourir. Rien ne paraît plus immobile que la vie politique française.

Il ne faut pas parler de rupture au singulier, mais de ruptures au pluriel : elles se situent à des niveaux géologiques plus ou moins profonds, plus ou moins enfouis, plus ou moins invisibles. Sous la continuité marmoréenne de la vie politique française, il y a eu des changements considérables, un changement dans la conscience que nous avons du temps et dans notre rapport à l'histoire. La dynamique historique à l'intérieur de laquelle se trouvent les Occidentaux a profondément changé. On ne vit plus l'avenir comme il y a vingt ans. On a aussi changé de géographie : la position de l'Europe, la conscience que chaque Européen a de la géographie de l'Europe a profondément changé. À travers *L'Ère des ruptures*, on peut suivre comment, pour Jean Daniel, morceau par morceau, pellicule par pellicule, fragment de mosaïque par fragment de mosaïque, s'est opéré ce renouvellement du paysage historico-géographique à l'intérieur duquel s'inscrit l'Occident. C'est ce qui rend le livre si intéressant.

Le rapport que l'on avait à la politique était commandé par certains universaux historiques et géographiques. C'étaient les droits de l'histoire ; c'étaient les droits de la géographie. Tout cela est en train de s'effriter. C'est pour cela que les personnages que j'évoquais tout à l'heure ont de plus en plus l'air de polichinelles.

Je me demande si on n'est pas un peu sévère avec ce qui s'est passé en Mai 68 en le réduisant à l'alternative d'une idéologie un peu archaïque, qui se manifestait dans la survalorisation du vocabulaire marxiste et une sorte de dimension festive. Il me semble que quelque chose d'autre a été important : la découverte ou l'émergence de nouveaux objets politiques, de toute une série de domaines

de l'existence, de coins de la société, de recoins du vécu qui avaient été jusqu'alors tout à fait oubliés ou complètement disqualifiés par la pensée politique. Qu'un certain nombre de choses concernant la vie quotidienne soient devenues des enjeux, quand même ils restaient recouverts dans un vocabulaire un peu trop marxiste et un peu trop politisé, nous a permis de prendre conscience des faiblesses du discours politique. Qu'à travers les discussions sur ces phénomènes, sur ces aspects immédiats de l'existence on ait inventé une autre perspective et la possibilité d'affirmer, en dépit du discours politique, certains droits de la subjectivité a été quelque chose de beaucoup plus important que le festif ou le discursif. Cette invention d'objets nouveaux à travers la politique, en dépit d'elle et de manière que la pensée politique en soit retournée, a été très important. Le travail de Jean Daniel et du *Nouvel Observateur* a joué, dans les mois qui ont suivi Mai 68, son rôle dans cette prise de conscience.

Mendès France et de Gaulle, les deux grandes admirations de Jean Daniel et du *Nouvel Observateur*, Mendès explicitement, de Gaulle plus secrètement, se caractérisent par ceci que l'un échappe à la politique parce qu'il a une vue historique de la politique, c'est-à-dire qu'il fait de l'histoire dans la politique, et l'autre parce qu'il introduit la morale dans la politique. Le problème est de savoir pourquoi et comment un journal qui se veut un journal de gauche ne pouvait pas, à l'époque du gaullisme, reconnaître qu'il y avait dans de Gaulle et dans ce qu'il faisait quelque chose qui s'articulait sur une perspective historique qui lui donne une tout autre dimension que celle que peut apporter Mitterrand. Autrement dit, est-ce qu'il n'y a pas eu dans *Le Nouvel Observateur* un problème majeur qui a été l'identification à gauche et par la gauche ? Je suis à gauche, nous sommes à gauche, la preuve que nous le sommes c'est que... Est-ce que ce n'est pas cela qui vous a empêché de prévoir certains mouvements historiques plus profonds ?

Je me demande si un journal peut parler de ses lecteurs comme de sa « base ». Si j'avais un reproche un peu important à faire au *Nouvel Observateur*, ce serait à propos de son rapport à l'Union de la gauche. Ce qui me paraît intéressant dans le journalisme et le rôle du journaliste par rapport à la politique, ce n'est pas de jouer un rôle politique dans la politique, ce n'est pas de faire comme si les journalistes étaient des hommes politiques. Le problème est au contraire de décoder la politique au filtre d'autre chose : de l'his-

toire, de la morale, de la sociologie, de l'économie, ou même de l'esthétique. Il me semble que le rôle d'un journal est d'appliquer ces filtres non politiques au domaine de la politique. À partir du moment où un journal entreprend de faire la politique d'une politique, ce que *Le Nouvel Observateur* a voulu faire à propos de l'Union de la gauche, il sort de son rôle et entre dans celui de la presse de parti.

284 *Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens*

< Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens > (entretien avec B. Sobel), *Cahiers du cinéma*, n° 6, hors série : *Syberberg*, février 1980, pp. 95-96. (Sur le film de H.-J. Syberberg *Hitler, un film d'Allemagne*, 1977.)

L'esthétique de *Hitler, un film d'Allemagne*, de Syberberg, a été plutôt mal accueillie, car jugée complaisante, en R.F.A. et aux États-Unis. Cet entretien avec le metteur en scène de théâtre Bernard Sobel fait partie d'une série d'interventions où Susan Sontag, Heiner Müller, Douglas Sirk, Francis Coppola défendent le film. Foucault connaissait toute la filmographie de Syberberg.

– *Quand j'ai vu le film pour la première fois, en Allemagne, j'ai été charmé, charmé comme par une sorcière. J'ai été touché parce que je connais un peu l'Allemagne, je connais un peu sa culture. Et j'ai été inquiet. J'ai pensé que ce film avait quelque chose de pervers. En fait, tout le monde se méfie un peu de ce film. Quelle a été votre réaction ? Est-ce que vous vous êtes dit : « Voilà ce qu'il fallait faire ! » ?*

– Non, parce qu'il n'y a pas une chose à faire à propos de ce qui s'est passé dans les années 1930-1945, il y en a mille, dix mille, il y en aura indéfiniment. Il est certain que la chape de silence que, pour des raisons politiques, on a fait tomber sur le nazisme après 1945 est telle qu'on ne pouvait pas ne pas poser la question : < Qu'est-ce que ça devient dans la tête des Allemands ? Qu'est-ce que ça devient dans leur cœur ? Qu'est-ce que ça devient dans leur corps ? > Ça devait bien devenir quelque chose, et on attendait avec un peu d'anxiété de voir comment ça allait ressortir de l'autre côté du tunnel ; sous la forme de quel mythe, de quelle histoire, de quelle blessure est-ce que ça allait apparaître. Le film de Syberberg est un monstre beau. Je dis < beau >, parce que c'est ce qui m'a frappé le plus – et c'est peut-être ce que vous voulez dire quand vous parlez

du caractère pervers du film. Je ne parle pas de l'esthétique du film à laquelle je ne connais rien ; il est arrivé à faire ressortir une certaine beauté de cette histoire sans rien masquer de ce qu'elle avait de sordide, d'ignoble, de quotidiennement abject. C'est peut-être là où il a saisi du nazisme ce qu'il avait de plus sorcier, une certaine intensité de l'abjection, un certain chatolement de la médiocrité, qui a sans doute été un pouvoir d'ensorcellement du nazisme.

– *Quand j'ai vu le film, j'ai eu aussi un sentiment étrange : j'ai eu la révélation étonnante de ce que les jeunes gens ont vécu le nazisme comme une utopie, comme une utopie réelle. J'ai trouvé très important que Syberberg ne juge pas, ne condamne pas, mais qu'il rende sensible le fait qu'un homme « normalement constitué », selon les normes classiques, puisse avoir été un nazi.*

– Simone Veil a dit à propos du film qui a été fait sur Eva Braun, et qui a été diffusé il y a quelques jours par la télévision, qu'il < banalise l'horreur >. C'est tout à fait vrai et le film sur Eva Braun, qui a été fait par des Français, était tout à fait stupéfiant par là même. Or le film de Syberberg fait l'inverse, il rend ignoble le banal. Il fait sortir, dans ce qu'il y a de banal dans une certaine manière de penser, dans une certaine manière de vivre, dans un certain nombre de rêvasseries de l'Européen des années trente de tous les jours, une virtualité d'ignominie. Dans cette mesure, ce film est exactement l'inverse des films que Simone Veil dénonçait avec raison. J'aimerais que l'on puisse un jour intercaler entre telle et telle partie du film de Syberberg le film sur Eva Braun. Il semble être fait avec une carte postale désuète, convenable, gentille et ennuyeuse d'une honnête famille bourgeoise d'Europe en vacances vers les années 1930. La qualité du film de Syberberg est justement de dire que l'horreur est banale, que la banalité comporte en elle-même des dimensions d'horreur, qu'il y a réversibilité entre l'horreur et la banalité. Le problème de la littérature tragique et de la philosophie est : quel statut donner aux quatre cavaliers de l'Apocalypse ? Sont-ils ces héros somptueux et noirs qui attendent la fin du monde pour faire irruption ? Sous quelle forme font-ils irruption, avec quel visage ? La peste, les grands massacres de la guerre, une famine ? Ou bien sont-ils quatre petits vermisseaux que nous avons tous dans le cerveau, au fond de la tête, au fond du cœur ?

C'est là, je crois, la force du film de Syberberg. Il a bien fait ressortir les moments où ce qui se passe en Europe dans les années 1930-1945, c'est bien les grands cavaliers noirs de l'Apocalypse, et puis, il a bien montré la parenté en quelque sorte biologique entre ces quatre cavaliers et les vermisseaux quotidiens.

285 *Le philosophe masqué*

« Le philosophe masqué » (entretien avec C. Delacampagne, février 1980), *Le Monde*, n° 10 945, 6 avril 1980 : *Le Monde-Dimanche*, pp. I et XVII.

C'est en janvier 1980 que Christian Delacampagne décida de demander à M. Foucault un grand entretien pour *Le Monde*, dont le supplément dominical était alors largement consacré à des débats d'idées. M. Foucault accepta immédiatement, mais posa une condition de principe : cet entretien devrait rester anonyme, son nom à lui n'apparaîtrait pas et tous les indices qui permettraient de le deviner seraient effacés. M. Foucault justifia ainsi sa position : la scène intellectuelle étant la proie des médias, les stars prenant le pas sur les idées et la pensée comme telle n'étant plus reconnue, ce qui est dit compte moins que la personnalité de celui qui parle. Et même ce type de critique envers la médiatisation risque d'être dévalué – voire d'alimenter ce qu'il cherche à dénoncer – s'il est proféré par quelqu'un qui, sans le vouloir, occupe déjà une place dans le système médiatique – le cas de M. Foucault. Il faut donc, pour rompre avec ces effets pervers et pour tenter de faire entendre une parole qui ne puisse être rabattue sur le nom dont elle procède, se résoudre à entrer dans l'anonymat. L'idée plut à C. Delacampagne. Il fut convenu que l'entretien se ferait avec un « philosophe masqué » privé d'identité précise. Il restait à convaincre *Le Monde* – qui voulait un entretien avec M. Foucault – d'accepter un texte de « personne ». Ce fut difficile, mais M. Foucault se montra inflexible.

Le secret fut bien gardé jusqu'à la mort de M. Foucault. Très rares furent, semble-t-il, ceux qui réussirent à le percer. Par la suite, *Le Monde* et La découverte entreprirent de republier en un volume cet entretien et d'autres qui appartenaient à la même série. Comme il arrive en pareil cas, *Le Monde* décida alors, unilatéralement, de révéler le véritable nom du « philosophe masqué ». Le texte de cet entretien revient intégralement à Michel Foucault, qui élabora aussi les questions avec C. Delacampagne et qui réécrivit avec un soin extrême chacune de ses réponses.

– *Permettez-moi de vous demander d'abord pourquoi vous avez choisi l'anonymat ?*

– Vous connaissez l'histoire de ces psychologues qui étaient venus présenter un petit film test dans un village du fin fond de l'Afrique. Ils demandent ensuite aux spectateurs de raconter l'histoire comme ils l'avaient comprise. Eh bien, dans cette anecdote avec trois personnages, une seule chose les avait intéressés : le passage des ombres et des lumières à travers les arbres.

Chez nous, les personnages font la loi à la perception. Les yeux se portent avec prédilection sur les figures qui vont et viennent, surgissent et disparaissent.

Pourquoi vous ai-je suggéré que nous utilisions l'anonymat ? Par nostalgie du temps où, étant tout à fait inconnu, ce que je disais avait quelques chances d'être entendu. Avec le lecteur éventuel, la surface de contact était sans ride. Les effets du livre rejaillissaient en des lieux imprévus et dessinaient des formes auxquelles je n'avais pas pensé. Le nom est une facilité.

Je proposerai un jeu : celui de l'« année sans nom ». Pendant un an, on éditerait des livres sans nom d'auteur. Les critiques devraient se débrouiller avec une production entièrement anonyme. Mais, j'y

songe, peut-être n'auraient-ils rien à dire : tous les auteurs attendraient l'année suivante pour publier leurs livres...

– *Pensez-vous que les intellectuels, aujourd'hui, parlent trop ? Qu'ils nous encombrant de leurs discours à tout propos et plus souvent hors de propos ?*

– Le mot d'intellectuel me paraît étrange. D'intellectuels, je n'en ai jamais rencontré. J'ai rencontré des gens qui écrivent des romans, et d'autres qui soignent des malades. Des gens qui font des études économiques et d'autres qui composent de la musique électronique. J'ai rencontré des gens qui enseignent, des gens qui peignent et des gens dont je n'ai pas bien compris s'ils faisaient quoi que ce soit. Mais d'intellectuels, jamais.

En revanche, j'ai rencontré beaucoup de gens qui parlent de l'intellectuel. Et, à force de les écouter, je me suis fait une idée de ce que pouvait être cet animal. Ce n'est pas difficile, c'est celui qui est coupable. Coupable d'un peu tout : de parler, de se taire, de ne rien faire, de se mêler de tout... Bref, l'intellectuel, c'est la matière première à verdict, à sentence, à condamnation, à exclusion...

Je ne trouve pas que les intellectuels parlent trop, puisqu'ils n'existent pas pour moi. Mais je trouve qu'est bien envahissant le discours sur les intellectuels, et pas très rassurant.

J'ai une fâcheuse manie. Quand les gens parlent, comme ça, en l'air, j'essaie d'imaginer ce que ça donnerait transcrit dans la réalité. Quand ils « critiquent » quelqu'un, quand ils « dénoncent » ses idées, quand ils « condamnent » ce qu'il écrit, je les imagine dans la situation idéale où ils auraient tout pouvoir sur lui. Je laisse retourner jusqu'à leur sens premier les mots qu'ils emploient : « Démolir », « abattre », « réduire au silence », « enterrer ». Et je vois s'entrouvrir la radieuse cité où l'intellectuel serait en prison et pendu, bien sûr, s'il était, en outre, théoricien. C'est vrai, nous ne sommes pas dans un régime où on envoie les intellectuels à la rizière ; mais, au fait, dites-moi, vous avez entendu parler d'un certain Toni Negri ? Est-ce que, lui, il n'est pas en prison en tant qu'intellectuel * ?

– *Alors, qu'est-ce qui vous a conduit à vous retrancher derrière*

* Philosophe italien, professeur à l'université de Padoue, maître à penser du mouvement d'extrême gauche Autonomie ouvrière. A fait quatre ans et trois mois de détention préventive pour insurrection armée contre l'État, association subversive et constitution de bandes armées. A été libéré le 8 juillet 1983, après avoir été élu député radical pendant son incarcération. Son immunité parlementaire ayant été levée par la Chambre des députés, de nouveaux mandats d'arrêt ont été lancés contre lui et il s'est réfugié en France.

l'anonymat? Un certain usage publicitaire que des philosophes, aujourd'hui, font ou laissent faire de leur nom?

– Cela ne me choque pas du tout. J'ai vu dans les couloirs de mon lycée des grands hommes en plâtre. Et maintenant je vois au bas de la première page des journaux la photographie du penseur. Je ne sais si l'esthétique s'est améliorée. La rationalité économique, elle, sûrement...

Au fond me touche beaucoup une lettre que Kant avait écrite quand il était déjà fort vieux : il se dépêchait, raconte-t-il, contre l'âge et la vue qui baisse, et les idées qui se brouillent, de terminer l'un de ses livres pour la foire de Leipzig. Je raconte ça pour montrer que ça n'a aucune importance. Publicité ou pas, foire ou pas, le livre est autre chose. On ne me fera jamais croire qu'un livre est mauvais parce qu'on a vu son auteur à la télévision. Mais jamais non plus qu'il est bon pour cette seule raison.

Si j'ai choisi l'anonymat, ce n'est donc pas pour critiquer tel ou tel, ce que je ne fais jamais. C'est une manière de m'adresser plus directement à l'éventuel lecteur, le seul personnage ici qui m'intéresse : « Puisque tu ne sais pas qui je suis, tu n'auras pas la tentation de chercher les raisons pour lesquelles je dis ce que tu lis; laisse-toi aller à te dire tout simplement : c'est vrai, c'est faux. Ça me plaît, ça ne me plaît pas. Un point, c'est tout. »

– *Mais le public n'attend-il pas de la critique qu'elle lui fournisse des appréciations précises sur la valeur d'une œuvre?*

– Je ne sais pas si le public attend ou non que le critique juge les œuvres ou les auteurs. Les juges étaient-là, je crois, avant qu'il ait pu dire ce dont il avait envie.

Il paraît que Courbet avait un ami qui se réveillait la nuit en hurlant : « Juger, je veux juger. » C'est fou ce que les gens aiment juger. Ça juge partout, tout le temps. Sans doute est-ce l'une des choses les plus simples qui soient données à l'humanité de faire. Et vous savez bien que le dernier homme, lorsque, enfin, l'ultime radiation aura réduit en cendres son dernier adversaire, prendra une table bancale, s'installera derrière et commencera le procès du responsable.

Je ne peux m'empêcher de penser à une critique qui ne chercherait pas à juger, mais à faire exister une œuvre, un livre, une phrase, une idée; elle allumerait des feux, regarderait l'herbe pousser, écouterait le vent et saisirait l'écume au vol pour l'éparpiller. Elle multiplierait non les jugements, mais les signes d'existence; elle les appellerait, les tirerait de leur sommeil. Elle les inventerait parfois? Tant mieux, tant mieux. La critique par sentence m'endort; j'aime-

rais une critique par scintillements imaginatifs. Elle ne serait pas souveraine ni vêtue de rouge. Elle porterait l'éclair des orages possibles.

– *Alors, il y a tant de choses à faire connaître, tant de travaux intéressants que les médias devraient parler tout le temps de philosophie...*

– Il est certain qu'il y a un malaise traditionnel entre la « critique » et ceux qui écrivent des livres. Les uns se sentent mal compris et les autres croient qu'on veut les tenir à la botte. Mais cela, c'est le jeu.

Il me semble qu'aujourd'hui la situation est assez particulière. Nous avons des institutions de pénurie, alors que nous sommes dans une situation de surabondance.

Tout le monde a remarqué l'exaltation qui accompagne souvent la publication (ou la réédition) d'ouvrages d'ailleurs parfois intéressants. Ils ne sont jamais moins que la « subversion de tous les codes », le « contre-pied de la culture contemporaine », la « mise en question radicale de toutes nos manières de penser ». Son auteur doit être un marginal méconnu.

Et, en contrepartie, il faut bien sûr que les autres soient renvoyés à la nuit dont ils n'auraient jamais dû sortir; ils n'étaient que l'écume d'« une mode dérisoire », un simple produit de l'institution, etc.

Phénomène parisien, dit-on, et superficiel. J'y perçois plutôt les effets d'une inquiétude profonde. Le sentiment du « pas de place », « lui ou moi », « chacun son tour ». On est en file indienne à cause de l'extrême exigüité des lieux où on peut écouter et se faire entendre.

De là une sorte d'angoisse qui fuse dans mille symptômes, plaignants ou moins drôles. De là, chez ceux qui écrivent, le sentiment de leur impuissance devant les médias, auxquels ils reprochent de régir le monde des livres et de faire exister ou disparaître ceux qui leur plaisent ou leur déplaisent. De là, aussi, le sentiment chez les critiques qu'ils ne se feront pas entendre, à moins de hausser le ton et de sortir de leur chapeau, chaque semaine, un lapin. De là encore une pseudopolitisation, qui masque, sous la nécessité de mener le « combat idéologique » ou de débusquer les « pensées dangereuses », la profonde anxiété de n'être ni lu ni entendu. De là encore la phobie fantastique du pouvoir : toute personne qui écrit exerce un inquiétant pouvoir auquel il faut tâcher de poser sinon un terme, du moins des limites. De là également l'affirmation un peu incantatoire que tout, actuellement, est vide, désolé, sans intérêt ni impor-

tance : affirmation qui vient évidemment de ceux qui, ne faisant rien eux-mêmes, trouvent que les autres sont de trop.

– *Ne croyez-vous pas, pourtant, que notre époque manque réellement d'esprits qui soient à la mesure de ses problèmes, et de grands écrivains ?*

– Non, je ne crois pas à la ritournelle de la décadence, de l'absence d'écrivains, de la stérilité de la pensée, de l'horizon bouché et morne.

Je crois au contraire qu'il y a pléthore. Et que nous ne souffrons pas du vide, mais du trop peu de moyens pour penser tout ce qui se passe. Alors qu'il y a une abondance de choses à savoir : essentielles ou terribles, ou merveilleuses, ou drôles, ou minuscules et capitales à la fois. Et puis il y a une immense curiosité, un besoin, ou un désir de savoir. On se plaint toujours que les médias bourrent la tête des gens. Il y a de la misanthropie dans cette idée. Je crois au contraire que les gens réagissent ; plus on veut les convaincre, plus ils s'interrogent. L'esprit n'est pas une cire molle. C'est une substance réactive. Et le désir de savoir plus, et mieux, et autre chose croît à mesure qu'on veut bourrer les crânes.

Si vous admettez cela, et si vous ajoutez qu'il se forme à l'université et ailleurs une foule de gens qui peuvent servir d'échangeurs entre cette masse de choses et cette avidité à savoir, vous en déduirez vite que le chômage des étudiants est la chose la plus absurde qui soit. Le problème est de multiplier les canaux, les passerelles, les moyens d'information, les réseaux de télévision et de radio, les journaux.

La curiosité est un vice qui a été stigmatisé tour à tour par le christianisme, par la philosophie et même par une certaine conception de la science. Curiosité, futilité. Le mot, pourtant, me plaît ; il me suggère tout autre chose : il évoque le « souci » ; il évoque le soin qu'on prend de ce qui existe et pourrait exister ; un sens aigu du réel mais qui ne s'immobilise jamais devant lui ; une promptitude à trouver étrange et singulier ce qui nous entoure ; un certain acharnement à nous défaire de nos familiarités et à regarder autrement les mêmes choses ; une ardeur à saisir ce qui se passe et ce qui passe ; une désinvolture à l'égard des hiérarchies traditionnelles entre l'important et l'essentiel.

Je rêve d'un âge nouveau de la curiosité. On en a les moyens techniques ; le désir est là ; les choses à savoir sont infinies ; les gens qui peuvent s'employer à ce travail existent. De quoi souffre-t-on ? Du trop peu : de canaux étroits, étriqués, quasi monopolistiques, insuffisants. Il n'y a pas à adopter une attitude protectionniste, pour

empêcher la « mauvaise » information d'envahir et d'étouffer la « bonne ». Il faut plutôt multiplier les chemins et les possibilités d'allées et venues. Pas de colbertisme en ce domaine ! Ce qui ne veut pas dire, comme on le craint souvent, uniformisation et nivellement par le bas. Mais au contraire différenciation et simultanéité des réseaux différents.

– *J'imagine qu'à ce niveau les médias et l'Université, au lieu de continuer à s'opposer, pourraient se mettre à jouer des rôles complémentaires.*

– Vous vous souvenez du mot admirable de Sylvain Lévi : l'enseignement, c'est lorsqu'on a un auditeur ; dès qu'on en a deux, c'est de la vulgarisation. Les livres, l'Université, les revues savantes, ce sont aussi des médias. Il faudrait se garder d'appeler média tout canal d'information auquel on ne peut ou ne veut avoir accès. Le problème, c'est de savoir comment faire jouer les différences ; c'est de savoir s'il faut instaurer une zone réservée, un « parc culturel » pour les espèces fragiles des savants menacés par les grands rapaces de l'information, tandis que tout le reste de l'espace serait un vaste marché pour les produits de pacotille. Un tel partage ne me paraît pas correspondre à la réalité. Pis : n'être pas du tout souhaitable. Pour que jouent les différenciations utiles, il ne faut pas qu'il y ait de partage.

– *Risquons-nous à faire quelques propositions concrètes. Si tout va mal, par où commencer ?*

– Mais non, tout ne va pas mal. En tout cas, je crois qu'il ne faut pas confondre la critique utile contre les choses avec les jérémiades répétitives contre les gens. Quant aux propositions concrètes, elles ne peuvent apparaître que comme des gadgets, si ne sont pas admis d'abord quelques principes généraux. Et avant tout celui-ci : que le droit au savoir ne doit pas être réservé à un âge de la vie et à certaines catégories d'individus ; mais qu'on doit pouvoir l'exercer sans arrêt et sous des formes multiples.

– *Est-ce qu'elle n'est pas ambiguë, cette envie de savoir ? Au fond, qu'est-ce que les gens vont faire de tout ce savoir qu'ils vont acquérir ? À quoi cela pourra-t-il leur servir ?*

– L'une des fonctions principales de l'enseignement était que la formation de l'individu s'accompagne de la détermination de sa place dans la société. Il faudrait le concevoir aujourd'hui de telle façon qu'il permette à l'individu de se modifier à son gré, ce qui n'est possible qu'à la condition que l'enseignement soit une possibilité offerte « en permanence ».

– En somme vous êtes pour une société savante ?

– Je dis que le branchement des gens sur la culture doit être incessant et aussi polymorphe que possible. Il ne devrait pas y avoir, d'une part, cette formation qu'on subit et, de l'autre, cette information à laquelle on est soumis.

– *Que devient dans cette société savante la philosophie éternelle?... A-t-on encore besoin d'elle, de ses questions sans réponse et de ses silences devant l'inconnaissable ?*

– La philosophie, qu'est-ce que c'est sinon une façon de réfléchir, non pas tellement sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur notre rapport à la vérité ? On se plaint parfois qu'il n'y ait pas de philosophie dominante en France. Tant mieux. Pas de philosophie souveraine, c'est vrai, mais une philosophie ou plutôt de la philosophie en activité. C'est de la philosophie que le mouvement par lequel, non sans efforts et tâtonnements et rêves et illusions, on se détache de ce qui est acquis pour vrai et qu'on cherche d'autres règles de jeu. C'est de la philosophie que le déplacement et la transformation des cadres de pensée, la modification des valeurs reçues et tout le travail qui se fait pour penser autrement, pour faire autre chose, pour devenir autre que ce qu'on est. De ce point de vue, c'est une période d'activité philosophique intense que celle des trente dernières années. L'interférence entre l'analyse, la recherche, la critique « savante » ou « théorique » et les changements dans le comportement, la conduite réelle des gens, leur manière d'être, leur rapport à eux-mêmes et aux autres a été constante et considérable.

Je disais à l'instant que la philosophie était une manière de réfléchir sur notre relation à la vérité. Il faut compléter ; elle est une manière de se demander : si tel est le rapport que nous avons à la vérité, comment devons-nous nous conduire ? Je crois qu'il s'est fait et qu'il se fait toujours actuellement un travail considérable et multiple, qui modifie à la fois notre lien à la vérité et notre manière de nous conduire. Et cela dans une conjonction complexe entre toute une série de recherches et tout un ensemble de mouvements sociaux. C'est la vie même de la philosophie.

On comprend que certains pleurent sur le vide actuel et souhaitent, dans l'ordre des idées, un peu de monarchie. Mais ceux qui, une fois dans leur vie, ont trouvé un ton nouveau, une nouvelle manière de regarder, une autre façon de faire, ceux-là, je crois, n'éprouveront jamais le besoin de se lamenter que le monde est erreur, l'histoire, encombrée d'inexistences, et il est temps que les autres se taisent pour qu'enfin on n'entende plus le grelot de leur réprobation...

286 *L'imagination du XIX^e siècle*

< L'immaginazione dell'Ottocento > (« L'imagination du XIX^e siècle »), *Corriere della sera*, vol. 105, n° 223, 30 septembre 1980, p. 3.

Le *Ring* du centenaire, qui a été dirigé par P. Boulez et mis en scène par P. Chéreau, vient d'achever sa cinquième et dernière année d'existence. Une heure et demie d'applaudissements après que le Walhalla, une fois encore, se soit écroulé dans les flammes, et cent un rappels. Oubliés, les huées de la première année, le départ de plusieurs musiciens, les mauvaises humeurs de l'orchestre et de certains chanteurs ; oubliés, aussi, le comité d'action pour la sauvegarde de l'œuvre de Wagner, les tracts distribués et les lettres anonymes qui réclamaient la mise à mort du chef d'orchestre et du metteur en scène.

Des fantômes mal conjurés hantent encore, c'est vrai, les pentes de la colline verte. Ce *Ring* inattendu, réalisé par des étrangers, les a peut-être réveillés. Mais ils étaient bien pâles. Comme les dieux du crépuscule. Aux étalages des librairies de Bayreuth, parmi les centaines d'ouvrages sur, pour ou contre Wagner (après Jésus-Christ, Wagner a, paraît-il, chaque année la plus riche bibliographie du monde), une mince brochure porte en couverture une étrange photographie : Winnifred Wagner, la belle-fille, tend une main haute à un petit homme qui penche la tête pour y porter des lèvres respectueuses. L'homme est vu de dos ; mais, sur ce profil perdu, la mèche se laisse deviner, et les courtes moustaches. Qui, de l'héritière régente ou du peintre dictateur, rend hommage à l'autre ? Il m'a semblé que bien peu de gens portaient attention à ce genre de problèmes.

Le temps a basculé. On ne se demande plus guère : qu'ont-ils fait de Wagner, ceux qui ont envoyé au carnage la race des guerriers blonds, massacreurs massacrés ? On ne se demande même plus ce que Wagner a fait pour les encourager. Mais ceci, plutôt : que faire aujourd'hui de Wagner, l'inévitable ?

*

Que faire de cette *Tétralogie*, surtout, qui domine l'ensemble de l'œuvre de Wagner et qui, de toutes ses œuvres, fut la plus contaminée ? Si le *Ring* n'existait pas, la vie des metteurs en scène serait plus simple. Et plus simple aussi le rapport que nous avons à notre culture la plus proche.

Il y a e... la solution élégante, dans l'immédiat après-guerre : ce

fut le dépouillement symbolique opéré par Wieland Wagner, les formes presque immobiles des mythes sans âge ni patrie. Il y a eu la solution austère et politique, celle de Joachim Herz, qui était destinée à l'Allemagne de l'Est : le *Ring* est amarré solidement aux rives historiques des révolutions de 1848. Et puis la solution « astucieuse » : Peter Stein découvre le secret du *Ring* dans le théâtre du XIX^e siècle ; son Walhalla, quand il s'ouvre, se révèle être le foyer de la danse à l'Opéra de Paris. Dans toutes ces solutions, on évite d'avoir affaire directement à la mythologie propre de Wagner, cette poix, cette matière inflammable dangereuse, mais aussi passablement dérisoire.

Le choix fait par Boulez, Chéreau et le décorateur Peduzzi était plus risqué. Ils ont voulu justement prendre cette mythologie à bras-le-corps. Contre toute évidence, la vieille garde de Bayreuth a crié à la trahison. Alors qu'il s'agissait de revenir à Wagner. Au Wagner du « drame musical », bien distinct de l'opéra. Au Wagner qui voulait donner un imaginaire au XIX^e siècle. Et qui ne voulait pas d'un festival commémoration, mais d'une fête où le rituel aurait eu chaque fois la nouveauté d'un événement.

*

Boulez, l'héritier le plus rigoureux et le plus créatif de l'école de Vienne, l'un des plus remarquables représentants de ce grand courant formaliste qui a traversé et renouvelé tout l'art du XX^e siècle (et pas seulement en musique), voilà qu'il dirigeait la *Tétralogie*, comme pour « accompagner » une scène remplie de bruits, de fureurs et d'images. Certains pensaient : une si longue passion pour les pures structures musicales et se mettre finalement au service d'une telle imagerie...

Or c'est justement pour avoir relu Wagner à travers la musique du XX^e siècle que Boulez a pu retrouver le sens du drame musical.

Accompagnement ? Mais oui, dit Boulez, et c'est bien ce que voulait Wagner. Mais encore faut-il comprendre de quel accompagnement il s'agit. Sa direction n'est pas simplement plus claire, plus lumineuse, moins massive et empâtée que d'autres – plus intelligente et plus intelligible. S'il a imposé à l'orchestre une telle retenue, ce n'est pas pour réduire la musique à un rôle secondaire. Tout au contraire : c'est pour ne pas la limiter à la seule fonction de souligner, d'amplifier ou d'annoncer ce qui se passe sur le plateau, et de n'être dans son enflure que la caisse de résonance de la scène. Boulez a pris au sérieux l'idée wagnérienne d'un drame où musique et texte ne se répètent pas, ne disent pas chacun à sa manière la même chose ; mais

où l'orchestre, le chant, le jeu des acteurs, les tempos de la musique, les mouvements de la scène, les décors doivent se composer, comme des éléments partiels pour constituer, le temps de la représentation, une forme unique, un événement singulier.

Boulez, en somme, est parti d'une constatation simple que les spectateurs ne sont pas forcément sourds ni les auditeurs aveugles. S'il cherche à « tout » faire entendre, ce n'est pas pour signaler à l'oreille ce que l'œil peut très bien voir tout seul ; c'est parce qu'il y a un développement dramatique dans la musique qui s'entrelace avec celui du texte. Pour Boulez, le motif wagnérien n'est pas le double sonore du personnage, le panache de notes qui l'accompagne. Il est à lui seul un individu – mais un individu musical. Non pas une figure rigide et répétitive, mais une structure souple, ambiguë, proliférante, un principe de développement du monde sonore. Si on veut que le drame soit *aussi* dans la musique, et que celle-ci ne soit pas réduite à répéter le drame, il faut une direction comme celle de Boulez : une direction qui analyse, sculpte, détaille à chaque instant – Nietzsche parlait des « miniatures » wagnériennes – et qui restitue comme d'un seul mouvement la dynamique de plus en plus complexe de l'œuvre.

Il faut avoir entendu l'interprétation que Boulez, le dernier soir, a donnée du *Crépuscule*. On pensait à ce qu'un jour il avait dit de la *Tétralogie* : « Construction gigantesque » et « journal intime » de Wagner. En dressant avec une extraordinaire précision, jusqu'à l'apaisement final, cette immense forêt musicale, c'était comme son propre itinéraire que Boulez retraçait. Et aussi tout le mouvement d'un siècle de musique moderne qui, parti de Wagner, à travers la grande aventure formaliste, retrouvait l'intensité et le mouvement du drame. La forme, parfaitement déchiffrée, s'entrelaçait à l'image.

*

On a retrouvé dans ce *Ring* une tension propre aux mises en scène de Chéreau : une logique infaillible dans les relations entre les personnages, une intelligibilité de tous les éléments du texte, un sens particulier donné à chaque moment et à chaque geste, en bref une totale absence de gratuité ; et une incertitude voulue à propos des temps et des lieux, une dispersion extrême des éléments de réalité. Les filles du Rhin sont des prostituées qui se troussent au pied d'un barrage. Mime, un vieux petit Juif à lunettes, fouille dans ses tiroirs pour y retrouver l'épée sacrée qui est enveloppée dans du papier journal. Les dieux tourment en rond, tantôt comme les princes en exil d'un XVIII^e siècle mélancolique, tantôt comme une famille d'entrepreneurs

menacée de banqueroute après trop de malversations. La Walkyrie a un casque, mais Siegfried se mariera en smoking.

Il en est de même des décors de Peduzzi : de grandes architectures immobiles, des rochers droits comme des ruines éternelles, des roues géantes que rien ne saurait faire tourner. Mais les roues sont logées au cœur des forêts, deux têtes d'angelot sont sculptées dans le rocher, et un chapiteau dorique, imperturbable, se retrouve sur ces murs du Walhalla, au-dessus du lit de feu de la Walkyrie, ou dans le palais des Gibichungen, auquel il donne tantôt l'allure d'un port au crépuscule, peint par Claude Lorrain, tantôt le style des palais néoclassiques de la bourgeoisie wilhelminienne.

Ce n'est pas que Chéreau et Peduzzi aient voulu jouer, à la manière de Brecht, sur les différentes références chronologiques (l'époque à laquelle se réfère la pièce, celle où elle a été écrite, celle où elle est jouée). Ils ont tenu, eux aussi, à prendre Wagner au sérieux, quitte à faire voir l'envers de son projet. Wagner avait voulu donner au XIX^e siècle une mythologie? Soit. Il la cherchait dans les fragments librement agencés des légendes indo-européennes? Soit encore. Il voulait ainsi redonner à son époque l'imaginaire qui lui manquait? C'est là que Chéreau dit non. Car le XIX^e siècle était plein d'images, qui ont été la vraie raison d'être de ces grandes reconstitutions mythologiques qui les métamorphosaient et les cachaient. Chéreau n'a pas voulu transporter le bazar de la mythologie wagnérienne dans le ciel des mythes éternels; ni la rabattre sur une réalité historique précise. Il a voulu déterrer les images, réellement vivantes, qui ont pu lui donner sa force.

Sous le texte de Wagner, Chéreau a donc été déterrer ces images. Forcément disparates : des fragments d'utopie, des morceaux de machine, des éléments de gravures, des types sociaux, des aperçus sur des villes oniriques, des dragons pour enfants, des scènes de ménage à la Strindberg, le profil d'un juif de ghetto. Mais le tour de force qu'il réalise, c'est d'avoir parfaitement intégré tout ces éléments à la trame tendue des relations entre les personnages, et de les avoir logés dans les vastes visions picturales que lui proposait Peduzzi. La réalisation de Chéreau est toujours pleine d'humour; elle n'est jamais méchamment réductrice; il ne dit pas, comme on l'a cru parfois : « La mythologie de Wagner, voyez-vous, ce n'était que cette pacotille pour bourgeois parvenus. » Il soumet tout ce matériau à la métamorphose de la beauté et à la force de la tension dramatique. Il est en quelque sorte redescendu de la mythologie wagnérienne aux images vives et multiples qui la peuplaient, et de ces images, dont il montre à la fois la splendeur paradoxale et la logique totale, il refait, mais pour nous, un mythe.

Sur la scène de Bayreuth, où Wagner voulait bâtir une mythologie pour le XIX^e siècle, Chéreau et Peduzzi ont fait resurgir l'imaginaire propre à ce XIX^e siècle : celui que Wagner sans doute a partagé avec Bakounine, avec Marx, avec Dickens, avec Jules Verne, avec Böcklin, avec les bâtisseurs d'usines et de palais bourgeois, avec les illustrateurs de livres d'enfants, avec les agents de l'antisémitisme. Et ils l'ont fait apparaître comme la toute proche mythologie qui nous domine aujourd'hui. Donner à cette imagination du XIX^e siècle – dont nous sommes encore si profondément marqués et blessés – la grandeur redoutable d'une mythologie.

*

De Wagner à nous, Boulez tendait le tissu serré des développements de la musique contemporaine. Chéreau et Peduzzi, en même temps, faisaient monter les univers wagnériens au ciel d'une mythologie qu'il faut reconnaître comme la nôtre. Ainsi, dans l'actualité retrouvée de la musique, Wagner n'a plus à nous transmettre impérieusement sa mythologie : il est devenu une part de la nôtre.

Wolfgang Wagner, le dernier soir de ce *Ring*, se demandait quel autre *Ring* désormais serait possible. Si on ne peut le savoir, c'est parce que Bayreuth n'a plus à être le conservatoire d'un Wagner resté mythiquement semblable à lui-même – alors que la tradition, on le sait, c'est le « laisser-aller ». Ce sera le lieu où Wagner, enfin, sera lui-même traité comme l'un des mythes de notre présent.

287 *Le vrai sexe*

« Le vrai sexe », *Arcadie*, 27^e année, n° 323, novembre 1980, pp. 617-625.

*Ceci est, avec quelques ajouts, le texte français de la préface à l'édition américaine d'Herculine Barbin, dite Alexina B. *. Cette édition comporte en appendice la nouvelle de Panizza, Un scandale au couvent, qui est inspirée par l'histoire d'Alexina; Panizza avait dû la connaître à travers la littérature médicale de l'époque. En France, les mémoires d'Herculine Barbin ont été publiées aux éditions Gallimard et Un scandale au couvent se trouve dans un recueil de nouvelles de Panizza, publié sous ce titre général par les éditions de la*

* Voir *supra* n° 276.

Différence. C'est René de Céccaty qui m'avait signalé le rapprochement entre le récit de Panizza et l'histoire d'Alexina B.

Avons-nous *vraiment* besoin d'un *vrai* sexe? Avec une constance qui touche à l'entêtement, les sociétés de l'Occident moderne ont répondu par l'affirmative. Elles ont fait jouer obstinément cette question du < vrai sexe > dans un ordre de choses où on pouvait s'imaginer que seules comptent la réalité des corps et l'intensité des plaisirs.

Longtemps, toutefois, on n'a pas eu de telles exigences. Le prouve l'histoire du statut que la médecine et la justice ont accordé aux hermaphrodites. On a mis bien longtemps à postuler qu'un hermaphrodite devait avoir un seul, un vrai sexe. Pendant des siècles, on a admis tout simplement qu'il en avait deux. Monstruosité qui suscitait l'épouvante et appelait les supplices? Les choses, en fait, ont été beaucoup plus compliquées. On a, c'est vrai, plusieurs témoignages de mises à mort, soit dans l'Antiquité, soit au Moyen Âge. Mais on a aussi une jurisprudence abondante et d'un tout autre type. Au Moyen Âge, les règles de droit – canonique et civil – étaient sur ce point fort claires : étaient appelés hermaphrodites ceux en qui se juxtaposaient, selon des proportions qui pouvaient être variables, les deux sexes. En ce cas, c'était le rôle du père ou du parrain (de ceux, donc, qui < nommaient > l'enfant), de fixer, au moment du baptême, le sexe qui allait être retenu. Le cas échéant, on conseillait de choisir celui des deux sexes qui paraissait l'emporter, ayant < le plus de vigueur > ou < le plus de chaleur >. Mais, plus tard, au seuil de l'âge adulte, lorsque venait pour lui le moment de se marier, l'hermaphrodite était libre de décider lui-même s'il voulait toujours être du sexe qu'on lui avait attribué, ou s'il préférait l'autre. Seul impératif : n'en plus changer, garder jusqu'à la fin de ses jours celui qu'il avait déclaré alors, sous peine d'être considéré comme sodomite. Ce sont ces changements d'option et non pas le mélange anatomique des sexes qui ont entraîné la plupart des condamnations d'hermaphrodites dont on a gardé la trace en France, pour la période du Moyen Âge et de la Renaissance.

[À partir du XVIII^e siècle *], les théories biologiques de la sexualité, les conditions juridiques de l'individu, les formes de contrôle administratif dans les États modernes ont conduit peu à peu à refuser l'idée d'un mélange des deux sexes en un seul corps et à restreindre par conséquent le libre choix des individus incertains.

* Les passages entre crochets ne figurent pas dans l'édition américaine.

Désormais, à chacun, un sexe, et un seul. À chacun son identité sexuelle première, profonde, déterminée et déterminante; quant aux éléments de l'autre sexe qui éventuellement apparaissent, ils ne peuvent être qu'accidentels, superficiels ou même tout simplement illusoires. Du point de vue médical, cela veut dire qu'en présence d'un hermaphrodite il ne s'agira plus de reconnaître la présence de deux sexes juxtaposés ou entremêlés, ni de savoir lequel des deux prévaut sur l'autre; mais de déchiffrer quel est le vrai sexe qui se cache sous des apparences confuses; le médecin aura en quelque sorte à déshabiller les anatomies trompeuses et à retrouver, derrière des organes qui peuvent avoir revêtu les formes du sexe opposé, le seul vrai sexe. Pour qui sait regarder et examiner, les mélanges de sexes ne sont que des déguisements de la nature : les hermaphrodites sont toujours des < pseudo-hermaphrodites >. Telle est du moins la thèse qui a eu tendance à s'accréditer, au XVIII^e siècle, à travers un certain nombre d'affaires importantes et passionnément discutées.

Du point de vue du droit, cela impliquait évidemment la disparition du libre choix. Ce n'est plus à l'individu de décider de quel sexe il veut être, juridiquement ou socialement; mais c'est à l'expert de dire quel sexe la nature lui a choisi, et auquel par conséquent la société doit lui demander de se tenir. La justice, s'il faut faire appel à elle (lorsque, par exemple, quelqu'un est soupçonné de ne pas vivre sous son vrai sexe et de s'être abusivement marié), aura à établir ou à rétablir la légitimité d'une nature qu'on n'a pas suffisamment bien reconnue. Mais si la nature, par ses fantaisies ou accidents, peut < tromper > l'observateur et cacher pendant un temps le vrai sexe, on peut bien soupçonner aussi les individus de dissimuler la conscience profonde de leur vrai sexe et de profiter de quelques bizarreries anatomiques pour se servir de leur propre corps comme s'il était d'un autre sexe. En bref, les fantasmagories de la nature peuvent servir aux errements du libertinage. De là, l'intérêt *moral* du diagnostic *médical* du vrai sexe.

Je sais bien que la médecine du XIX^e siècle et du XX^e a corrigé beaucoup de choses dans ce simplisme réducteur. Nul ne dirait plus aujourd'hui que tous les hermaphrodites sont < pseudo- >, même si on restreint considérablement un domaine dans lequel on faisait entrer autrefois, pêle-mêle, beaucoup d'anomalies anatomiques diverses. On admet aussi, avec d'ailleurs beaucoup de difficultés, la possibilité pour un individu d'adopter un sexe qui n'est pas biologiquement le sien.

Pourtant, l'idée qu'on doit bien avoir finalement un vrai sexe est loin d'être tout à fait dissipée. Quelle que soit sur ce point l'opinion

des biologistes, on trouve au moins à l'état diffus, non seulement dans la psychiatrie, la psychanalyse, la psychologie, mais aussi dans l'opinion courante, l'idée qu'entre sexe et vérité il existe des relations complexes, obscures et essentielles. On est, c'est certain, plus tolérant à l'égard des pratiques qui transgressent les lois. Mais on continue à penser que certaines d'entre elles insultent à « la vérité » : un homme « passif », une femme « virile », des gens de même sexe qui s'aiment entre eux : on est disposé peut-être à admettre que ce n'est pas une grave atteinte à l'ordre établi ; mais on est assez prêt à croire qu'il y a là quelque chose comme une « erreur ». Une « erreur » entendue au sens le plus traditionnellement philosophique : une manière de faire qui n'est pas adéquate à la réalité ; l'irrégularité sexuelle est perçue peu ou prou comme appartenant au monde des chimères. C'est pourquoi on se défait assez difficilement de l'idée que ce ne sont pas des crimes ; mais moins aisément encore de la suspicion que ce sont des « inventions » complaisantes *, mais inutiles de toute façon et qu'il vaudrait mieux dissiper. Réveillez-vous, jeunes gens, de vos jouissances illusoires ; dépouillez vos déguisements et rappelez-vous que vous avez un sexe, un vrai.

Et puis on admet aussi que c'est du côté du sexe qu'il faut chercher les vérités les plus secrètes et les plus profondes de l'individu ; que c'est là qu'on peut le mieux découvrir ce qu'il est et ce qui le détermine ; et si pendant des siècles on a cru qu'il fallait cacher les choses du sexe parce qu'elles étaient honteuses, on sait maintenant que c'est le sexe lui-même qui cache les parties les plus secrètes de l'individu : la structure de ses fantasmes, les racines de son moi, les formes de son rapport au réel. Au fond du sexe, la vérité.

Au point de croisement de ces deux idées – qu'il ne faut pas nous tromper en ce qui concerne notre sexe, et que notre sexe recèle ce qu'il y a de plus vrai en nous –, la psychanalyse a enraciné sa vigueur culturelle. Elle nous promet à la fois notre sexe, le vrai, et toute cette vérité de nous-même qui veille secrètement en lui.

*

Dans cette étrange histoire du « vrai sexe », le mémoire d'Alexina Barbin est un document. Il n'est pas unique, mais il est assez rare. C'est le journal ou plutôt les souvenirs laissés par l'un de ces individus auxquels la médecine et la justice du XIX^e siècle demandaient avec acharnement quel était leur véritable identité sexuelle.

Élevée comme une jeune fille pauvre et méritante dans un milieu

* Dans l'édition américaine : « ... des inventions involontaires ou complaisantes... ».

presque exclusivement féminin et fortement religieux, Herculine Barbin, surnommée dans son entourage Alexina, avait été finalement reconnue comme un « vrai » garçon ; obligé de changer de sexe légal, après une procédure judiciaire et une modification de son état civil, il fut incapable de s'adapter à son identité nouvelle et finit par se suicider. Je serais tenté de dire que l'histoire était banale – n'étaient deux ou trois choses qui lui donnent une particulière intensité.

La date, d'abord. Vers les années 1860-1870, on est justement à l'une de ces époques où s'est pratiqué avec le plus d'intensité la recherche de l'identité dans l'ordre sexuel : sexe vrai des hermaphrodites, mais aussi identification des différentes perversions, leur classement, leur caractérisation, etc. ; bref, le problème de l'individu et de l'espèce dans l'ordre des anomalies sexuelles. C'est sous le titre de *Question d'identité* que fut publiée en 1860 dans une revue médicale la première observation sur A.B. * ; c'est dans un livre sur la *Question médico-légale de l'identité* ** que Tardieu a publié la seule partie de ses souvenirs qu'on ait pu retrouver. Herculine-Adélaïde Barbin, ou encore Alexina Barbin, ou encore Abel Barbin, désigné dans son propre texte soit sous le prénom d'Alexina, soit sous celui de Camille, a été l'un de ces héros malheureux de la chasse à l'identité.

Avec ce style élégant, apprêté, allusif, un peu emphatique et désuet qui était pour les pensionnats d'alors non seulement une façon d'écrire, mais une manière de vivre, le récit échappe à toutes les prises possibles de l'identification. Le dur jeu de la vérité, que les médecins imposeront plus tard à l'anatomie incertaine d'Alexina, personne n'avait consenti à le jouer dans le milieu de femmes où elle avait vécu, jusqu'à une découverte que chacun retardait le plus possible et que deux hommes, un prêtre et un médecin, ont finalement précipitée. Ce corps un peu dégingandé, mal gracieux, de plus en plus aberrant au milieu de ces jeunes filles parmi lesquelles il grandissait, il semble que nul, en le regardant, ne le percevait ; mais qu'il exerçait sur tous, ou plutôt sur toutes, un certain pouvoir d'envoûtement qui embrumait les yeux et arrêtaient sur les lèvres toute question. La chaleur que cette présence étrange donnait aux contacts, aux caresses, aux baisers qui couraient à travers les yeux de ces adolescentes était accueillie par tout le monde avec d'autant plus

* Chesnet, « Question d'identité ; vice de conformation des organes génitaux externes ; hypospadias ; erreur sur le sexe », *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, t. XIV, 1^{re} partie, juillet 1860, pp. 206-209.

** Tardieu (A.), *Question médico-légale de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*, Paris, Baillière, 2^e éd., 1874.

de tendresse que nulle curiosité ne s'y mêlait. Jeunes filles faussement naïves, ou vieilles institutrices qui se croyaient avisées, toutes étaient aussi aveugles qu'on peut l'être dans une fable grecque, quand elles voyaient sans le voir cet Achille gringalet caché au pensionnat. On a l'impression – si du moins on prête foi au récit d'Alexina – que tout se passait dans un monde d'élangs, de plaisirs, de chagrins, de tiédeurs, de douceurs, d'amertume, où l'identité des partenaires et surtout celle de l'énigmatique personnage autour duquel tout se nouait était sans importance*.

[Dans l'art de diriger les consciences, on utilise souvent le terme de « discrétion ». Mot singulier qui désigne la capacité de percevoir les différences, de discriminer les sentiments et jusqu'aux moindres mouvements de l'âme, de débusquer l'impur sous ce qui paraît pur et de séparer dans les élangs du cœur ce qui vient de Dieu et ce qui est insufflé par le Séducteur. La discrétion distingue, à l'infini s'il le faut; elle a à être « indiscreète », puisqu'elle a à fouiller les arcanes de la conscience. Mais, par ce même mot, les directeurs de conscience entendent aussi l'aptitude à garder la mesure, à savoir jusqu'où ne pas aller trop loin, à se taire sur ce qu'il ne faut pas dire, à laisser au bénéfice de l'ombre ce qui deviendrait dangereux à la lumière du jour. On peut dire qu'Alexina a pu vivre pendant longtemps dans le clair-obscur du régime de « discrétion » qui était celui des couvents, des pensions, et de la monosexualité féminine et chrétienne. Et puis – ce fut son drame –, elle est passée sous un tout autre régime de « discrétion ». Celui de l'administration, de la justice et de la médecine. Les nuances, les différences subtiles qui étaient reconnues dans le premier n'y avaient plus cours. Mais ce qu'on pouvait taire dans le premier devait être dans le second manifesté et clairement partagé. Ce n'est plus, à vrai dire, de discrétion qu'il faut parler, mais d'analyse.]

Les souvenirs de cette vie, Alexina les a écrits une fois découverte et établie sa nouvelle identité. Sa « vraie », et « définitive » identité. Mais il est clair que ce n'est pas du point de vue de ce sexe enfin trouvé ou retrouvé qu'elle écrit. Ce n'est pas l'homme qui parle enfin, essayant de se rappeler ses sensations et sa vie du temps qu'il n'était pas encore « lui-même ». Quand Alexina rédige ses mémoires, elle n'est pas très loin de son suicide; elle est toujours pour elle-même sans sexe certain; mais elle est privée des délices qu'elle éprouvait à n'en pas avoir ou à n'avoir pas tout à fait le même que celles au milieu desquelles elle vivait, et qu'elle aimait, et qu'elle désirait si fort. Ce qu'elle évoque dans son passé, ce sont

* Dans l'édition américaine : « ... il semble que personne... ».

les limbes heureuses d'une non-identité, que protégeait paradoxalement la vie dans ces sociétés fermées, étroites et chaudes, où on a l'étrange bonheur, à la fois obligatoire et interdit, de ne connaître qu'un seul sexe; [ce qui permet d'en accueillir les gradations, les moirures, les pénombres, les coloris changeants comme la nature même de leur nature. L'autre sexe n'est pas là avec ses exigences de partage et d'identité, disant : « Si tu n'es pas toi-même, exactement et identiquement, alors tu es moi. Présomption ou erreur, peu importe; tu serais condamnable si tu en restais là. Rentre en toi-même ou rends-toi et accepte d'être moi. » Alexina, me semble-t-il, ne voulait ni l'un ni l'autre. Elle n'était pas traversée de ce formidable désir de rejoindre l'« autre sexe » que connaissent certains qui se sentent trahis par leur anatomie ou emprisonnés dans une injuste identité. Elle se plaisait, je crois, dans ce monde d'un seul sexe où étaient toutes ses émotions et tous ses amours, à être « autre » sans avoir jamais à être « de l'autre sexe ». Ni femme aimant les femmes ni homme caché parmi les femmes. Alexina était le sujet sans identité d'un grand désir pour les femmes; et, pour ces mêmes femmes, elle était un point d'attraction de leur féminité et pour leur féminité, sans que rien les force à sortir de leur monde entièrement féminin.]

La plupart du temps, ceux qui racontent leur changement de sexe appartiennent à un monde fortement bisexuel; le malaise de leur identité se traduit par le désir de passer de l'autre côté – du côté du sexe qu'ils désirent avoir ou auquel ils voudraient appartenir. Ici, l'intense monosexualité de la vie religieuse et scolaire sert de révélateur aux tendres plaisirs que découvre et provoque la non-identité sexuelle, quand elle s'égare au milieu de tous ces corps semblables.

*

Ni l'affaire d'Alexina ni ses souvenirs ne semblent avoir, à l'époque, soulevé beaucoup d'intérêt*. A. Dubarry, un polygraphe auteur de récits d'aventure et de romans médico-pornographiques, comme on les aimait tant à l'époque, a manifestement emprunté pour son *Her-*

* Dans l'édition américaine : « ... beaucoup d'intérêt. Dans son immense inventaire des cas d'hermaphrodisme, Neugebauer donne un résumé de celles-là et une assez longue citation ».

> 1. Neugebauer (F.L. von), *Hermaphroditismus beim Menschen*, Leipzig, 1908, p. 748. À noter que l'éditeur place de manière erronée le nom d'Alexina sous un portrait qui n'est manifestement pas le sien. >

maphrodite plusieurs éléments à l'histoire d'Herculine Barbin¹. Mais c'est en Allemagne que la vie d'Alexina a trouvé un très remarquable écho. Il s'agit d'une nouvelle de Panizza, intitulée *Un scandale au couvent* *. Que Panizza ait eu, par l'ouvrage de Tardieu, connaissance du texte d'Alexina, il n'y a rien d'extraordinaire : il était psychiatre et il a fait un séjour en France au cours de l'année 1881. Il s'y intéressa plus à la littérature qu'à la médecine, mais le livre sur la *Question médico-légale de l'identité* a dû lui passer entre les mains, à moins qu'il ne l'ait trouvé dans une bibliothèque allemande quand il y revint en 1882 et exerça pour quelque temps son métier d'aliéniste. La rencontre imaginaire entre la petite provinciale française au sexe incertain et le psychiatre frénétique qui devait mourir à l'asile de Bayreuth a de quoi surprendre. D'un côté, des plaisirs furtifs et sans nom qui croissent dans la tiédeur des institutions catholiques et des pensions de jeunes filles; de l'autre, la rage anticléricale d'un homme chez qui s'entrelaçaient bizarrement un positivisme agressif et un délire de persécution au centre duquel trônait Guillaume II. D'un côté, d'étranges amours secrètes qu'une décision des médecins et des juges allait rendre impossibles; de l'autre, un médecin qui après avoir été condamné à un an de prison pour avoir écrit le *Concile d'amour* **, l'un des textes les plus < scandaleusement > antireligieux d'une époque qui n'en a pourtant pas manqué, fut chassé de Suisse, où il avait cherché refuge, après < un attentat > sur une mineure.

Le résultat est assez remarquable. Panizza a conservé quelques éléments importants de l'affaire : le nom même d'Alexina B., la scène de l'examen médical. Il a, pour une raison que je saisis mal, modifié les rapports médicaux (peut-être parce qu'utilisant ses propres souvenirs de lecture sans avoir le livre de Tardieu sous la main il s'est servi d'un autre rapport qu'il avait à sa disposition et qui concernait un cas un peu semblable). Mais il a surtout fait basculer tout le récit. Il l'a transposé dans le temps, il a modifié beaucoup d'éléments matériels et toute l'atmosphère; et, surtout, il l'a

fait passer du mode subjectif à la narration objective. Il a donné à l'ensemble une certaine allure < XVIII^e siècle > : Diderot et *La Religieuse* n'ont pas l'air d'être bien loin. Un riche couvent pour jeunes filles de l'aristocratie; une supérieure sensuelle portant à sa jeune nièce une affection équivoque; des intrigues et des rivalités entre les religieuses; un abbé érudit et sceptique; un curé de campagne crédule et des paysans qui saisissent leurs fourches pour chasser le diable : il y a là tout un libertinage à fleur de peau et tout un jeu à moitié naïf de croyances pas tout à fait innocentes, qui sont tout aussi éloignés du sérieux provincial d'Alexina que de la violence baroque du *Concile d'amour*.

Mais en inventant tout ce paysage de galanterie perverse, Panizza laisse volontairement au centre de son récit une vaste plage d'ombre : là précisément où se trouve Alexina. Soeur, maîtresse, collègienne inquiétante, chérubin égaré, amante, amant, faune courrant dans la forêt, incube qui se glisse dans les dortoirs tièdes, satire aux jambes poilues, démon qu'on exorcise – Panizza ne présente d'elle que les profils fugitifs sous lesquels les autres la voient. Elle n'est rien d'autre, elle le garçon-fille, le masculin-féminin jamais éternel, que ce qui passe, le soir, dans les rêves, les désirs, et les peurs de chacun. Panizza n'a voulu en faire qu'une figure d'ombre sans identité et sans nom, qui s'évanouit à la fin du récit sans laisser de trace. Il n'a même pas voulu la fixer par un suicide où elle deviendrait comme Abel Barbin un cadavre auquel des médecins curieux finissent par attribuer la réalité d'un sexe mesquin.

Si j'ai rapproché ces deux textes et pensé qu'ils méritaient d'être republiés ensemble, c'est d'abord parce qu'ils appartiennent à cette fin du XIX^e siècle qui a été si fortement hantée par le thème de l'hermaphrodite – un peu comme le XVIII^e l'avait été par celui du travesti. Mais aussi parce qu'ils permettent de voir quel sillage a pu laisser cette petite chronique provinciale, à peine scandaleuse, dans la mémoire malheureuse de celui qui en avait été le personnage principal, dans le savoir des médecins qui ont eu à intervenir et dans l'imagination d'un psychiatre qui marchait, à sa manière, vers sa propre folie.

1. A. Dubarry a ainsi écrit une longue série de récits sous le titre *Les Déséquilibrés de l'amour*; il y a ainsi : *Les Invertis (le vice allemand)*, Paris, Chamuel, 1896; *L'Hermaphrodite*, Paris, Chamuel, 1897; *Coupeur de nattes*, Paris, Chamuel, 1898; *Les Femmes eunuques*, Paris, Chamuel, II^e éd. 1899; *Le Plaisir sanglant*, Paris, Chamuel, 1901.

* Panizza (O.), *Un scandale au couvent* (trad. J. Bréjoux), recueil de nouvelles extraites de *Visionen der Dämmerung*, Munich, G. Müller, 1914 (*Visions du crépuscule*, Paris, Éd. de la Différence, 1979).

** Panizza (O.), *Das Liebeskonzil. Eine Himmelstragödie in fünf Aufzügen*, Zurich, Verlag Magazin, 1895 (*Le Concile d'amour : tragédie céleste*, trad. J. Bréjoux, Paris, J.-J. Pauvert, 1960).

288 *Roland Barthes*
(12 novembre 1915-26 mars 1980)

« Roland Barthes (12 novembre 1915-26 mars 1980) », *Annuaire du Collège de France*, 1980, pp. 61-62.

Voici, en bien peu de temps, la seconde fois que j'ai à vous parler de Roland Barthes.

Il y a quelques années, quand je vous proposais de l'accueillir parmi vous, l'originalité et l'importance d'un travail qui s'était poursuivi pendant plus de vingt ans dans un éclat reconnu me permettaient de n'avoir pas recours, pour appuyer ma demande, à l'amitié que j'avais pour lui. Je n'avais pas à l'oublier. Je pouvais en faire abstraction. L'œuvre était là.

Cette œuvre est seule, désormais. Elle parlera encore ; d'autres la feront parler et parleront sur elle. Alors, permettez-moi, cet après-midi, de faire jour à la seule amitié. L'amitié qui, avec la mort qu'elle déteste, devrait avoir au moins cette ressemblance de n'être pas bavarde.

Quand vous l'avez élu, vous le connaissiez. Vous saviez que vous choisissiez le rare équilibre de l'intelligence et de la création. Vous choisissiez – et vous le saviez – quelqu'un qui avait le paradoxal pouvoir de comprendre les choses telles qu'elles sont et de les inventer dans une fraîcheur jamais vue. Vous aviez conscience de choisir un grand écrivain, je veux dire un écrivain tout court, et un étonnant professeur, dont l'enseignement était pour qui le suivait non pas une leçon, mais une expérience.

Mais je crois que plus d'un parmi vous, au cours de ces quelques années interrompues, a découvert chez cet homme, qui payait son éclat d'une part involontaire de solitude, des qualités d'âme et de cœur qui promettaient l'amitié.

Je voudrais vous dire une chose seulement. De l'amitié, il en avait pour vous. Au début, vous l'aviez intimidé. D'anciennes blessures, une vie qui n'avait pas été facile, une carrière universitaire rendue malaisée par les circonstances, mais aussi par des incompréhensions têtues, lui avaient fait redouter les institutions. Or il avait été frappé, et séduit – je peux le dire, puisqu'il me le disait –, par l'accueil que vous lui aviez fait : une sympathie, de l'attention, de la générosité, une certaine manière de se respecter les uns les autres. Il aimait la sérénité de cette maison.

Il vous était reconnaissant de la lui avoir fait connaître et de savoir la maintenir. Il en était reconnaissant – singulièrement à

M. Horeau –, et à chacun de vous. À l'administration tout entière aussi, je veux le souligner, et à tous ceux qui, à un titre quelconque, travaillent ici et avec lesquels il était en contact. C'est vrai, il avait de l'amitié pour vous, pour nous.

Le destin a voulu que la violence bête des choses – la seule réalité qu'il était capable de haïr – mît un terme à tout cela, et sur le seuil de cette maison où je vous avais demandé de le faire entrer. L'amertume serait insupportable si je ne savais qu'il avait été heureux d'être ici, et si je ne me sentais en droit de porter, de lui à vous, à travers le chagrin, le signe, un peu souriant, de l'amitié.

289 *Du gouvernement des vivants*

« Du gouvernement des vivants », *Annuaire du Collège de France, 80^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1979-1980*, 1980, pp. 449-452.

Le cours de cette année a pris appui sur les analyses faites les années précédentes à propos de la notion de « gouvernement » : cette notion étant entendue au sens large de techniques et procédures destinées à diriger la conduite des hommes. Gouvernement des enfants, gouvernement des âmes ou des consciences, gouvernement d'une maison, d'un État ou de soi-même. À l'intérieur de ce cadre très général, on a étudié le problème de l'examen de conscience et de l'aveu.

Tomaso de Vio, à propos du sacrement de pénitence, appelait « acte de vérité » la confession des péchés *. Conservons ce mot avec le sens que Cajetan lui donnait. La question posée est alors celle-ci : comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des « actes de vérité » qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc.? Comment s'est formé un type de gouvernement des hommes où on n'est pas requis simplement d'obéir, mais de manifester, en l'énonçant, ce qu'on est?

Après une introduction théorique sur la notion de « régime de

* De Vio (père T.), *De confessione questiones*, in *Opuscula*, Paris, F. Regnault, 1530.

vérité », la plus longue partie du cours a été consacrée aux procédures de l'examen des âmes et de l'aveu dans le christianisme primitif. Deux concepts doivent être reconnus, correspondant chacun à une pratique particulière : l'*exomologèse* et l'*exagoreusis*. L'étude de l'exomologèse montre que ce terme est souvent employé dans un sens très large : il désigne un acte destiné à manifester à la fois une vérité et l'adhésion du sujet à cette vérité ; faire l'exomologèse de sa croyance, ce n'est pas simplement affirmer ce qu'on croit, mais affirmer le fait de cette croyance ; c'est faire de l'acte d'affirmation un objet d'affirmation, et donc l'authentifier soit pour soi-même, soit devant les autres. L'exomologèse est une affirmation emphatique, dont l'emphase porte avant tout sur le fait que le sujet se lie lui-même à cette affirmation, et en accepte les conséquences.

L'exomologèse comme « acte de foi » est indispensable au chrétien pour qui les vérités révélées et enseignées ne sont pas simplement affaire de croyances qu'il accepte, mais d'obligations par lesquelles il s'engage – obligation de maintenir ses croyances, d'accepter l'autorité qui les authentifie, d'en faire éventuellement profession publique, de vivre en conformité avec elles, etc. Mais un autre type d'exomologèse se rencontre très tôt : c'est l'exomologèse des péchés. Là encore, il faut opérer des distinctions : reconnaître qu'on a commis des péchés est une obligation imposée soit aux catéchumènes qui postulent le baptême, soit aux chrétiens qui ont pu être sujets à quelques défaillances : à ceux-ci la *Didascalie* * prescrit de faire l'exomologèse de leurs fautes à l'assemblée. Or cet « aveu » semble n'avoir pas pris alors la forme d'un énoncé public et détaillé des fautes commises, mais plutôt d'un rite collectif au cours duquel chacun par-devers soi se reconnaissait, devant Dieu, pécheur. C'est à propos des fautes graves et en particulier de l'idolâtrie, de l'adultère et de l'homicide, ainsi qu'à l'occasion des persécutions et de l'apostasie que l'exomologèse des fautes prend sa spécificité : elle devient une condition de la réintégration et elle est liée à un rite public complexe.

L'histoire des pratiques pénitentielles du II^e au V^e siècle montre que l'exomologèse n'avait pas alors la forme d'un aveu verbal analytique des différentes fautes avec leurs circonstances ; et qu'elle n'obtenait pas la rémission du fait qu'elle était accomplie dans la forme canonique à celui qui avait reçu pouvoir de les remettre. La

pénitence était un statut dans lequel on entrait après un rituel et qui s'achevait (quelquefois sur le lit de mort) après un second cérémonial. Entre ces deux moments, le pénitent faisait l'exomologèse de ses fautes à travers ses macérations, ses austérités, son mode de vie, ses vêtements, l'attitude manifeste de repentir – bref, par toute une dramacité dans laquelle l'expression verbale n'avait pas le rôle principal et où semble bien avoir été absente toute énonciation analytique des fautes en leur spécificité. Il se peut bien qu'avant la réconciliation un rite spécial ait eu lieu, et qu'on lui ait appliqué de façon plus particulière le nom d'« exomologèse ». Mais, même là, il s'agissait toujours d'une expression dramatique et synthétique par laquelle le pécheur reconnaissait devant tous le fait d'avoir péché ; il attestait cette reconnaissance dans une manifestation qui, tout à la fois, le liait visiblement à un état de pécheur et préparait sa délivrance. La verbalisation de l'aveu des péchés dans la pénitence canonique ne se fera systématiquement que plus tard, d'abord avec la pratique de la pénitence tarifée, puis à partir des XII^e-XIII^e siècles, lorsque sera organisé le sacrement de pénitence.

Dans les institutions monastiques, la pratique de l'aveu a pris de tout autres formes (ce qui n'exclut pas, lorsque le moine avait commis des fautes d'une certaine importance, le recours à des formes d'exomologèse devant la communauté assemblée). Pour étudier ces pratiques d'aveu dans la vie monastique, on a fait appel à l'étude plus détaillée des *Institutions cénobitiques* et des *Conférences* de Cassien *, envisagées sous l'angle des techniques de direction spirituelle. Trois aspects surtout ont été analysés : le mode de dépendance à l'égard de l'ancien ou du maître, la manière de conduire l'examen de sa propre conscience et le devoir de tout dire des mouvements de la pensée dans une formulation qui se propose d'être exhaustive : l'*exagoreusis*. Sur ces trois points, des différences considérables apparaissent avec les procédés de direction de conscience qu'on pouvait trouver dans la philosophie ancienne. Schématiquement, on peut dire que, dans l'institution monastique, le rapport au maître prend la forme d'une obéissance inconditionnelle et permanente qui porte sur tous les aspects de la vie et ne laisse en principe au novice aucune marge d'initiative ; si la valeur de ce rapport dépend de la qualification du maître, il n'en est pas moins vrai que, par elle-même, la forme de l'obéissance, quel que

* *Didascalie* : enseignement des douze apôtres et de leurs disciples, document ecclésiastique du III^e siècle dont l'original, en langue grecque, est perdu. Il n'en subsiste qu'un remaniement dans les six premiers livres des *Constitutions apostoliques*. *Didascalie*, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur (trad. abbé F. Nau), Paris, Firmin Didot, 1902.

* Cassien (J.), *Institutions cénobitiques* (trad. J.-C. Guy), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 109, 1965. *Conférences* (trad. dom Pichery), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », t. I, n° 42, 1966 ; t. II, n° 54, 1967 ; t. III, n° 64, 1971.

soit l'objet sur lequel elle porte, détient une valeur positive; enfin, si l'obéissance est indispensable chez les novices et que les maîtres sont en principe des anciens, le rapport d'âge n'est pas en lui-même suffisant à justifier cette relation – à la fois parce que la capacité de diriger est un charisme et que l'obéissance doit constituer, sous la forme de l'humilité, un rapport permanent à soi-même et aux autres.

L'examen de conscience lui aussi est très différent de celui qui était recommandé dans les écoles philosophiques de l'Antiquité. Sans doute comme lui, il comporte deux grandes formes : la recollection vespérale de la journée passée et la vigilance permanente sur soi-même. C'est cette seconde forme surtout qui est importante dans le monachisme tel que le décrit Cassien. Ses procédures montrent bien qu'il ne s'agit pas de déterminer ce qu'il faut faire pour ne pas commettre de faute ou même de reconnaître si on n'a pas commis de faute dans ce qu'on a pu faire. Il s'agit de saisir le mouvement de la pensée (*cogitatio = logismos*), de l'examiner assez à fond pour en saisir l'origine et déchiffrer d'où elle vient (de Dieu, de soi-même ou du diable) et d'opérer un tri (que Cassien décrit en utilisant plusieurs métaphores, dont la plus importante est vraisemblablement celle du changeur qui vérifie les pièces de monnaie). C'est la « mobilité de l'âme » à laquelle Cassien consacre l'une des *Conférences* les plus intéressantes – il y rapporte les propos de l'abbé Serenus –, qui constitue le domaine d'exercice d'un examen de conscience dont on voit bien qu'il a pour rôle de rendre possible l'unité et la permanence de la contemplation*.

Quant à l'aveu prescrit par Cassien, ce n'est pas la simple énonciation des fautes commises ni un exposé global de l'état de l'âme; il doit tendre à la verbalisation permanente de tous les mouvements de la pensée. Cet aveu permet au directeur de donner des conseils et de porter un diagnostic : Cassien rapporte ainsi des exemples de consultation; il arrive que plusieurs anciens y participent et y donnent leur avis. Mais la verbalisation comporte aussi des effets intrinsèques qu'elle doit au seul fait qu'elle transforme en énoncés, adressés à un autre, les mouvements de l'âme. En particulier, le « tri », qui est l'un des objectifs de l'examen, est opéré par la verbalisation grâce au triple mécanisme de la honte qui fait rougir de formuler toute pensée mauvaise, de la réalisation matérielle par les mots prononcés de ce qui se passe dans l'âme et de l'incompatibilité du démon (qui séduit et qui trompe en se cachant dans les replis de

la conscience) avec la lumière qui les découvre. Il s'agit donc, dans l'aveu ainsi entendu, d'une extériorisation permanente par les mots des « arcanes » de la conscience.

L'obéissance inconditionnée, l'examen ininterrompu et l'aveu exhaustif forment donc un ensemble dont chaque élément implique les deux autres; la manifestation verbale de la vérité qui se cache au fond de soi-même apparaît comme une pièce indispensable au gouvernement des hommes les uns par les autres, tel qu'il a été mis en œuvre dans les institutions monastiques – et surtout cénobitiques – à partir du IV^e siècle. Mais il faut souligner que cette manifestation n'a pas pour fin d'établir la maîtrise souveraine de soi sur soi; ce qu'on en attend, au contraire, c'est l'humilité et la mortification, le détachement à l'égard de soi et la constitution d'un rapport à soi qui tend à la destruction de la forme du soi.

*

Le séminaire de cette année a été consacré à certains aspects de la pensée libérale au XIX^e siècle. Des exposés ont été faits par N. Copinger sur le développement économique à la fin du XIX^e siècle, par D. Deleule sur l'école historique écossaise, P. Rosanvallon sur Guizot, F. Ewald sur Saint-Simon et les saint-simoniens, P. Pasquino sur la place de Menger dans l'histoire du libéralisme, A. Schutz sur l'épistémologie de Menger, et C. Mevel sur les notions de volonté générale et d'intérêt général.

* Cassien (J.), *Première Conférence de l'abbé Serenus, De la mobilité de l'âme et des esprits du mal*, in *Conférences*, op. cit., t. I, n° 42, pp. 242-277.

1981

290 *Préface à la deuxième édition*

« Préface à la deuxième édition », in Vergès (J.), *De la stratégie judiciaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, pp. 5-13.

Dans cet ouvrage, Jacques Vergès dresse une typologie des procès pénaux à partir de deux figures : le procès de connivence, où l'accusé et son défenseur acceptent le cadre de la loi qui l'accuse ; le procès de rupture, où l'accusé et son défenseur disqualifient la légitimité de la loi et la justice au nom d'une autre légitimité. Avocat des nationalistes algériens emprisonnés, J. Vergès théorise leur volonté politique d'être traités comme des belligérants.

Comprendre la justice comme « un monde ni plus ni moins cruel que la guerre ou le commerce », comme « un champ de bataille », en prendre la mesure et l'analyser tel qu'il est, quoi de plus utile en ce temps de réarmement de l'accusation pénale ? La seule réponse à cette politique dont le dernier avatar est la loi sécurité et liberté * ne se trouve pas dans des considérations plaintives, mais dans le réarmement de la défense. La loi n'est jamais bonne : il n'y a pas de passé heureux ni d'avenir meilleur ou inquiétant : il y a une défense morte ou vive.

La stratégie judiciaire débouchait, en novembre 1968, sur une vague de répression à l'encontre des militants gauchistes. Quatre ou cinq années s'ouvraient qui pouvaient permettre une mise en application de quelques principes simples, débarrassés de nos *a priori* moraux ou politiques : elle fut ratée. « Connivence ou rupture » n'a été qu'un slogan. Le passé et le prestige de Vergès faisaient autorité, mais, comme pour mieux écarter ce qu'il disait vraiment, on a tout réduit à des critères de comportements à l'audience. Tonus, agressivité, déclamation, force en gueule représentaient la « rup-

* Préparée par le garde des Sceaux Alain Peyrefitte, votée en 1980, elle réforme le Code pénal et le Code de procédure pénale ; très critiquée par l'opposition de gauche, qui dénonçait un transfert d'attribution de la justice pénale à la police, elle fut abrogée en mai 1983 par la gauche.

ture » avec un ersatz de Défense collective * par l'assemblage de quelques avocats autour des mêmes causes. Mais peut-être les militants, les enjeux, les combats de l'époque n'étaient-ils pas, eux non plus, à la hauteur.

Puis la vente du livre se ralentit, comme s'il était à écarter avec la guerre d'Algérie, au motif d'une expérience trop exceptionnelle, trop radicale. Sa remise en circulation date des années 1976-1977, grâce aux militants du Comité d'action des prisonniers qui, sortant des murs de la prison, s'attaquaient aux procès, aux condamnations et aux peines, et à ceux des Boutiques de droit ** qui, affrontés à l'injustice quotidienne, savaient que les « pauvres gens » sont perdus s'ils jouent le jeu de la connivence. Dans le marasme de l'après-gauchisme, un front judiciaire s'affirmait de nouveau contre l'accusation quotidienne, centrée sur les « droit commun ». Bon nombre de procès plus ou moins importants ont été menés dans cette optique, que ce soit pour lutter contre une expulsion, contre une inculpation de vols dans un grand magasin ou contre les Q.H.S ***.

Quels sont les traits fondamentaux de cette défense ? D'abord, que tout se décide à partir de l'attitude de l'accusé. Ce n'est pas d'un avocat ou d'un magistrat, fussent-ils de gauche, qu'il faudra attendre une défense de rupture : les avocats et les magistrats militants n'existent pas sur qui on pourrait se reposer. Ensuite, que tout procès recèle un affrontement politique et que la justice est toujours armée pour défendre l'ordre établi. Enfin, que la morale individuelle, la vertu de justice, l'innocence ou la culpabilité d'un homme, son bon droit n'ont qu'un rapport lointain avec un affrontement judiciaire où il est seulement question de société.

Se défendre sur un terrain miné, se référer à une autre morale, à une autre loi, ne pas s'en remettre, ne pas se démettre : voilà ce que Vergès ne cessait de nous dire. Michel Foucault, Jean Lapeyrie, des comités d'action Prison-Justice, responsable du journal *Le Cap* ****, Dominique Nocaudie, des Boutiques de droit, Christian

* Nom du collectif d'avocats qui défendit les militants gauchistes après Mai 68.

** Permanences juridiques, souvent situées dans des arrière-boutiques de librairies, gratuites ou à un prix modique offrant une défense juridique pour les conflits de la vie quotidienne. L'avocat Christian Revon contribua à leur mise en place.

*** Quartiers à sécurité renforcée dans les prisons dits « quartiers de haute sécurité », créés en mai 1975.

**** Journal du Comité d'action des prisonniers, mouvement qui succéda au G.I.P.

Revon, du réseau Défense libre *, parmi d'autres, reprennent contact avec Vergès et lui posent des questions :

D. Nocaudie : Pour quelles raisons, à votre avis les avocats, et les juristes en général, répugnent-ils à la stratégie judiciaire et à la défense de rupture ?

J. Vergès : Ils sont là pour aider à résoudre les conflits sociaux, non pour les exacerber. C'est seulement quand la machine a un raté qu'ils sont amenés à s'interroger un instant sur le sens et la finalité de la loi. Mais, comme ces idolâtres croient ou font semblant de croire au caractère sacré de la justice, l'interrogation ne tarde pas à tourner court.

C. Revon : Pour reprendre le titre de votre introduction, je vous demanderai : « Qui êtes-vous ? Un iconoclaste ? »

J. Vergès : En effet, je hais les images toutes faites. Il faut avoir assisté à un interrogatoire récapitulatif à la fin d'une instruction, quand le juge met de l'ordre dans son puzzle, comme un monteur de cinéma devant ses rushes, pour la rendre compréhensible (c'est-à-dire meurtrière) au tribunal (c'est-à-dire à la majorité silencieuse), et bâtir son accusation sur des poncifs, pour sentir à quel point le lieu commun est anthropophage.

J. Lapeyrie : Vous ne croyez pas au bon juge ?

J. Vergès : Les bons juges, comme les héros de la presse du cœur, n'existent pas. À moins de dire bon juge comme on dit de Napoléon qu'il était un bon général. De ce point de vue il y a effectivement des juges efficaces, et d'autant plus qu'ils font oublier leur qualité de juges, c'est-à-dire de gardiens de la paix.

M. Foucault : Devant les formes nouvelles de pratiques judiciaires que la loi sécurité et liberté veut imposer, comment, selon vous, peut-on adapter les stratégies de rupture que vous aviez suggérées dans votre livre ?

J. Vergès : Au temps de la guerre d'Algérie, beaucoup de magistrats qui protestent aujourd'hui contre le projet sécurité-liberté couvraient la torture. Connaissez-vous un seul procès de torture qui ait abouti ? Et beaucoup de mes confrères portaient en cortège au garde des Sceaux de l'époque une pétition pour réclamer des sanctions contre les avocats du F.L.N. Le texte importe moins que le regard

* Nom d'un mouvement créé en 1980, notamment à l'initiative de Christian Revon, en faveur des gens exclus économiquement ou culturellement d'un accès à la justice. Plusieurs réunions préparatoires, avec les participants à cet entretien, eurent lieu au domicile de M. Foucault, qui rédigea largement la plate-forme des assises du mouvement, les 23-26 mai 1980, à la Sainte-Baume.

qu'on porte sur lui, ou que la communication avec l'opinion, non pas pétrifiée par un sondage mais évaluée dans son mouvement. Si Isorni * a été frappé plus lourdement que moi, ce n'est pas que, des procès du F.L.N. à ceux de l'O.A.S., les textes aient changé ni que son éclat fût plus grave que les miens, c'est que je défendais des vainqueurs et lui des vaincus.

J. Lapeyrie : Ce qui a fait pour nous, prisonniers de droit commun, l'importance de votre livre, c'est la manière dont vous avez rejeté la distinction entre procès politiques et procès de droit commun pour lui substituer celle de connivence et de rupture. Est-ce toujours là votre position ?

J. Vergès : La distinction entre crimes de droit commun et crimes politiques est une distinction dont je me suis toujours méfié, même quand les circonstances faisaient de moi un avocat se consacrant presque exclusivement aux affaires politiques, car elle n'éclaire en rien le déroulement du procès. Elle minore l'importance politique, sociale, morale que peut avoir un crime de droit commun, elle occulte le côté sacrilège du crime politique de quelque importance. Dès qu'il y a sang versé, le crime politique perd son caractère politique et relève de la répression de droit commun.

M. Foucault : Votre livre a été élaboré et écrit dans une conjoncture historique déterminée et, même si dans son projet il débordait largement le cadre de la guerre d'Algérie, cet événement y est encore très présent et commande sans doute une part de vos analyses. Ne pensez-vous pas que le développement pratique d'une nouvelle stratégie judiciaire impliquerait un travail d'analyse et de critique globales du fonctionnement judiciaire actuel et comment pensez-vous que l'on pourrait mener collectivement ce travail ?

J. Vergès : Ce qui distingue la rupture, aujourd'hui, c'est qu'elle n'est plus le fait d'un petit nombre dans des circonstances exceptionnelles, mais d'un grand nombre à travers les mille et un problèmes de la vie quotidienne. Cela implique une critique globale du fonctionnement de la justice et non plus seulement de son aspect pénal comme il y a vingt ans. Cela implique aussi qu'à un collectif fondé sur les règles du centralisme démocratique on substitue un réseau assurant la circulation des expériences et la rencontre des groupes existants, en leur laissant leur autonomie et leur initiative. C'est la tâche que s'est fixée le réseau Défense libre fondé à la Sainte-Baume, le 26 mai 1980.

* Avocat du maréchal Pétain après la guerre, puis des militants en faveur de l'Algérie française et du mouvement terroriste Organisation armée secrète.

D. *Nocaudie* : Aviez-vous imaginé que la technique, la défense de rupture soit appliquée à la défense des droits de la vie quotidienne?

J. *Vergès* : Non, mais je m'en réjouis. Cela prouve que la stratégie judiciaire ne m'appartient plus, qu'elle n'est plus seulement l'affaire des gens en robe, mais des gens en jeans.

C. *Revon* : Le titre de votre conclusion m'amène à vous demander : « Quelle est votre loi? »

J. *Vergès* : Ma loi est d'être contre les lois parce qu'elles prétendent arrêter l'histoire, ma morale est d'être contre les morales parce qu'elles prétendent figer la vie.

291 « *Omnes et singulativim* » : vers une critique de la raison politique

« " Omnes et singulativim " : Towards a Criticism of Political Reason » (« " Omnes et singulativim " : vers une critique de la raison politique » ; trad. P. E. Dauzat ; université de Stanford, 10 et 16 octobre 1979), in McMurrin (S.), éd., *The Tanner Lectures on Human Values*, t. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254.

I

Le titre paraît prétentieux, je le sais. Mais la raison en est précisément sa propre excuse. Depuis le XIX^e siècle, la pensée occidentale n'a jamais cessé de travailler à critiquer le rôle de la raison – ou du manque de raison – dans les structures politiques. Il est par conséquent totalement déplacé de se lancer une fois encore dans un aussi vaste projet. La multitude même des tentatives antérieures est cependant le garant que toute nouvelle entreprise sera autant couronnée de succès que les précédentes – et, en tout état de cause, probablement aussi heureuse.

Me voilà, dès lors, dans l'embarras de qui n'a que des esquisses et des ébauches inachevables à proposer. Il y a belle lurette que la philosophie a renoncé à tenter de compenser l'impuissance de la raison scientifique, qu'elle ne tente plus d'achever son édifice.

L'une des tâches des Lumières était de multiplier les pouvoirs politiques de la raison. Mais les hommes du XIX^e siècle allaient bientôt se demander si la raison n'était pas en passe de devenir trop puissante dans nos sociétés. Ils commencèrent à s'inquiéter de la

relation qu'ils devinaient confusément entre une société encline à la rationalisation et certaines menaces pesant sur l'individu et ses libertés, l'espèce et sa survie.

Autrement dit, depuis Kant, le rôle de la philosophie a été d'empêcher la raison de dépasser les limites de ce qui est donné dans l'expérience; mais, dès cette époque – c'est-à-dire, avec le développement des États modernes et l'organisation politique de la société –, le rôle de la philosophie a aussi été de surveiller les abus de pouvoir de la rationalité politique – ce qui lui donne une espérance de vie assez prometteuse.

Nul n'ignore ces banalités. Mais le fait même qu'elles soient banales ne signifie pas qu'elles n'existent pas. En présence de faits banals, il nous appartient de découvrir – ou de tenter de découvrir – les problèmes spécifiques et peut-être originaux qui leur sont attachés.

Le lien entre la rationalisation et les abus du pouvoir politique est évident. Et nul n'est besoin d'attendre la bureaucratie ou les camps de concentration pour reconnaître l'existence de telles relations. Mais le problème est alors de savoir que faire d'une donnée aussi évidente.

Allons-nous faire le « procès » de la raison? À mon sens, rien ne serait plus stérile. D'abord, parce qu'il n'est question ni de culpabilité ni d'innocence en ce domaine. Ensuite, parce qu'il est absurde d'invoquer la « raison » comme l'entité contraire de la non-raison. Enfin, parce qu'un tel procès nous piégerait en nous obligeant à jouer le rôle arbitraire et ennuyeux du rationaliste ou de l'irrationaliste.

Allons-nous sonder cette espèce de rationalisme qui paraît être spécifique à notre culture moderne et qui remonte aux Lumières? C'est là, je crois, la solution que choisirent certains membres de l'école de Francfort. Mon propos n'est pas d'ouvrir une discussion de leurs œuvres – et elles sont des plus importantes et des plus précieuses. Je suggérerais, pour ma part, une autre manière d'étudier les liens entre la rationalisation et le pouvoir :

1) Il est sans doute prudent de ne pas traiter de la rationalisation de la société ou de la culture comme d'un tout, mais d'analyser ce processus en plusieurs domaines – chacun d'eux s'enracinant dans une expérience fondamentale : folie, maladie, mort, crime, sexualité, etc.

2) Je tiens pour dangereux le mot même de rationalisation. Quand d'aucuns tentent de rationaliser quelque chose, le problème essentiel n'est pas de rechercher s'ils se conforment ou non aux prin-

cipes de la rationalité, mais de découvrir à quel type de rationalité ils ont recours.

3) Même si les Lumières ont été une phase extrêmement importante dans notre histoire, et dans le développement de la technologie politique, je crois que nous devons nous référer à des processus bien plus reculés si nous voulons comprendre comment nous nous sommes laissé prendre au piège de notre propre histoire.

Telle fut ma « ligne de conduite » dans mon précédent travail : analyser les rapports entre des expériences comme la folie, la mort, le crime ou la sexualité, et diverses technologies du pouvoir. Mon travail porte désormais sur le problème de l'individualité – ou, devrais-je dire, de l'identité en rapport avec le problème du « pouvoir individualisant ».

*

Chacun sait que dans les sociétés européennes le pouvoir politique a évolué vers des formes de plus en plus centralisées. Des historiens étudient cette organisation de l'État, avec son administration et sa bureaucratie, depuis plusieurs décennies.

Je voudrais suggérer ici la possibilité d'analyser une autre espèce de transformation touchant ces relations de pouvoir. Cette transformation est peut-être moins connue. Mais je crois qu'elle n'est pas non plus sans importance, surtout pour les sociétés modernes. En apparence, cette évolution est opposée à l'évolution vers un État centralisé. Je songe, en fait, au développement des techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente. Si l'État est la forme politique d'un pouvoir centralisé et centralisateur, appelons pastorat le pouvoir individualisateur.

Mon propos est ici de présenter à grands traits l'origine de cette modalité pastorale du pouvoir, ou au moins certains aspects de son histoire ancienne. Dans une seconde conférence, je tenterai de montrer comment ce pastorat s'est trouvé associé à son contraire, l'État.

*

L'idée que la divinité, le roi ou le chef est un berger suivi d'un troupeau de brebis n'était pas familière aux Grecs et aux Romains. Il y eut des exceptions, je sais – les toutes premières dans la littérature homérique, puis dans certains textes du Bas-Empire. J'y reviendrai par la suite. Grossièrement parlant, nous pouvons dire que la métaphore du troupeau est absente des grands textes politiques grecs ou romains.

Tel n'est pas le cas dans les sociétés orientales antiques, en Égypte, en Assyrie et en Judée. Le pharaon égyptien était un berger. Le jour de son couronnement, en effet, il recevait rituellement la houlette du berger; et le monarque de Babylone avait droit, entre autres titres, à celui de « berger des hommes ». Mais Dieu était aussi un berger menant les hommes à leur pâture et pourvoyant à leur nourriture. Un hymne égyptien invoquait Rê de la sorte : « Ô Rê qui veille quand tous les hommes sommeillent, Toi qui cherches ce qui est bon pour ton bétail... » L'association entre Dieu et le roi vient naturellement, puisque tous deux jouent le même rôle : le troupeau qu'ils surveillent est le même; le pasteur royal a la garde des créatures du grand pasteur divin. « Illustre compagnon de pâture, Toi qui prends soin de ta terre et la nourris, berger de toute abondance * . »

Mais, comme nous le savons, ce sont les Hébreux qui développèrent et amplifièrent le thème pastoral – avec, néanmoins, une caractéristique fort singulière : Dieu, et Dieu seul, est le berger de son peuple. Il n'est qu'une seule exception positive : en sa qualité de fondateur de la monarchie, David est invoqué sous le nom de pasteur **. Dieu lui a confié la mission de rassembler un troupeau.

Mais il est aussi des exceptions négatives : les mauvais rois sont uniformément comparés à de mauvais pasteurs; ils dispersent le troupeau, le laissent mourir de soif, et ne le tondent qu'à leur seul profit. Yahvé est le seul et unique véritable berger. Il guide son peuple en personne, aidé de ses seuls prophètes. « Comme un troupeau tu guidas ton peuple par la main de Moïse et d'Aaron », dit le psalmiste ***. Je ne peux traiter, bien sûr, ni des problèmes historiques touchant à l'origine de cette comparaison ni de son évolution dans la pensée juive. Je souhaite uniquement aborder quelques thèmes typiques du pouvoir pastoral. Je voudrais mettre en évidence le contraste avec la pensée politique grecque, et montrer l'importance qu'ont prise ensuite ces thèmes dans la pensée chrétienne et dans les institutions.

1) Le pasteur exerce le pouvoir sur un troupeau plutôt que sur une terre. C'est probablement bien plus compliqué que cela, mais, d'une manière générale, la relation entre la divinité, la terre et les hommes diffère de celle des Grecs. Leurs dieux possédaient la terre,

* Hymne à Amon-Rê (Le Caire, vers 1430 avant Jésus-Christ), in Barucq (A.) et Daumas (F.), *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, n° 69, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 198.

** Psaume LXXVIII, 70-72, in Ancien Testament. Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 1358.

*** Psaume LXXVII, 21, *op. cit.*, p. 1358.

et cette possession originelle déterminait les rapports entre les hommes et les dieux. En l'occurrence, c'est au contraire la relation du Dieu-berger avec son troupeau qui est originelle et fondamentale. Dieu donne, ou promet, une terre à son troupeau.

2) Le pasteur rassemble, guide et conduit son troupeau. L'idée qu'il appartenait au chef politique d'apaiser les hostilités au sein de la cité et de faire prévaloir l'unité sur le conflit est sans aucun doute présente dans la pensée grecque. Mais ce que le pasteur rassemble, ce sont des individus dispersés. Ils se rassemblent au son de sa voix : « Je sifflerai et ils se rassembleront. » Inversement, il suffit que le pasteur disparaisse pour que le troupeau s'éparpille. Autrement dit, le troupeau existe par la présence immédiate et l'action directe du pasteur. Sitôt que le bon législateur grec, tel Solon, a réglé les conflits, il laisse derrière lui une cité forte dotée de lois qui lui permettent de durer sans lui.

3) Le rôle du pasteur est d'assurer le salut de son troupeau. Les Grecs disaient aussi que la divinité sauvait la cité ; et ils ne cessèrent jamais de comparer le bon chef à un timonier maintenant son navire à l'écart des récifs. Mais la manière dont le pasteur sauve son troupeau est bien différente. Il ne s'agit pas seulement de les sauver tous, tous ensemble, à l'approche du danger. Tout est une question de bienveillance constante, individualisée et finale. De bienveillance constante, car le pasteur veille à la nourriture de son troupeau ; il pourvoit quotidiennement à sa soif et à sa faim. Au dieu grec il était demandé une terre féconde et des récoltes abondantes. On ne lui demandait pas d'entretenir un troupeau au jour le jour. Et de bienveillance individualisée, aussi, car le pasteur veille à ce que toutes ces brebis, sans exception, soient rassasiées et sauvées. Par la suite, les textes hébraïques, notamment, ont mis l'accent sur ce pouvoir individuellement bienfaisant : un commentaire rabbinique sur l'Exode explique pourquoi Yahvé fit de Moïse le berger de son peuple : il devait abandonner son troupeau pour partir à la recherche d'une seule brebis perdue.

Last and not least, il s'agit d'une bienveillance finale. Le pasteur a un dessein pour son troupeau. Il faut soit le conduire à une bonne pâture, soit le ramener au bercail.

4) Il est encore une autre différence qui tient à l'idée que l'exercice du pouvoir est un « devoir ». Le chef grec devait naturellement prendre ses décisions dans l'intérêt de tous ; eût-il préféré son intérêt personnel qu'il aurait été un mauvais chef. Mais son devoir était un devoir glorieux : même s'il devait donner sa vie au cours d'une guerre, son sacrifice était compensé par un don extrêmement pré-

cieux : l'immortalité. Il ne perdait jamais. La bienveillance pastorale, en revanche, est beaucoup plus proche du « dévouement ». Tout ce que fait le berger, il le fait pour le bien de son troupeau. C'est sa préoccupation constante. Quand ils sommeillent, *lui* veille.

Le thème de la veille est important. Il fait ressortir deux aspects du dévouement du pasteur. En premier lieu, il agit, travaille et se met en frais pour ceux qu'il nourrit et qui sont endormis. En second lieu, il veille sur eux. Il prête attention à tous, sans perdre de vue aucun d'entre eux. Il est amené à connaître son troupeau dans l'ensemble, et en détail. Il doit connaître non seulement l'emplacement des bons pâturages, les lois des saisons et l'ordre des choses, mais aussi les besoins de chacun en particulier. Une fois encore, un commentaire rabbinique sur l'Exode décrit dans les termes suivants les qualités pastorales de Moïse : il envoyait paître chaque brebis à tour de rôle – d'abord les plus jeunes, pour leur donner à brouter l'herbe la plus tendre : puis les plus âgées, et enfin les plus vieilles, capables de brouter l'herbe la plus coriace. Le pouvoir pastoral suppose une attention individuelle à chaque membre du troupeau.

Ce ne sont là que des thèmes que les textes hébraïques associent aux métaphores du Dieu-berger et de son peuple-troupeau. Je ne prétends en aucune façon que le pouvoir politique s'exerçait effectivement ainsi dans la société juive avant la chute de Jérusalem. Je ne prétends même pas que cette conception du pouvoir politique est un tant soit peu cohérente.

Ce ne sont que des thèmes. Paradoxaux, et même contradictoires. Le christianisme devait leur donner une importance considérable, tant au Moyen Âge que dans les Temps modernes. De toutes les sociétés de l'histoire, les nôtres – je veux dire celles qui sont apparues à la fin de l'Antiquité sur le versant occidental du continent européen – ont peut-être été les plus agressives et les plus conquérantes ; elles ont été capables de la violence la plus stupéfiante, contre elles-mêmes aussi bien que contre les autres. Elles inventèrent un grand nombre de formes politiques différentes. À plusieurs reprises, elles modifièrent en profondeur leurs structures juridiques. Il faut garder à l'esprit qu'elles seules ont développé une étrange technologie du pouvoir traitant l'immense majorité des hommes en troupeau avec une poignée de pasteurs. Ainsi établirent-elles entre les hommes une série de rapports complexes, continus et paradoxaux.

C'est assurément quelque chose de singulier dans le cours de l'histoire. Le développement de la « technologie pastorale » dans la direction des hommes a de toute évidence bouleversé de fond en comble les structures de la société antique.

* Aussi, afin de mieux expliquer l'importance de cette rupture, je voudrais maintenant revenir brièvement sur ce que j'ai dit des Grecs. Je devine les objections que l'on peut m'adresser.

L'une est que les poèmes homériques emploient la métaphore pastorale pour désigner les rois. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, l'expression *poimên laôn* revient à plusieurs reprises. Elle désigne les chefs et souligne la grandeur de leur pouvoir. De surcroît, il s'agit d'un titre rituel, fréquent même dans la littérature indo-européenne tardive. Dans *Beowulf*, le roi est encore considéré comme un berger *. Mais que l'on retrouve le même titre dans les poèmes épiques archaïques, comme dans les textes assyriens, n'a rien de réellement surprenant.

Le problème se pose plutôt en ce qui concerne la pensée grecque; il est au moins une catégorie de textes qui comportent des références aux modèles pastoraux : ce sont les textes pythagoriciens. La métaphore du pâtre apparaît dans les *Fragments* d'Archytas, cités par Stobée **. Le terme *nomos* (la loi) est lié au mot *nomeus* (pasteur) : le pasteur partage, la loi assigne. Et Zeus est appelé *Nomios* et *Nêmeios* parce qu'il veille à la nourriture de ses brebis. Enfin, le magistrat doit être *philanthrôpos*, c'est-à-dire dépourvu d'égoïsme. Il doit se montrer plein d'ardeur et de sollicitude, tel un berger.

Gruppe, l'éditeur allemand des *Fragments* d'Archytas, soutient que cela trahit une influence hébraïque unique dans la littérature grecque ***. D'autres commentateurs, à l'instar de Delatte, affirment que la comparaison entre les dieux, les magistrats et les bergers était fréquente en Grèce ****. Il est par conséquent inutile d'y insister.

Je m'en tiendrai à la littérature politique. Les résultats de la recherche sont clairs : la métaphore politique du berger n'apparaît ni chez Isocrate, ni chez Démosthène, ni chez Aristote. C'est assez surprenant quand on songe que dans son *Aréopagitique* Isocrate insiste sur les devoirs des magistrats : il souligne avec force qu'ils

* *Beowulf*: roi des Gètes (vi^e siècle), connu par le poème écrit au viii^e siècle en dialecte anglo-saxon : *Beowulf, épopée anglo-saxonne* (première traduction française par L. Botkine), Havre, Lepelletier, 1877.

** Archytas de Tarente, *Fragments*, § 22 (cités par Jean Stobée, *Florilegium*, 43, 120, Leipzig, B. G. Teubner, 1856, t. II, p. 138), in Chaignet (A. E.), *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas*, Paris, Didier, 1874.

*** Gruppe (O. F.), *Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, Berlin, G. Eichler, 1840.

**** Delatte (A.), *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, Honoré Champion, 1922.

doivent se montrer dévoués et se préoccuper des jeunes gens *. Et, pourtant, pas la moindre allusion pastorale.

Platon, en revanche, parle souvent du pasteur-magistrat. Il en évoque l'idée dans le *Critias*, *La République* ** et *Les Lois*, et il en discute à fond dans *Le Politique*. Dans le premier ouvrage, le thème du pasteur est assez secondaire. On trouve parfois, dans le *Critias*, quelques évocations de ces jours heureux où l'humanité était directement gouvernée par les dieux et paissait sur d'abondantes pâtures. Parfois encore, Platon insiste sur la nécessaire vertu du magistrat — par opposition au vice de Trasimaque (*La République*). Enfin, le problème est parfois de définir le rôle subalterne des magistrats : en vérité, de même que les chiens de garde, ils n'ont qu'à obéir à « ceux qui se trouvent au sommet de l'échelle » (*Les Lois*) ***.

Mais, dans *Le Politique* ****, le pouvoir pastoral est le problème central et fait l'objet de longs développements. Peut-on définir le décideur de la cité, le commandant comme une sorte de pasteur ?

L'analyse de Platon est bien connue. Pour répondre à cette question, il procède par division. Il établit une distinction entre l'homme qui transmet des ordres à des choses inanimées (e.g., l'architecte) et l'homme qui donne des ordres aux animaux; entre l'homme qui donne des ordres à des animaux isolés (à un attelage de bœufs, par exemple) et celui qui commande à des troupeaux; et, enfin, entre celui qui commande à des troupeaux d'animaux et celui qui commande à des troupeaux humains. Et nous retrouvons là le chef politique : un pasteur d'hommes.

Mais cette première division demeure peu satisfaisante. Il convient de la pousser plus avant. Opposer les *hommes* à tous les autres animaux n'est pas une bonne méthode. Aussi le dialogue repart-il de zéro pour proposer de nouveau toute une série de distinctions : entre les animaux sauvages et les animaux domestiques; ceux qui vivent dans les eaux et ceux qui vivent sur terre; ceux qui ont des cornes et ceux qui n'en ont pas; ceux qui ont la corne du pied fendue et ceux dont elle est d'un seul morceau; ceux qui

* Isocrate, *Aréopagitique*, in *Discours*, t. III (trad. G. Mathieu), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1942, § 36, p. 72; § 55, p. 77; § 58, p. 78.

** Platon, *Critias* (trad. A. Rivaud), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1925, 109 b, p. 257-258; 111 c-d, pp. 260-261. *La République* (trad. É. Chambry), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1947, livre I, 343 b, p. 29 et 345 c-d, p. 32.

*** Platon, *Les Lois*, livre X, 906 b (trad. É. des Places), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1951, t. XI, 1^{re} partie, p. 177.

**** Platon, *Le Politique*, 261 b-262 a (trad. A. Diès), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1950, pp. 8-9.

peuvent se reproduire par croisement et ceux qui ne le peuvent pas. Et le dialogue se perd dans ses interminables subdivisions.

Aussi, que montrent le développement initial du dialogue et son échec subséquent? Que la méthode de la division ne peut rien prouver du tout quand elle n'est pas correctement appliquée. Cela montre aussi que l'idée d'analyser le pouvoir politique comme la relation entre un berger et ses animaux était probablement assez controversée à l'époque. En fait, c'est la première hypothèse qui vient à l'esprit des interlocuteurs quand ils cherchent à découvrir l'essence du politique. Était-ce alors un lieu commun? Ou Platon discutait-il plutôt d'un thème pythagoricien? L'absence de la métaphore pastorale dans les autres textes politiques contemporains semble plaider en faveur de la seconde hypothèse. Mais nous pouvons probablement laisser la discussion ouverte.

Ma recherche personnelle porte sur la manière dont Platon s'en prend à ce thème dans le reste du dialogue. Il le fait d'abord au moyen d'arguments méthodologiques, puis en invoquant le fameux mythe du monde qui tourne autour de son axe.

Les arguments méthodologiques sont extrêmement intéressants. Ce n'est pas en décidant quelles espèces peuvent former un troupeau, mais en analysant ce que fait le berger que l'on peut dire si le roi est ou non une sorte de pasteur.

Qu'est-ce qui caractérise sa tâche? Premièrement, le berger est seul à la tête de son troupeau. Deuxièmement, son travail est de veiller à la nourriture de ses bêtes; de les soigner quand elles sont malades; de leur jouer de la musique pour les rassembler et les guider; d'organiser leur reproduction dans le souci d'obtenir la meilleure progéniture. Ainsi retrouvons-nous bel et bien les thèmes typiques de la métaphore pastorale présents dans les textes orientaux.

Et quelle est la tâche du roi à l'égard de tout cela? Comme le pasteur, il est seul à la tête de la cité. Mais, pour le reste, qui fournit à l'humanité sa nourriture? Le roi? Non. Le cultivateur, le boulanger. Qui s'occupe des hommes lorsqu'ils sont malades? Le roi? Non. Le médecin. Et qui les guide par la musique? Le maître de gymnase – et non le roi. Ainsi bien des citoyens pourraient-ils très légitimement prétendre au titre de « pasteur d'hommes ». Le politique, comme le pasteur du troupeau humain, compte de nombreux rivaux. En conséquence, si nous voulons découvrir ce qu'est réellement et fondamentalement le politique, nous devons écarter de lui « tous ceux dont le flot l'environne », et ce faisant démontrer en quoi il *n'est pas* un pasteur.

Platon recourt donc au mythe de l'univers tournant autour de son axe en deux mouvements successifs et de sens contraire.

Dans un premier temps, chaque espèce animale appartenait à un troupeau conduit par un génie-pasteur. Le troupeau humain était conduit par la divinité en personne. Il pouvait disposer à profusion des fruits de la terre; il n'avait besoin d'aucun abri; et, après la mort, les hommes revenaient à la vie. Une phrase capitale ajoute : « La Divinité étant leur pasteur, les hommes n'avaient point besoin de constitution politique * . »

Dans un second temps, le monde tourna dans la direction opposée. Les dieux ne furent plus les bergers des hommes, qui se retrouvèrent dès lors abandonnés à eux-mêmes. Car ils avaient reçu le feu. Que serait alors le rôle du politique? Allait-il devenir pasteur à la place de la divinité? Pas du tout. Son rôle serait désormais de tisser une toile solide pour la cité. Être un homme politique ne voulait pas dire nourrir, soigner et élever sa progéniture, mais associer : associer différentes vertus; associer des tempéraments contraires (fougueux ou modérés), en se servant de la « navette » de l'opinion populaire. L'art royal de gouverner consistait à rassembler les vivants « en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié », et à tisser ainsi « le plus magnifique de tous les tissus ». Toute la population, « esclaves et hommes libres, enveloppés dans ses plis » **.

Le Politique apparaît donc comme la réflexion de l'Antiquité classique la plus systématique sur le thème du pastorat, qui était appelé à prendre tant d'importance dans l'Occident chrétien. Que nous en discutons semble prouver qu'un thème, d'origine orientale peut-être, était suffisamment important du temps de Platon pour mériter une discussion; mais n'oublions pas qu'il était contesté.

Pas entièrement, cependant. Car Platon reconnaissait bel et bien au médecin, au cultivateur, au gymnaste et au pédagogue la qualité de pasteurs. En revanche, il refusait qu'ils se mêlassent d'activités politiques. Il le dit explicitement : comment le politique trouverait-il jamais le temps d'aller voir chaque personne en particulier, de lui donner à manger, de lui offrir des concerts, et de la soigner en cas de maladie? Seul un dieu de l'âge d'or pourrait se conduire de la sorte; ou encore, tel un médecin ou un pédagogue, être responsable de la vie et du développement d'un petit nombre d'individus. Mais, situés entre les deux – les dieux et les bergers –, les hommes qui détiennent le pouvoir politique ne sont pas des pasteurs. Leur tâche

* *Ibid.*, 271 e, p. 25.

** *Ibid.*, 311 c, p. 88.

ne consiste pas à entretenir la vie d'un groupe d'individus. Elle consiste à former et à assurer l'unité de la cité. Bref, le problème politique est celui de la relation entre l'un et la multitude dans le cadre de la cité et de ses citoyens. Le problème pastoral concerne la vie des individus.

Tout cela semble, peut-être, fort lointain. Si j'insiste sur ces textes anciens, c'est qu'ils nous montrent que ce problème – ou plutôt, cette série de problèmes – s'est posé très tôt. Ils couvrent l'histoire occidentale dans sa totalité, et ils sont encore de la plus haute importance pour la société contemporaine. Ils ont trait aux relations entre le pouvoir politique à l'œuvre au sein de l'État en tant que cadre juridique de l'unité et un pouvoir que nous pouvons appeler « pastoral », dont le rôle est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort.

Le fameux « problème de l'État-providence » ne met pas seulement en évidence les besoins ou les nouvelles techniques de gouvernement du monde actuel. Il doit être reconnu pour ce qu'il est : l'une des extrêmement nombreuses réapparitions du délicat ajustement entre le pouvoir politique exercé sur des sujets civils et le pouvoir pastoral qui s'exerce sur des individus vivants.

Je n'ai naturellement pas la moindre intention de retracer l'évolution du pouvoir pastoral à travers le christianisme. Les immenses problèmes que cela poserait se laissent facilement imaginer : des problèmes doctrinaux, tels que le titre de « bon pasteur » donné au Christ, aux problèmes institutionnels, tels que l'organisation paroissiale, ou le partage des responsabilités pastorales entre prêtres et évêques.

Mon seul propos est de mettre en lumière deux ou trois aspects que je tiens pour importants dans l'évolution du pastorat, *i-e.* dans la technologie du pouvoir.

Pour commencer, examinons la construction théorique de ce thème dans la littérature chrétienne des premiers siècles : Chrysostome, Cyprien, Ambroise, Jérôme, et, pour la vie monastique, Cassien ou Benoît. Les thèmes hébraïques se trouvent considérablement transformés sur au moins quatre plans.

1) D'abord, en ce qui concerne la responsabilité. Nous avons vu que le pasteur devait assumer la responsabilité du destin du troupeau dans sa totalité et de chaque brebis en particulier. Dans la conception chrétienne, le pasteur doit rendre compte – non seulement de chacune des brebis, mais de toutes leurs actions, de tout le bien ou le mal qu'elles sont susceptibles de faire, de tout ce qui leur arrive.

De surcroît, entre chaque brebis et son pasteur, le christianisme conçoit un échange et une circulation complexes de péchés et de mérites. Le péché de la brebis est aussi imputable au berger. Il devra en répondre au jour du Jugement dernier. Inversement, en aidant son troupeau à trouver le salut, le pasteur trouvera aussi le sien. Mais, en sauvant ses brebis, il court le risque de se perdre ; s'il veut se sauver lui-même, il doit donc nécessairement courir le risque d'être perdu pour les autres. S'il se perd, c'est le troupeau qui sera exposé aux plus grands dangers. Mais laissons ces paradoxes de côté. Mon but était uniquement de souligner la force et la complexité des liens moraux associant le pasteur à chaque membre de son troupeau. Et surtout, je voulais rappeler avec force que ces liens ne concernaient pas seulement la vie des individus, mais aussi leurs actes dans leurs plus infimes détails.

2) La deuxième altération importante a trait au problème de l'obéissance ou de l'obéissance. Dans la conception hébraïque, Dieu étant un pasteur, le troupeau qui le suit se soumet à sa volonté, à sa loi.

Le christianisme, pour sa part, conçoit la relation entre le pasteur et ses brebis comme une relation de dépendance individuelle et complète. C'est assurément l'un des points sur lesquels le pastorat chrétien diverge radicalement de la pensée grecque. Si un Grec avait à obéir, il le faisait parce que c'était la loi, ou la volonté de la cité. S'il lui arrivait de suivre la volonté de quelqu'un en particulier (médecin, orateur ou pédagogue), c'est que cette personne l'avait rationnellement persuadé de le faire. Et cela devait être dans un dessein strictement déterminé : se guérir, acquérir une compétence, faire le meilleur choix.

Dans le christianisme, le lien avec le pasteur est un lien individuel, un lien de soumission personnelle. Sa volonté est accomplie non parce qu'elle est conforme à la loi, mais, principalement, parce que telle est sa *volonté*. Dans les *Institutions cénobitiques* de Cassien, on trouve maintes anecdotes édifiantes dans lesquelles le moine trouve son salut en exécutant les commandements les plus absurdes de son supérieur *. L'obéissance est une vertu. Ce qui veut dire qu'elle n'est pas, comme chez les Grecs, un moyen provisoire pour parvenir à une fin, mais plutôt une fin en soi. C'est un état permanent ; les brebis doivent en permanence se soumettre à leurs pasteurs : *subditi*. Comme le dit saint Benoît, les moines ne vivent pas suivant leur libre arbitre ; leur vœu est d'être soumis à l'autorité

* Cassien (J.), *Institutions cénobitiques* (trad. J.-C. Guy), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 109, 1965.

d'un abbé : *ambulantes alieno iudicio et imperio* *. Le christianisme grec nommait *apatheia* cet état d'obéissance. Et l'évolution du sens de ce mot est significative. Dans la philosophie grecque, *apatheia* désigne l'empire que l'individu exerce sur ses passions grâce à l'exercice de la raison. Dans la pensée chrétienne, le *pathos* est la volonté exercée sur soi, et pour soi. L'*apatheia* nous délivre d'une telle opiniâtreté.

3) Le pastorat chrétien suppose une forme de connaissance particulière entre le pasteur et chacune de ses brebis. Cette connaissance est particulière. Elle individualise. Il ne suffit pas de savoir dans quel état se trouve le troupeau. Il faut aussi connaître celui de chaque brebis. Ce thème existait bien avant le pastorat chrétien, mais il fut considérablement amplifié en trois sens différents : le berger doit être informé des besoins matériels de chaque membre du troupeau, et y pourvoir quand c'est nécessaire. Il doit savoir ce qui se passe, ce que fait chacun d'eux – ses péchés publics. *Last and not least*, il doit savoir ce qui se passe dans l'âme de chacun d'eux, connaître ses péchés secrets, sa progression sur la voie de la sainteté.

Afin de s'assurer de cette connaissance individuelle, le christianisme s'appropriera deux instruments essentiels à l'œuvre dans le monde hellénique : l'examen de conscience et la direction de conscience. Il les reprit, mais non sans les altérer considérablement.

L'examen de conscience, on le sait, était répandu parmi les pythagoriciens, les stoïciens et les épicuriens, qui y voyaient un moyen de faire le compte quotidien du bien ou du mal accompli au regard de ses devoirs. Ainsi pouvait-on mesurer sa progression sur la voie de la perfection, *i.e.* la maîtrise de soi et l'empire exercé sur ses propres passions. La direction de conscience était aussi prédominante dans certains milieux cultivés, mais elle prenait alors la forme de conseils donnés – et parfois rétribués – en des circonstances particulièrement difficiles : dans l'affliction, ou quand on souffrait d'un revers de fortune.

Le pastorat chrétien associa étroitement ces deux pratiques. La direction de conscience constituait un lien permanent : la brebis ne se laissait pas conduire à seule fin de franchir victorieusement quelque passe dangereuse ; elle se laissait conduire à chaque instant. Être guidé était un état, et vous étiez fatalement perdu si vous tentiez d'y échapper. Qui ne souffre aucun conseil se flétrit comme une feuille morte, dit l'éternelle rengaine. Quant à l'examen de conscience, son

* *Regula Sancti Benedicti (La Règle de saint Benoît)*, trad. A. de Vogüé, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 181, 1972, chap. v : « De l'obéissance des disciples », pp. 465-469).

propos n'était pas de cultiver la conscience de soi, mais de lui permettre de s'ouvrir entièrement à son directeur – de lui révéler les profondeurs de l'âme.

Il existe maints textes ascétiques et monastiques du I^{er} siècle sur le lien entre la direction et l'examen de conscience, et ceux-ci montrent à quel point ces techniques étaient capitales pour le christianisme et quel était déjà leur degré de complexité. Ce que je voudrais souligner, c'est qu'elles traduisent l'apparition d'un très étrange phénomène dans la civilisation gréco-romaine, c'est-à-dire l'organisation d'un lien entre l'obéissance totale, la connaissance de soi et la confession à quelqu'un d'autre.

4) Il est une autre transformation – la plus importante, peut-être. Toutes ces techniques chrétiennes d'examen, de confession, de direction de conscience et d'obéissance ont un but : amener les individus à œuvrer à leur propre « mortification » dans ce monde. La mortification n'est pas la mort, bien sûr, mais un renoncement à ce monde et à soi-même : une espèce de mort quotidienne. Une mort qui est censée donner la vie dans un autre monde. Ce n'est pas la première fois que nous trouvons le thème pastoral associé à la mort, mais son sens est autre que dans l'idée grecque du pouvoir politique. Il ne s'agit pas d'un sacrifice pour la cité ; la mortification chrétienne est une forme de relation de soi à soi. C'est un élément, une partie intégrante de l'identité chrétienne.

Nous pouvons dire que le pastorat chrétien a introduit un jeu que ni les Grecs ni les Hébreux n'avaient imaginé. Un étrange jeu dont les éléments sont la vie, la mort, la vérité, l'obéissance, les individus, l'identité ; un jeu qui semble n'avoir aucun rapport avec celui de la cité qui survit à travers le sacrifice de ses citoyens. En réussissant à combiner ces deux jeux – le jeu de la cité et du citoyen et le jeu du berger et du troupeau – dans ce que nous appelons les États modernes, nos sociétés se sont révélées véritablement démoniaques.

Comme vous pouvez le remarquer, j'ai tenté ici non pas de résoudre un problème, mais de suggérer une approche de ce problème. Celui-ci est du même ordre que ceux sur lesquels je travaille depuis mon premier livre sur la folie et la maladie mentale. Comme je l'ai dit précédemment, il a trait aux relations entre des expériences (telles que la folie, la maladie, la transgression des lois, la sexualité, l'identité), des savoirs (tels que la psychiatrie, la médecine, la criminologie, la sexologie et la psychologie) et le pouvoir (comme le pouvoir qui s'exerce dans les institutions psychiatriques et pénales, ainsi que dans toutes les autres institutions qui traitent du contrôle individuel).

Notre civilisation a développé le système de savoir le plus complexe, les structures de pouvoir les plus sophistiquées : qu'a fait de nous cette forme de connaissance, ce type de pouvoir ? De quelle manière ces expériences fondamentales de la folie, de la souffrance, de la mort, du crime, du désir et de l'individualité sont-elles liées, même si nous n'en avons pas conscience, à la connaissance et au pouvoir ? Je suis certain de ne jamais trouver la réponse ; mais cela ne veut pas dire que nous devons renoncer à poser la question.

II

J'ai tenté de montrer comment le christianisme primitif a donné forme à l'idée d'une influence pastorale s'exerçant continûment sur les individus et à travers la démonstration de leur vérité particulière. Et j'ai tenté de montrer combien cette idée de pouvoir pastoral était étrangère à la pensée grecque en dépit d'un certain nombre d'emprunts tels que l'examen de conscience pratique et la direction de conscience.

Je voudrais maintenant, au prix d'un bond de plusieurs siècles, décrire un autre épisode qui a revêtu en soi une importance particulière dans l'histoire de ce gouvernement des individus par leur propre vérité.

Cet exemple se rapporte à la formation de l'État au sens moderne du terme. Si j'établis ce rapprochement historique, ce n'est pas, bien évidemment, pour laisser entendre que l'aspect pastoral du pouvoir disparut au cours des dix grands siècles de l'Europe chrétienne, catholique et romaine, mais il me semble que, contrairement à toute attente, cette période n'a pas été celle du pastorat triomphant. Et cela pour diverses raisons : d'aucunes sont de nature économique – le pastorat des âmes est une expérience typiquement urbaine, difficilement conciliable avec la pauvreté et l'économie rurale extensive des débuts du Moyen Âge. D'autres raisons sont de nature culturelle : le pastorat est une technique compliquée, qui requiert un certain niveau de culture – de la part du pasteur comme de celle de son troupeau. D'autres raisons encore ont trait à la structure sociopolitique. Le féodalisme développa entre les individus un tissu de liens personnels d'un type très différent du pastorat.

Non que je prétende que l'idée d'un gouvernement pastoral des hommes ait entièrement disparu dans l'Église médiévale. Elle est, en vérité, demeurée, et l'on peut même dire qu'elle a fait montre d'une grande vitalité. Deux séries de faits tendent à le prouver. En premier lieu, les réformes qui avaient été accomplies au sein même de l'Église, en particulier dans les ordres monastiques – les dif-

férentes réformes opérant successivement à l'intérieur des monastères existants –, avaient pour but de rétablir la rigueur de l'ordre pastoral parmi les moines. Quant aux ordres nouvellement créés – dominicains et franciscains – ils se proposèrent avant tout d'effectuer un travail pastoral parmi les fidèles. Au cours de ses crises successives, l'Église tenta inlassablement de retrouver ses fonctions pastorales. Mais il y a plus. Dans la population elle-même, on assiste tout au long du Moyen Âge au développement d'une longue suite de luttes dont l'enjeu était le pouvoir pastoral. Les adversaires de l'Église qui manque à ses obligations rejettent sa structure hiérarchique et partent en quête de formes plus ou moins spontanées de communauté, dans laquelle le troupeau pourrait trouver le pasteur dont il a besoin. Cette recherche d'une expression pastorale revêtit de nombreux aspects : parfois, comme dans le cas des Vaudois, elle donna lieu à des luttes d'une extrême violence ; à d'autres occasions, comme dans la communauté des Frères de la vie, cette quête demeura pacifique. Tantôt elle suscita des mouvements de grande ampleur tels que celui des Hussites, tantôt elle fermenta des groupes limités comme celui des Amis de Dieu de l'Oberland. Il s'agit tantôt de mouvements proches de l'hérésie (ainsi des Béghards), tantôt de mouvements orthodoxes remuants fixés dans le giron même de l'Église (ainsi des oratoriens italiens au xv^e siècle).

J'évoque tout cela de manière fort allusive à seule fin de souligner que, s'il n'était pas institué comme un gouvernement effectif et pratique des hommes, le pastorat fut au Moyen Âge un souci constant et un enjeu de luttes incessantes. Tout au long de cette période se manifesta un ardent désir d'établir des relations pastorales entre les hommes, et cette aspiration affecta aussi bien le courant mystique que les grands rêves millénaristes.

*

Certes, je n'entends pas traiter ici du problème de la formation des États. Je n'entends pas non plus explorer les différents processus économiques, sociaux et politiques dont ils procèdent. Enfin, je ne prétends pas non plus analyser les différents mécanismes et institutions dont les États se sont dotés afin d'assurer leur survie. Je voudrais simplement donner quelques indications fragmentaires sur quelque chose qui se trouve à mi-chemin entre l'État, comme type d'organisation politique, et ses mécanismes, à savoir le type de rationalité mise en œuvre dans l'exercice du pouvoir d'État.

Je l'ai évoqué dans ma première conférence. Plutôt que de se demander si les aberrations du pouvoir d'État sont dues à des excès

de rationalisme ou d'irrationalisme, il serait plus judicieux, je crois, de s'en tenir au type spécifique de rationalité politique produit par l'État.

Après tout, à cet égard au moins, les pratiques politiques ressemblent aux scientifiques : ce n'est pas la « raison en général » que l'on applique, mais toujours un type très spécifique de rationalité.

Ce qui est frappant, c'est que la rationalité du pouvoir d'État était réfléchie et parfaitement consciente de sa singularité. Elle n'était point enfermée dans des pratiques spontanées et aveugles, et ce n'est pas quelque analyse rétrospective qui l'a mise en lumière. Elle fut formulée, en particulier, dans deux corps de doctrine : la *raison d'État* et la *théorie de la police*. Ces deux expressions acquièrent bientôt des sens étroits et péjoratifs, je le sais. Mais, pendant les quelque cent cinquante ou deux cents ans que prit la formation des États modernes, elles gardèrent un sens bien plus large qu'aujourd'hui.

La doctrine de la raison d'État tenta de définir en quoi les principes et les méthodes du gouvernement étatique différaient, par exemple, de la manière dont Dieu gouvernait le monde, le père, sa famille, ou un supérieur, sa communauté.

Quant à la doctrine de la police, elle définit la nature des objets de l'activité rationnelle de l'État; elle définit la nature des objectifs qu'il poursuit, la forme générale des instruments qu'il emploie.

C'est donc de ce système de rationalité que je voudrais parler maintenant. Mais il faut commencer par deux préliminaires : 1) Meinecke ayant publié un livre des plus importants sur la raison d'État *, je parlerai essentiellement de la théorie de la police. 2) L'Allemagne et l'Italie se heurtèrent aux plus grandes difficultés pour se constituer en États, et ce sont ces deux pays qui produisirent le plus grand nombre de réflexions sur la raison d'État et la police. Je renverrai donc souvent à des textes italiens et allemands.

*

Commençons par la raison d'État, dont voici quelques définitions :

Botero : « Une connaissance parfaite des moyens à travers lesquels les États se forment, se renforcent, durent et croissent **. »

Palazzo (*Discours sur le gouvernement et la véritable raison d'État*,

* Meinecke (F.), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Berlin, Oldenbourg, 1924 (*L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, trad. M. Chevallier, Genève, Droz, 1973).

** Botero (G.), *Della ragione di Stato dieci libri*, Rome, V. Pellagallo, 1590 (*Raison et Gouvernement d'État en dix livres*, trad. G. Chappuys, Paris, Guillaume Chaudière, 1599, livre 1 : « Quelle chose est la raison d'État », p. 4).

1606) : « Une méthode ou un art nous permettant de découvrir comment faire régner l'ordre et la paix au sein de la République *. »

Chemnitz (*De ratione status*, 1647) : « Certaine considération politique nécessaire pour toutes les affaires publiques, les conseils et les projets, dont le seul but est la préservation, l'expansion et la félicité de l'État; à quelle fin l'on emploie les moyens les plus rapides et les plus commodes **. »

Arrêtons-nous sur certains traits communs de ces définitions.

1) La raison d'État est considérée comme un « art », c'est-à-dire une technique se conformant à certaines règles. Ces règles ne regardent pas simplement les coutumes ou les traditions, mais aussi la connaissance — la connaissance rationnelle. De nos jours, l'expression *raison d'État* évoque l'« arbitraire » ou la « violence ». Mais, à l'époque, on entendait par là une rationalité propre à l'art de gouverner les États.

2) D'où cet art de gouverner tire-t-il sa raison d'être? La réponse à cette question provoque le scandale de la pensée politique naissante. Et, pourtant, elle est fort simple : l'art de gouverner est rationnel, si la réflexion l'amène à observer la nature de ce qui est gouverné — en l'occurrence, l'État.

Or proférer une telle platitude, c'est rompre avec une tradition tout à la fois chrétienne et judiciaire, une tradition qui prétendait que le gouvernement était foncièrement juste. Il respectait tout un système de lois : lois humaines, loi naturelle, loi divine.

Il existe à ce propos un texte très révélateur de saint Thomas ***. Il rappelle que « l'art, en son domaine, doit imiter ce que la nature accomplit dans le sien »; il n'est raisonnable qu'à cette condition. Dans le gouvernement de son royaume, le roi doit imiter le gouvernement de la nature par Dieu; ou encore, le gouvernement du corps par l'âme. Le roi doit fonder des cités exactement comme

* Palazzo (G. A.), *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, Venise, G. de Franceschi, 1606 (*Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*, trad. A. de Vallières, Douay, Baltazar Bellère, 1611, 1^{re} partie : « Des causes et parties du gouvernement », chap. III : « De la raison d'État », p. 14).

** Chemnitz (B. P. von), *Disertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico* (pamphlet publié sous le pseudonyme d'Hippolitus a Lapide, Paris, 1647; *Intérêts des princes d'Allemagne, où l'on voit ce que c'est que cet empire, la raison d'État suivant laquelle il devrait être gouverné*, trad. Bourgeois du Chastenot, Paris, 1712, t. I : *Considérations générales sur la raison d'État. De la raison d'État en général*, § 2, p. 12).

*** Saint Thomas d'Aquin, *De regimine Principum ad regem Cypri* (1266), Utrecht, N. Ketelaer et G. de Leempt, 1473 (*Du gouvernement royal*, trad. C. Roguet, Paris, Éd. de la Gazette française, coll. « Les Maîtres de la politique chrétienne », 1926, pp. 96-98).

Dieu créa le monde ou comme l'âme donne forme au corps. Le roi doit aussi conduire les hommes vers leur finalité, comme Dieu le fait pour les êtres naturels, ou comme l'âme le fait en dirigeant le corps. Et quelle est la finalité de l'homme? Ce qui est bon pour le corps? Non. Il n'aurait besoin que d'un médecin, pas d'un roi. La richesse? Non plus. Un régisseur suffirait. La vérité? Même pas. Pour cela, seul un maître ferait l'affaire. L'homme a besoin de quelqu'un qui soit capable d'ouvrir la voie à la félicité céleste en se conformant, ici-bas, à ce qui est *honestum*.

Comme nous pouvons le voir, l'art de gouverner prend modèle sur Dieu, qui impose ses lois à ses créatures. Le modèle de gouvernement rationnel avancé par saint Thomas n'est pas politique, tandis que, sous l'appellation « raison d'État », les *xvi^e* et *xvii^e* siècles recherchèrent des principes susceptibles de guider un gouvernement pratique. Ils ne s'intéressent pas à la nature ni à ses lois en général. Ils s'intéressent à ce qu'est l'État, à ce que sont ses exigences.

Ainsi pouvons-nous comprendre le scandale religieux soulevé par ce type de recherche. Cela explique pourquoi la raison d'État fut assimilée à l'athéisme. En France, notamment, cette expression, apparue dans un contexte politique, fut communément qualifiée d'« athée ».

3) La raison d'État s'oppose aussi à une autre tradition. Dans *Le Prince*, le problème de Machiavel est de savoir comment l'on peut protéger, contre ses adversaires intérieurs ou extérieurs, une province ou un territoire acquis par l'héritage ou la conquête *. Toute l'analyse de Machiavel tente de définir ce qui entretient ou renforce le lien entre le prince et l'État, tandis que le problème posé par la raison d'État est celui de l'existence même et de la nature de l'État. C'est bien pourquoi les théoriciens de la raison d'État s'efforcèrent de rester aussi loin que possible de Machiavel; celui-ci avait mauvaise réputation, et ils ne pouvaient reconnaître son problème comme leur. Inversement, les adversaires de la raison d'État tentèrent de compromettre ce nouvel art de gouverner, en dénonçant en lui l'héritage de Machiavel. En dépit des querelles confuses qui se développèrent un siècle après la rédaction du *Prince*, la *raison d'État* marque cependant l'apparition d'un type de rationalité extrêmement – quoique en partie seulement – différent de celui de Machiavel.

Le dessein d'un tel art de gouverner est précisément de ne pas renforcer le pouvoir qu'un prince peut exercer sur son domaine. Son

* Machiavel (N.), *Il Principe*, Rome, Blado, 1532 (*Le Prince*, trad. R. Naves, suivi de *l'Anti-Machiavel*, de Frédéric II, Paris, Garnier, 1960).

but est de renforcer l'État lui-même. C'est là l'un des traits les plus caractéristiques de toutes les définitions mises en avant aux *xvi^e* et *xvii^e* siècles. Le gouvernement rationnel se résume, pour ainsi dire, à ceci : étant donné la nature de l'État, il peut terrasser ses ennemis pendant une durée indéterminée. Il ne peut le faire qu'en augmentant sa propre puissance. Et ses ennemis en font autant. L'État dont le seul souci serait de durer finirait très certainement en catastrophe. Cette idée est de la plus haute importance et se rattache à une nouvelle perspective historique. En fait, elle suppose que les États sont des réalités qui doivent de toute nécessité résister pendant une période historique d'une durée indéfinie dans une aire géographique contestée.

4) Enfin, nous pouvons voir que la raison d'État, au sens d'un gouvernement rationnel capable d'accroître la puissance de l'État en accord avec lui-même, passe par la constitution préalable d'un certain type de savoir. Le gouvernement n'est possible que si la force de l'État est connue; ainsi peut-elle être entretenue. La capacité de l'État et les moyens de l'augmenter doivent aussi être connus, de même que la force et la capacité des autres États. L'État gouverné doit en effet résister contre les autres. Le gouvernement ne saurait donc se limiter à la seule application des principes généraux de raison, de sagesse et de prudence. Un savoir est nécessaire : un savoir concret, précis et mesuré se rapportant à la puissance de l'État. L'art de gouverner, caractéristique de la raison d'État, est intimement lié au développement de ce que l'on a appelé *statistique* ou *arithmétique* politique – c'est-à-dire à la connaissance des forces respectives des différents États. Une telle connaissance était indispensable au bon gouvernement.

Pour nous résumer, la raison d'État n'est pas un art de gouverner suivant les lois divines, naturelles ou humaines. Ce gouvernement n'a pas à respecter l'ordre général du monde. Il s'agit d'un gouvernement en accord avec la puissance de l'État. C'est un gouvernement dont le but est d'accroître cette puissance dans un cadre extensif et compétitif.

*

Ce que les auteurs des *xvii^e* et *xviii^e* siècles entendent par la « police » est très différent de ce que nous mettons sous ce terme. Il vaudrait la peine d'étudier pourquoi la plupart de ces auteurs sont italiens ou allemands, mais qu'importe! Par « police », ils n'entendent pas une institution ou un mécanisme fonctionnant au sein de l'État, mais une technique de gouvernement propre à l'État;

des domaines, des techniques, des objectifs qui appellent l'intervention de l'État.

Pour être clair et simple, j'illustrerai mon propos par un texte qui tient à la fois de l'utopie et du projet. C'est l'une des premières utopies-programmes d'État policé. Turquet de Mayerne la composa et la présenta en 1611 aux états généraux de Hollande*. Dans *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV***, J. King attire l'attention sur l'importance de cet étrange ouvrage dont le titre, *Monarchie aristodémocratique*, suffit à montrer ce qui compte aux yeux de l'auteur : il s'agit moins de choisir entre ces différents types de constitution que de les assortir en vue d'une fin vitale : l'État. Turquet la nomme aussi Cité, République, ou encore Police.

Voici l'organisation que propose Turquet. Quatre grands dignitaires secondent le roi. L'un est en charge de la justice; le deuxième, de l'armée; le troisième, de l'échiquier, c'est-à-dire des impôts et des ressources du roi; et le quatrième, de la *police*. Il semble que le rôle de ce grand commis dût être essentiellement moral. D'après Turquet, il devait inculquer à la population « la modestie, la charité, la fidélité, l'assiduité, la coopération amicale et l'honnêteté ». Nous reconnaissons là une idée traditionnelle : la vertu du sujet est le gage de la bonne administration du royaume. Mais, lorsque nous entrons dans les détails, la perspective est un peu différente.

Turquet suggère la création dans chaque province de conseils chargés de maintenir l'ordre public. Deux veilleraient sur les personnes; deux autres sur les biens. Le premier conseil s'occupant des personnes devait veiller aux aspects positifs, actifs et productifs de la vie. Autrement dit, il s'occuperait de l'éducation, déterminerait les goûts et les aptitudes de chacun et choisirait les métiers – les métiers utiles : toute personne de plus de vingt-cinq ans devait être inscrite sur un registre indiquant sa profession. Ceux qui n'étaient pas utilement employés étaient considérés comme la lie de la société.

Le deuxième conseil devait s'occuper des aspects négatifs de la vie : des pauvres (veuves, orphelins, vieillards) nécessiteux; des personnes sans emploi; de ceux dont les activités exigeaient une aide pécuniaire (et auxquels on ne demandait aucun intérêt); mais aussi

* Mayerne (L. Turquet de), *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légittimes républiques*, Paris, J. Berjon, 1611.

** King (J.), *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1949.

de la santé publique – maladies, épidémies – et d'accidents tels que les incendies et les inondations.

L'un des conseils en charge des biens devait se spécialiser dans les marchandises et produits manufacturés. Il devait indiquer quoi produire et comment le faire, mais aussi contrôler les marchés et le commerce. Le quatrième conseil veillerait au « domaine », *i.e.* au territoire et à l'espace, contrôlant les biens privés, les legs, les donations et les ventes; réformant les droits seigneuriaux; et s'occupant des routes, des fleuves, des édifices publics et des forêts.

À bien des égards, ce texte s'apparente aux utopies politiques si nombreuses à l'époque. Mais il est aussi contemporain des grandes discussions théoriques sur la raison d'État et l'organisation administrative des monarchies. Il est hautement représentatif de ce que devaient être, dans l'esprit de l'époque, les tâches d'un État gouverné suivant la tradition.

Que démontre ce texte?

1) La « police » apparaît comme une administration dirigeant l'État concurremment avec la justice, l'armée et l'échiquier. C'est vrai. En fait, pourtant, elle embrasse tout le reste. Comme l'explique Turquet, elle étend ses activités à toutes les situations, à tout ce que les hommes font ou entreprennent. Son domaine comprend la justice, la finance et l'armée.

2) La *police* englobe tout. Mais d'un point de vue extrêmement particulier. Hommes et choses sont envisagés dans leurs rapports : la coexistence des hommes sur un territoire; leurs rapports de propriété; ce qu'ils produisent; ce qui s'échange sur le marché. Elle s'intéresse aussi à la manière dont ils vivent, aux maladies et aux accidents auxquels ils sont exposés. C'est un homme vivant, actif et productif que la police surveille. Turquet emploie une remarquable expression : l'homme est le véritable objet de la police, affirme-t-il en substance*.

3) Une telle intervention dans les activités des hommes pourrait bien être qualifiée de totalitaire. Quels sont les buts poursuivis? Ils relèvent de deux catégories. En premier lieu, la police a affaire avec tout ce qui fait l'ornementation, la forme et la splendeur de la cité. La splendeur ne se rapporte pas uniquement à la beauté d'un État organisé à la perfection, mais aussi à sa puissance, à sa vigueur. Ainsi la police assure-t-elle la vigueur de l'État et la met-elle au premier plan. En second lieu, l'autre objectif de la police est de développer les relations de travail et de commerce entre les hommes, au même titre que l'aide et l'assistance mutuelle. Là

* Mayerne (L. Turquet de), *op. cit.*, livre III, p. 208.

encore, le mot qu'emploie Turquet est important : la politique doit assurer la « communication » entre les hommes, au sens large du terme. Sans quoi les hommes ne pourraient vivre; ou leur vie serait précaire, misérable et perpétuellement menacée.

Nous pouvons reconnaître là, je crois, ce qui est une idée importante. En tant que forme d'intervention rationnelle exerçant le pouvoir politique sur les hommes, le rôle de la police est de leur donner un petit supplément de vie; et, ce faisant, de donner à l'État un peu plus de force. Cela se fait par le contrôle de la « communication », c'est-à-dire des activités communes des individus (travail, production, échange, commodités).

Vous objecterez : mais ce n'est que l'utopie de quelque obscur auteur. Vous ne pouvez guère en déduire la moindre conséquence significative! Pour ma part, je prétends que cet ouvrage de Turquet n'est qu'un exemple d'une immense littérature circulant dans la plupart des pays européens de l'époque. Le fait qu'il soit excessivement simple et pourtant fort détaillé met en évidence on ne peut plus clairement des caractéristiques que l'on pouvait reconnaître partout. Avant tout, je dirais que ces idées ne furent pas mort-nées. Elles se diffusèrent tout au long du xvii^e et du xviii^e siècle, soit sous la forme de politiques concrètes (telles que le caméralisme ou le mercantilisme), soit en tant que matières à enseignement (la *Polizeiwissenschaft* allemande; n'oublions pas que c'est sous ce titre qu'était enseignée en Allemagne la science de l'administration).

Il est deux perspectives que je voudrais, non pas étudier, mais tout au moins suggérer. Je commencerai par me référer à un compendium administratif français, puis à un manuel allemand.

1) Tout historien connaît le compendium de De Lamare *. Au début du xviii^e siècle, cet administrateur entreprit la compilation des règlements de police de tout le royaume. C'est une source inépuisable d'informations du plus haut intérêt. Mon propos est ici de montrer la conception générale de la police qu'une telle quantité de règles et de règlements pouvait faire naître chez un administrateur comme de Lamare.

De Lamare explique qu'il est onze choses sur lesquelles la police doit veiller à l'intérieur de l'État : 1) la religion; 2) la moralité; 3) la santé; 4) les approvisionnements; 5) les routes, les ponts et chaussées, et les édifices publics; 6) la sécurité publique; 7) les arts libéraux (en gros, les arts et les sciences); 8) le commerce;

* Lamare (N. de), *Traité de la police*, Paris, Jean Cot, 1705, 2 vol.

9) les fabriques; 10) les domestiques et hommes de peine; 11) les pauvres.

La même classification caractérise tous les traités relatifs à la police. Comme dans le programme utopique de Turquet, exception faite de l'armée, de la justice à proprement parler et des contributions directes, la police veille apparemment à tout. On peut dire la même chose différemment : le pouvoir royal s'était affirmé contre le féodalisme grâce à l'appui d'une force armée, ainsi qu'en développant un système judiciaire et en établissant un système fiscal. C'est ainsi que s'exerçait traditionnellement le pouvoir royal. Or la « police » désigne l'ensemble du nouveau domaine dans lequel le pouvoir politique et administratif centralisé peut intervenir.

Mais quelle est donc la logique à l'œuvre derrière l'intervention dans les rites culturels, les techniques de production à petite échelle, la vie intellectuelle et le réseau routier?

La réponse de De Lamare paraît un tantinet hésitante. La police, précise-t-il en substance, veille à tout ce qui touche au *bonheur* des hommes, après quoi il ajoute : la police veille à tout ce qui régleme-
ment la *société* (les rapports sociaux) qui prévaut entre les hommes *. Et enfin, assure-t-il, la police veille au *vivant* **. C'est sur cette définition que je vais m'attarder. C'est la plus originale, et elle éclaire les deux autres; et de Lamare lui-même y insiste. Voici quelles sont ses remarques sur les onze objets de la police. La police s'occupe de la religion, non pas, bien sûr, du point de vue de la vérité dogmatique, mais de celui de la qualité morale de la vie. En veillant à la santé et aux approvisionnements, elle s'applique à préserver la vie; s'agissant du commerce, des fabriques, des ouvriers, des pauvres et de l'ordre public, elle s'occupe des commodités de la vie. En veillant au théâtre, à la littérature, aux spectacles, son objet n'est autre que les plaisirs de la vie. Bref, la vie est l'objet de la police : l'indispensable, l'utile et le superflu. C'est à la police de permettre aux hommes de survivre, de vivre et de faire mieux encore.

Ainsi retrouvons-nous les autres définitions que propose de Lamare : le seul et unique dessein de la police est de conduire l'homme au plus grand bonheur dont il puisse jouir en cette vie. Ou encore, la police prend soin du confort de l'âme (grâce à la religion et à la morale), du confort du corps (nourriture, santé, habillement, logement), et de la richesse (industrie, commerce, main-d'œuvre).

* *Ibid.*, livre I, chap. I, p. 2.

** *Ibid.*, p. 4.

Ou enfin, la police veille aux avantages que l'on ne peut tirer que de la vie en société.

2) Jetons maintenant un coup d'œil sur les manuels allemands. Ils devaient être employés un peu plus tard pour enseigner la science de l'administration. Cet enseignement fut dispensé dans diverses universités, en particulier à Göttingen, et revêtit une importance extrême pour l'Europe continentale. C'est là que furent formés les fonctionnaires prussiens, autrichiens et russes – ceux qui devaient accomplir les réformes de Joseph II et de la Grande Catherine. Certains Français, dans l'entourage de Napoléon notamment, connaissaient fort bien les doctrines de la *Polizeiwissenschaft*.

Que trouvait-on dans ces manuels ?

Dans son *Liber de politia* *, Hohenthal distingue les rubriques suivantes : le nombre des citoyens ; la religion et la moralité ; la santé ; la nourriture ; la sécurité des personnes et des biens (en particulier par rapport aux incendies et aux inondations) ; l'administration de la justice ; les agréments et les plaisirs des citoyens (comment les procurer, comment les modérer). Suit alors toute une série de chapitres sur les fleuves, les forêts, les mines, les salines et le logement, et, enfin plusieurs chapitres sur les différents moyens d'acquérir des biens par l'agriculture, l'industrie ou le négoce.

Dans son *Abrégé de la police* **, Willebrandt aborde successivement la moralité, les arts et métiers, la santé, la sécurité et, en dernier, les édifices publics et l'urbanisme. En ce qui concerne les sujets, tout au moins, il n'y a pas grande différence avec la liste de De Lamare.

Mais, de tous ces textes, le plus important est celui de Justi, *Éléments de police* ***. L'objet spécifique de la police reste défini comme la vie en société d'individus vivants. Von Justi organise néanmoins son ouvrage de manière un peu différente. Il commence par étudier ce qu'il appelle les « biens-fonds de l'État », c'est-à-dire son territoire. Il l'envisage sous deux aspects : comment il est peuplé (villes et campagnes), puis qui sont ses habitants (nombre, croissance démographique, santé, mortalité, immigration). Puis von Justi analyse les « biens et effets », *i.e.* les marchandises, les produits manufacturés, ainsi que leur circulation qui soulève des

* Hohenthal (P. C. W.), *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*, Leipzig, G. Hilscherum, 1776.

** Willebrandt (J. P.), *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement des villes*, Hambourg, Estienne, 1765.

*** Justi (J. H. Gottlobs von), *Grundsätze der Policey-Wissenschaft*, Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police*, trad. M. Einous, Paris, Rozet, 1769).

problèmes touchant à leur coût, au crédit et à la monnaie. Enfin, la dernière partie est consacrée à la conduite des individus : leur moralité, leurs capacités professionnelles, leur honnêteté et leur respect de la loi.

À mon sens, l'ouvrage de Justi est une démonstration beaucoup plus fouillée de l'évolution du problème de la police que l'introduction de De Lamare à son compendium de règlements. Il y a quatre raisons à cela.

Premièrement, von Justi définit en termes bien plus clairs le paradoxe central de la *police*. La police, explique-t-il, est ce qui permet à l'État d'accroître son pouvoir et d'exercer sa puissance dans toute son ampleur. Par ailleurs, la police doit garder les gens heureux – le bonheur étant compris comme la survie, la vie et une vie améliorée *. Il définit parfaitement ce qu'il tient pour le but de l'art moderne de gouverner, ou de la rationalité étatique : développer ces éléments constitutifs de la vie des individus de telle sorte que leur développement renforce aussi la puissance de l'État.

Puis von Justi établit une distinction entre cette tâche, qu'à l'instar de ses contemporains il nomme *Polizei*, et la *Politik*, *Die Politik*. *Die Politik* est foncièrement une tâche négative. Elle consiste, pour l'État, à se battre contre ses ennemis de l'intérieur comme de l'extérieur. La *Polizei*, en revanche, est une tâche positive : elle consiste à favoriser à la fois la vie des citoyens et la vigueur de l'État.

On touche là au point important : von Justi insiste bien plus que ne le fait de Lamare sur une notion qui devait prendre une importance croissante au cours du XVIII^e siècle – la population. La population était définie comme un groupe d'individus vivants. Leurs caractéristiques étaient celles de tous les individus appartenant à une même espèce, vivant côte à côte. (Ainsi se caractérisaient-ils par des taux de mortalité et de fécondité ; ils étaient sujets à des épidémies et à des phénomènes de surpopulation ; ils présentaient un certain type de répartition territoriale.) Certes, de Lamare employait le mot « vie » pour définir l'objet de la police, mais il n'y insistait pas outre mesure. Tout au long du XVIII^e siècle, et surtout en Allemagne, c'est la population – *i.e.* un groupe d'individus vivants dans une aire donnée – qui est définie comme l'objet de la police.

Enfin, il suffit de lire von Justi pour s'apercevoir qu'il ne s'agit pas seulement d'une utopie, comme avec Turquet, ni d'un compendium de règlements systématiquement répertoriés. Von

* *Ibid.* Introduction : « Principes généraux de police », § 2-3, p. 18.

Justi prétend élaborer une *Polizeiwissenschaft*. Son livre n'est pas une simple liste de prescriptions. C'est aussi une grille à travers laquelle on peut observer l'État, c'est-à-dire son territoire, ses ressources, sa population, ses villes, etc. Von Justi associe la « statistique » (la description des États) et l'art de gouverner. La *Polizeiwissenschaft* est tout à la fois un art de gouverner et une méthode pour analyser une population vivant sur un territoire.

De telles considérations historiques doivent paraître très lointaines; elles doivent sembler inutiles au regard des préoccupations actuelles. Je n'irais pas aussi loin que Hermann Hesse, qui affirme que seule est féconde la « référence constante à l'histoire, au passé et à l'Antiquité ». Mais l'expérience m'a appris que l'histoire des diverses formes de rationalité réussit parfois mieux qu'une critique abstraite à ébranler nos certitudes et notre dogmatisme. Des siècles durant, la religion n'a pu supporter que l'on racontât son histoire. Aujourd'hui, nos écoles de rationalité n'apprécient guère que l'on écrive leur histoire, ce qui est sans doute significatif.

Ce que j'ai voulu montrer, c'est une direction de recherche. Ce ne sont là que des rudiments d'une étude sur laquelle je travaille depuis maintenant deux ans. Il s'agit de l'analyse historique de ce que nous appellerions, d'une expression désuète, l'art de gouverner.

Cette étude repose sur un certain nombre de postulats de base, que je résumerais de la manière suivante :

1) Le pouvoir n'est pas une substance. Il n'est pas non plus un mystérieux attribut dont il faudrait fouiller les origines. Le pouvoir n'est qu'un type particulier de relations entre individus. Et ces relations sont spécifiques : autrement dit, elles n'ont rien à voir avec l'échange, la production et la communication, même si elles leur sont associées. Le trait distinctif du pouvoir, c'est que certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite d'autres hommes – mais jamais de manière exhaustive ou coercitive. Un homme enchaîné et battu est soumis à la force que l'on exerce sur lui. Pas au pouvoir. Mais si on peut l'amener à parler, quand son ultime recours aurait pu être de tenir sa langue, préférant la mort, c'est donc qu'on l'a poussé à se comporter d'une certaine manière. Sa liberté a été assujettie au pouvoir. Il a été soumis au gouvernement. Si un individu peut rester libre, si limitée que puisse être sa liberté, le pouvoir peut l'assujettir au gouvernement. Il n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance.

2) Pour ce qui est des relations entre hommes, maints facteurs déterminent le pouvoir. Et, pourtant, la rationalisation ne cesse de

poursuivre son œuvre et revêt des formes spécifiques. Elle diffère de la rationalisation propre aux processus économiques, ou aux techniques de production et de communication; elle diffère aussi de celle du discours scientifique. Le gouvernement des hommes par les hommes – qu'ils forment des groupes modestes ou importants, qu'il s'agisse du pouvoir des hommes sur les femmes, des adultes sur les enfants, d'une classe sur une autre, ou d'une bureaucratie sur une population – suppose une certaine forme de rationalité, et non une violence instrumentale.

3) En conséquence, ceux qui résistent ou se rebellent contre une forme de pouvoir ne sauraient se contenter de dénoncer la violence ou de critiquer une institution. Il ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence. La critique du pouvoir exercé sur les malades mentaux ou les fous ne saurait se limiter aux institutions psychiatriques; de même, ceux qui contestent le pouvoir de punir ne sauraient se contenter de dénoncer les prisons comme des institutions totales. La question est : comment sont rationalisées les relations de pouvoir? La poser est la seule façon d'éviter que d'autres institutions, avec les mêmes objectifs et les mêmes effets, ne prennent leur place.

4) Des siècles durant, l'État a été l'une des formes de gouvernement humain les plus remarquables, l'une des plus redoutables aussi.

Que la critique politique ait fait grief à l'État d'être simultanément un facteur d'individualisation et un principe totalitaire est fort révélateur. Il suffit d'observer la rationalité de l'État naissant et de voir quel fut son premier projet de police pour se rendre compte que, dès le tout début, l'État fut à la fois individualisant et totalitaire. Lui opposer l'individu et ses intérêts est tout aussi hasardeux que lui opposer la communauté et ses exigences.

La rationalité politique s'est développée et imposée au fil de l'histoire des sociétés occidentales. Elle s'est d'abord enracinée dans l'idée de pouvoir pastoral, puis dans celle de raison d'État. L'individualisation et la totalisation en sont des effets inévitables. La libération ne peut venir que de l'attaque non pas de l'un ou l'autre de ces effets, mais des racines mêmes de la rationalité politique.

292 *À Roger Caillois*

Lettre à Roger Caillois in *Hommage à Roger Caillois*, Paris, Centre Georges-Pompidou, coll. « Cahiers pour un temps », 1981, p. 228.

Mardi 25 mai 1966 *

Monsieur,

Ai-je besoin de vous dire que votre lettre m'a ému? Quand on remet à un éditeur un manuscrit ** long, lourd, épais, sédimenté de notes, on s'effraie à l'avance de la frayeur du lecteur. Mais puisque la chance a voulu que le mien vous soit tombé entre les mains, et qu'il ne vous ait pas trop déplu, j'ai l'impression d'avoir bénéficié du lecteur idéal.

Bien sûr, je vous lis toujours avec passion (je ne connaissais pas « l'erreur de Lamarck », et votre texte m'a enchanté) et j'ai toujours eu l'impression – mais peut-être est-ce vanité de ma part – qu'il y avait quelque chose de proche dans ce que nous faisons : je veux dire que très souvent j'aimerais approcher de ce que vous faites si merveilleusement. Est-ce une commune « ascendance » dumézilienne?

Vous pensez bien que ce serait pour moi un grand honneur si vous vouliez publier quelques pages de ce « Pareil » dans *Dio-gène* ***. Je n'ai plus d'exemplaires dactylographiés chez moi, mais dès que j'en aurai récupéré un, je regarderai ce qui est le plus facilement « coupable » (merveilleux mot) dans les passages que vous m'indiquerez. Quant à faire un texte bref et général, évidemment ce serait mieux, je le crois, mais voyez-vous ce livre m'a donné tant de mal que je n'ai pas encore pris assez de distance.

Croyez, je vous prie, à ma très profonde reconnaissance, au prix que j'attache au Jugement, et au grand plaisir que j'aurai un jour à faire votre connaissance.

Michel Foucault

* M. Foucault datait rarement ses lettres. Il est vraisemblable que celle-ci est de 1965 et non de 1966; *Les Mots et les Choses* parurent en effet en mars 1966.

** *Les Mots et les Choses*.

*** Voir *supra* n° 33.

293 *De l'amitié comme mode de vie*

« De l'amitié comme mode de vie » (entretien avec R. de Ceccary, J. Danet et J. Le Bitoux), *Gai Pied*, n° 25, avril 1981, pp. 38-39.

– Vous êtes quinquagénaire. Vous êtes lecteur du journal, il existe depuis deux ans. Est-ce que pour vous l'ensemble de ses discours est une chose positive?

– Que le journal existe, c'est quelque chose de positif et d'important. À votre journal, ce que je pouvais demander, c'est que je n'aie pas en le lisant à me poser la question de mon âge. Or la lecture me force à me la poser; et je n'ai pas été très content de la manière dont j'ai été amené à le faire. Tout simplement je n'y avais pas de place.

– Peut-être est-ce le problème de la classe d'âge de ceux qui y collaborent et de ceux qui le lisent : une majorité entre vingt-cinq et trente-cinq ans.

– Bien sûr. Plus il est écrit par des gens jeunes, plus il concerne des gens jeunes. Mais le problème n'est pas de faire place à une classe d'âge à côté d'une autre, mais de savoir ce qu'on peut faire par rapport à la quasi-identification de l'homosexualité et de l'amour entre jeunes.

Autre chose dont il faut se défier, c'est la tendance à ramener la question de l'homosexualité au problème du « Qui suis-je? Quel est le secret de mon désir? ». Peut-être vaudrait-il mieux se demander : « Quelles relations peuvent être, à travers l'homosexualité, établies, inventées, multipliées, modulées? » Le problème n'est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c'est plutôt d'user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations. Et c'est sans doute là la vraie raison pour laquelle l'homosexualité n'est pas une forme de désir mais quelque chose de désirable. Nous avons donc à nous acharner à devenir homosexuels et non pas à nous obstiner à reconnaître que nous le sommes. Ce vers quoi vont les développements du problème de l'homosexualité, c'est le problème de l'amitié.

– Le pensiez-vous à vingt ans, ou l'avez-vous découvert au fil des années?

– Aussi loin que je me souviens, avoir envie de garçons, c'était avoir envie de relations avec des garçons. Ça a été pour moi toujours quelque chose d'important. Non pas forcément sous la forme du couple, mais comme une question d'existence : comment

est-il possible pour des hommes d'être ensemble? de vivre ensemble, de partager leur temps, leurs repas, leur chambre, leurs loisirs, leurs chagrins, leur savoir, leurs confidences? Qu'est-ce que c'est que ça, être entre hommes, < à nu > hors de relations institutionnelles, de famille, de profession, de camaraderie obligée? C'est un désir, une inquiétude, un désir-inquiétude qui existe chez beaucoup de gens.

– *Est-ce qu'on peut dire que le rapport au désir et au plaisir, et à la relation qu'on peut avoir, soit dépendant de son âge?*

– Oui, très profondément. Entre un homme et une femme plus jeune, l'institution facilite les différences d'âge; elle l'accepte et la fait fonctionner. Deux hommes d'âge notablement différent, quel code auront-ils pour communiquer? Ils sont l'un en face de l'autre sans arme, sans mots convenus, sans rien qui les rassure sur le sens du mouvement qui les porte l'un vers l'autre. Ils ont à inventer de A à Z une relation encore sans forme, et qui est l'amitié : c'est-à-dire la somme de toutes les choses à travers lesquelles, l'un à l'autre, on peut se faire plaisir.

C'est l'une des concessions que l'on fait aux autres que de ne présenter l'homosexualité que sous la forme d'un plaisir immédiat, de deux jeunes garçons se rencontrant dans la rue, se séduisant d'un regard, se mettant la main aux fesses et s'envoyant en l'air dans le quart d'heure. On a là une espèce d'image proprette de l'homosexualité, qui perd toute virtualité d'inquiétude pour deux raisons : elle répond à un canon rassurant de la beauté, et elle annule tout ce qu'il peut y avoir d'inquiétant dans l'affection, la tendresse, l'amitié, la fidélité, la camaraderie, le compagnonnage, auxquels une société un peu ratissée ne peut pas donner de place sans craindre que ne se forment des alliances, que ne se nouent des lignes de force imprévues. Je pense que c'est cela qui rend < troublante > l'homosexualité : le mode de vie homosexuel beaucoup plus que l'acte sexuel lui-même. Imaginer un acte sexuel qui n'est pas conforme à la loi ou à la nature, ce n'est pas ça qui inquiète les gens. Mais que des individus commencent à s'aimer, voilà le problème. L'institution est prise à contre-pied; des intensités affectives la traversent, à la fois elles la font tenir et la perturbent : regardez l'armée, l'amour entre hommes y est sans cesse appelé et honni. Les codes institutionnels ne peuvent valider ces relations aux intensités multiples, aux couleurs variables, aux mouvements imperceptibles, aux formes qui changent. Ces relations qui font court-circuit et qui introduisent l'amour là où il devrait y avoir la loi, la règle ou l'habitude.

– *Vous disiez tout à l'heure : « Plutôt que de pleurer sur des plaisirs fanés m'intéresse ce que nous pouvons faire de nous-mêmes. » Pourriez-vous préciser?*

– L'ascétisme comme renonciation au plaisir a mauvaise réputation. Mais l'ascèse est autre chose : c'est le travail que l'on fait soi-même sur soi-même pour se transformer ou pour faire apparaître ce soi qu'heureusement on n'atteint jamais. Est-ce que ce ne serait pas ça notre problème aujourd'hui? Congé a été donné à l'ascétisme. À nous d'avancer dans une ascèse homosexuelle qui nous ferait travailler sur nous-mêmes et inventer, je ne dis pas découvrir, une manière d'être encore improbable.

– *Cela veut-il dire qu'un garçon homosexuel devrait être très prudent par rapport à l'imagerie homosexuelle et travailler à autre chose?*

– Ce à quoi nous devons travailler, me semble-t-il, ce n'est pas tellement à libérer nos désirs, mais à nous rendre nous-mêmes infiniment plus susceptibles de plaisirs. Il faut et il faut faire échapper aux deux formules toutes faites de la pure rencontre sexuelle et de la fusion amoureuse des identités.

– *Est-ce qu'on peut voir des prémices de constructions relationnelles fortes aux États-Unis, en tout cas dans les villes où le problème de la misère sexuelle semble réglé?*

– Ce qui me paraît certain, c'est qu'aux États-Unis, même si le fond de misère sexuelle existe encore, l'intérêt pour l'amitié est devenu très important : on n'entre pas simplement en relation pour pouvoir arriver jusqu'à la consommation sexuelle, qui se fait très facilement, mais ce vers quoi les gens sont polarisés, c'est l'amitié. Comment arriver, à travers les pratiques sexuelles, à un système relationnel? Est-ce qu'il est possible de créer un mode de vie homosexuel?

Cette notion de mode de vie me paraît importante. Est-ce qu'il n'y aurait pas à introduire une diversification autre que celle qui est due aux classes sociales, aux différences de profession, aux niveaux culturels, une diversification qui serait aussi une forme de relation, et qui serait le < mode de vie >? Un mode de vie peut se partager entre des individus d'âge, de statut, d'activité sociale différents. Il peut donner lieu à des relations intenses qui ne ressemblent à aucune de celles qui sont institutionnalisées et il me semble qu'un mode de vie peut donner lieu à une culture, et à une éthique. Être gay, c'est, je crois, non pas s'identifier aux traits psychologiques et aux masques visibles de l'homosexuel, mais chercher à définir et à développer un mode de vie.

– *N'est-ce pas une mythologie que de dire : « Nous voilà peut-être dans les prémices d'une socialisation entre des êtres qui est inter-classes, inter-âges, inter-nations » ?*

– Oui, grand mythe que celui de dire : il n'y aura plus de différence entre l'homosexualité et l'hétérosexualité. Je pense d'ailleurs que c'est l'une des raisons pour lesquelles l'homosexualité fait problème actuellement. Or l'affirmation qu'être homosexuel, c'est être un homme et qu'on s'aime, cette recherche d'un mode de vie va à l'encontre de cette idéologie des mouvements de libération sexuelle des années soixante. C'est en ce sens-là que les « clones » moustachus ont une signification. C'est une façon de répondre : « Ne craignez rien, plus on sera libérés, moins on aimera les femmes, moins on se fondera dans cette polysexualité où il n'y a plus de différence entre les uns et les autres. » Et ce n'est pas du tout l'idée d'une grande fusion communautaire.

L'homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives, non pas tellement par les qualités intrinsèques de l'homosexuel, mais parce que la position de celui-ci « en biais », en quelque sorte, les lignes diagonales qu'il peut tracer dans le tissu social permettent de faire apparaître ces virtualités.

– *Les femmes pourront objecter : « Qu'est-ce que les hommes entre eux y gagnent par rapport aux relations possibles entre un homme et une femme, ou un rapport entre deux femmes ? »*

– Il y a un livre qui vient de paraître aux États-Unis sur les amitiés entre femmes*. Il est très bien documenté à partir de témoignages de relations d'affection et de passion entre femmes. Dans la préface, l'auteur dit qu'elle était partie de l'idée de détecter des relations homosexuelles et elle s'est aperçue non seulement que ces relations n'étaient pas toujours présentes mais que c'était inintéressant de savoir si on pouvait appeler cela homosexualité ou non. Et que, en laissant la relation se déployer telle qu'elle apparaît dans les mots et les gestes, apparaissent d'autres choses très essentielles : des amours, des affections denses, merveilleuses, ensoleillées ou bien très tristes, très noires. Ce livre montre aussi à quel point le corps de la femme a joué un grand rôle, et les contacts entre les corps féminins : une femme coiffe une autre femme, elle l'aide à se farder, à s'habiller. Les femmes avaient droit au corps des autres femmes : se tenir par la taille, s'embrasser. Le corps de l'homme était interdit à l'homme, de façon plus drastique. S'il est vrai que la vie entre femmes était tolérée, c'est seulement dans certaines périodes et

depuis le XIX^e siècle que la vie entre hommes non seulement fut tolérée, mais rigoureusement obligatoire : tout simplement pendant les guerres.]

[Également dans les camps de prisonniers. Vous aviez des soldats, des jeunes officiers qui ont passé là des mois, des années ensemble. Pendant la guerre de 14, les hommes vivaient complètement ensemble, les uns sur les autres, et, pour eux, ce n'était pas rien du tout dans la mesure où la mort était là et où finalement le dévouement de l'un à l'autre, le service rendu étaient sanctionnés par un jeu de la vie et de la mort. En dehors de quelques propos sur la camaraderie, la fraternité d'âme, de quelques témoignages très parcelaires, que sait-on de ces tornades affectives, des tempêtes de cœur qu'il y a pu y avoir dans ces moments-là? Et on peut se demander ce qui a fait que, dans ces guerres absurdes, grotesques, ces massacres infernaux, les gens ont malgré tout tenu. Par un tissu affectif, sans doute. Je ne veux pas dire que c'était parce qu'ils étaient amoureux les uns des autres qu'ils continuaient à se battre. Mais l'honneur, le courage, ne pas perdre la face, le sacrifice, sortir de la tranchée avec le copain, devant le copain, cela impliquait une trame affective très intense. Ce n'est pas pour dire : « Ah, voilà l'homosexualité ! » Je déteste ce genre de raisonnement. Mais on a sans doute là l'une des conditions, pas la seule, qui a permis cette vie infernale où des types, pendant des semaines, pataugeaient dans la boue, les cadavres, la merde, crevaient de faim, étaient soûlés le matin à l'assaut.]

Je voudrais dire enfin que quelque chose de réfléchi et de volontaire comme une publication devrait rendre possible une culture homosexuelle, c'est-à-dire des instruments pour des relations polymorphes, variées, individuellement modulées. Mais l'idée d'un programme et de propositions est dangereuse. Dès qu'un programme se présente, il fait loi, c'est une interdiction d'inventer. Il devrait y avoir une inventivité propre à une situation comme la nôtre et à cette envie que les Américains appellent *coming out*, c'est-à-dire se manifester. Le programme doit être vide. Il faut creuser pour montrer comment les choses ont été historiquement contingentes, pour telle ou telle raison intelligible mais non nécessaire. Il faut faire apparaître l'intelligible sur le fond de vacuité et nier une nécessité, et penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles. Faire un vrai défi incontournable de la question : à quoi peut-on jouer, et comment inventer un jeu?

– *Merci, Michel Foucault.*

* Faderman (L.), *Surpassing the Love of Men*, New York, William Morrow, 1980.

294 *Le dossier « peine de mort ».*
Ils ont écrit contre

« Le dossier "peine de mort". Ils ont écrit contre », *Les Nouvelles littéraires*, 59^e année, n° 2783, 16-23 avril 1981, p. 17.

Réponse à un sondage téléphonique pendant la campagne présidentielle de François Mitterrand, qui avait inscrit l'abolition de la peine de mort à son programme.

Il y a, à mon avis, trois problèmes : le problème du fonctionnement pénal ; le problème du rapport psychiatrie-pénalité ; le problème effectif de la peine de mort.

Ne pas répondre aux deux premières questions, c'est se condamner à ne pas résoudre le problème. C'est pratiquer la politique de l'autruche que de parler de couper ou non la tête lorsque l'on cache la sienne. Je suis, certes, favorable à une refonte générale du système pénitentiaire, mais il n'est pas indépendant du système social lui-même. Il faut donc tout changer.

295 *Sexualité et solitude*

(Conférence)

« Sexuality and Solitude » (« Sexualité et solitude » ; trad. F. Durand-Bogaert), *London Review of Books*, vol. III, n° 9, 21 mai-5 juin 1981, pp. 3, 5 et 6. (Pour cette conférence, M. Foucault s'exprimait en anglais.)

Dans un ouvrage publié en 1840 et consacré au traitement moral de la folie, un psychiatre français, Leuret, fait état de la manière dont il a traité l'un de ses patients – dont il l'a traité et, naturellement, comme vous pouvez l'imaginer, guéri *. Un matin, Leuret fait entrer Monsieur A. dans la salle de douches et lui fait raconter son délire en détail. « Mais tout cela, déclare le médecin, n'est que folie. Vous allez me promettre de ne plus y croire. » Le patient hésite, puis promet. « Cela ne suffit pas, rétorque le médecin, vous m'avez déjà fait ce genre de promesses et vous ne les avez pas tenues. » Il ouvre alors le robinet d'eau froide au-dessus de la tête de son patient. « Oui, oui, je suis fou ! », s'écrie le patient. Le jet d'eau s'interrompt, l'interrogatoire reprend. « Oui, je reconnais que je suis fou », répète le patient. « Mais, ajoute-t-il, je ne le reconnais que

* Leuret (F.), *Du traitement moral de la folie*, Paris, Baillière, 1840, pp. 197-198.

parce que vous m'y forcez. » Nouveau jet d'eau froide. « C'est bon, c'est bon, dit Monsieur A., je le reconnais. Je suis fou, et tout cela n'était que folie. »

Obtenir de quelqu'un qui souffre d'une maladie mentale l'aveu qu'il est fou est une procédure très ancienne dans la thérapeutique traditionnelle. Dans les ouvrages du XVII^e et du XVIII^e siècle, on trouve de nombreux exemples de ce que l'on pourrait appeler les thérapies de vérité. Mais la technique utilisée par Leuret est tout à fait différente. Leuret n'essaie pas de persuader son patient que ses idées sont fausses ou déraisonnables. Ce qui se passe dans la tête de Monsieur A. est parfaitement indifférent à Leuret. Ce que le médecin veut obtenir, c'est un acte précis, l'affirmation explicite « Je suis fou ». Depuis l'époque – il y a environ vingt ans – où j'ai lu ce passage de Leuret pour la première fois, j'ai gardé en tête le projet d'analyser la forme et l'histoire de cette singulière pratique. Leuret n'est satisfait que lorsque son patient déclare : « Je suis fou », ou bien : « Tout cela n'était que folie. » Il se fonde sur l'hypothèse que la folie en tant que réalité disparaît dès l'instant où le patient reconnaît la vérité et déclare qu'il est fou.

Nous avons là, en fait, l'inverse de l'acte de langage performatif. L'affirmation détruit chez le sujet parlant la réalité qui a rendu cette même affirmation vraie. Sur quelle conception de la vérité du discours et de la subjectivité cette pratique singulière, et pourtant si courante, se fonde-t-elle ? Afin de justifier l'intérêt que je porte à ce qui semble être un sujet extrêmement spécialisé, permettez-moi de revenir brièvement en arrière. Pendant les années qui précédèrent la Seconde Guerre mondiale, et plus encore après la guerre, toute la philosophie dans les pays d'Europe continentale et en France fut dominée par la philosophie du sujet. Par là, j'entends que la philosophie se donnait comme tâche *par excellence* * de fonder tout le savoir et le principe de toute signification sur le sujet signifiant. C'est à l'impact de Husserl que la question doit son importance, mais le caractère central du sujet est aussi lié à un contexte institutionnel, dans la mesure où l'université française, depuis que la philosophie vit le jour avec Descartes, n'a jamais pu progresser que de manière cartésienne. Mais nous devons aussi prendre en compte la conjoncture politique. Devant l'absurdité des guerres, devant le constat des massacres et du despotisme, l'idée se fit jour que c'était sans doute au sujet individuel de donner un sens à ses choix existentiels. Avec la détente et le recul de l'après-guerre, l'importance que l'on avait jusqu'alors accordée à la philosophie du sujet ne parut

* En français dans le texte (N.d.T.).

plus si évidente. Certains paradoxes théoriques jusqu'alors cachés apparurent au grand jour, et il ne fut plus possible de les éviter. Cette philosophie de la conscience, paradoxalement, n'avait pas réussi à fonder une philosophie du savoir, et en particulier du savoir scientifique. Par ailleurs, en tant que philosophie du sens, elle avait échoué à prendre en compte les mécanismes formateurs de signification et la structure des systèmes de sens.

Avec la lucidité par trop facile de l'après-coup – ce que les Américains appellent *the monday-morning quarterback* * –, je dirai que deux voies pouvaient conduire au-delà de cette philosophie du sujet. La première était la théorie du savoir objectif comprise comme analyse des systèmes de signification, comme sémiologie. C'était la voie du positivisme logique. La seconde était la voie ouverte par une certaine école de linguistique, de psychanalyse et d'anthropologie – trois disciplines qui se regroupaient sous la rubrique « structuralisme ». Ce ne sont pas les voies que j'ai empruntées. Qu'il me soit permis de déclarer une fois pour toutes que je ne suis ni un structuraliste ni – je le confesse avec tout le chagrin qui se doit – un philosophe analytique. Personne n'est parfait. Mais j'ai essayé d'explorer une autre piste. J'ai essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne, que j'aborde comme une réalité historique et culturelle; c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer, ce qui, bien entendu, est important du point de vue politique. Deux modes d'approche sont possibles, à partir de ce projet général. L'une des manières d'aborder le sujet en général consiste à examiner les constructions théoriques modernes. J'ai, dans cette perspective, essayé d'analyser les théories du sujet comme être parlant, vivant, travaillant, au xvii^e et au xviii^e siècle. Mais on peut aussi appréhender la question du sujet de manière plus pratique, à partir de l'étude des institutions qui ont fait de certains sujets des objets de savoir et de domination : les asiles, les prisons...

Je voulais étudier les formes d'appréhension que le sujet crée à l'égard de lui-même. Mais puisque j'avais commencé par le second type d'approche, j'ai dû changer d'avis sur plusieurs points. Permettez-moi de faire ici, en quelque sorte, mon autocritique. Il semblerait, si l'on s'en tient à certaines propositions de Habermas, qu'on puisse distinguer trois principaux types de techniques : les techniques qui permettent de produire, de transformer, de manipuler des choses; les techniques qui permettent d'utiliser des systèmes de signes; et, enfin, les techniques qui permettent de déterminer la conduite des individus, d'imposer certaines finalités ou certains

objectifs. Nous avons donc les techniques de production, les techniques de signification ou de communication, et les techniques de domination. Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes les sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi.

Si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi des techniques de soi. On doit montrer l'interaction qui se produit entre les deux types de techniques. J'ai peut-être trop insisté, lorsque j'étudiais les asiles, les prisons, etc., sur les techniques de domination. Il est vrai que ce que nous appelons « discipline » est quelque chose qui a une importance réelle dans ce type d'institutions. Mais ce n'est qu'un aspect de l'art de gouverner les gens dans nos sociétés. Ayant étudié le champ du pouvoir en prenant comme point de départ les techniques de domination, j'aimerais, au cours des prochaines années, étudier les rapports de pouvoir en partant des techniques de soi. Dans chaque culture, me semble-t-il, la technique de soi implique une série d'obligations de vérité : il faut découvrir la vérité, être éclairé par la vérité, dire la vérité. Autant de contraintes qui sont considérées comme importantes, soit pour la constitution, soit pour la transformation de soi.

À présent, qu'en est-il de la vérité comme devoir dans nos sociétés chrétiennes? Le christianisme, comme chacun sait, est une confession. Cela signifie que le christianisme appartient à un type bien particulier de religions : celles qui imposent, à ceux qui les pratiquent, des obligations de vérité. Ces obligations, dans le christianisme, sont nombreuses. Il y a, par exemple, l'obligation de tenir pour vraies un ensemble de propositions qui constituent le dogme, l'obligation de considérer certains livres comme une source permanente de vérité, et l'obligation d'accepter les décisions de certaines autorités en matière de vérité. Mais le christianisme exige encore une autre forme d'obligation de vérité. Chaque chrétien se doit de sonder qui il est, ce qui se passe à l'intérieur de lui-même, les fautes qu'il a pu commettre, les tentations auxquelles il est exposé. Qui plus est, chacun doit dire ces choses à d'autres, et ainsi porter témoignage contre lui-même.

Ces deux ensembles d'obligations – celles qui concernent la foi,

* Terme de football américain.

le livre, le dogme, et celles qui concernent le soi, l'âme et le cœur — sont liés. Un chrétien a besoin de la lumière de la foi s'il veut sonder qui il est. Et, inversement, on ne peut concevoir qu'il ait accès à la vérité sans que son âme soit purifiée. Le bouddhiste, lui aussi, doit aller vers la lumière et découvrir la vérité sur lui-même. Mais le rapport entre les deux obligations est tout à fait différent dans le bouddhisme et dans le christianisme. Dans le bouddhisme, c'est le même type d'illumination qui conduit l'individu à découvrir qui il est et ce qu'est la vérité. À la faveur de cette illumination simultanée du soi et de la vérité, l'individu découvre que le soi n'était qu'une illusion. J'aimerais souligner qu'il n'en va pas de même dans le christianisme : la découverte de soi ne révèle pas le soi comme une illusion. Elle cède la place à une tâche qui ne peut être qu'infinie. Deux objectifs définissent cette tâche. Il y a d'abord le devoir de débarrasser l'esprit de toutes les illusions, tentations et séductions susceptibles de s'y faire jour, ainsi que le devoir de découvrir la réalité de ce qui se passe en nous. Ensuite, il faut se libérer de tout attachement au soi, non pas parce que le soi est une illusion, mais parce qu'il est trop réel. Plus nous découvrons la vérité sur nous-mêmes, plus nous devons renoncer à nous-mêmes ; et plus nous voulons renoncer à nous-mêmes, plus il nous est nécessaire de mettre en lumière la réalité de nous-mêmes. C'est cela — cette spirale de la formulation de la vérité et du renoncement à la réalité — qui est au cœur des techniques de soi pratiquées par le christianisme.

Récemment, le professeur Peter Brown m'a déclaré que, selon lui, notre tâche était de comprendre comment il se fait que la sexualité soit devenue, dans nos cultures chrétiennes, le sismographe de notre subjectivité. C'est un fait, et un fait mystérieux, que dans cette infinie spirale de vérité et de réalité du soi la sexualité a, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, une importance considérable ; et une importance qui n'a cessé de croître. Pourquoi y a-t-il un lien aussi fondamental entre la sexualité, la subjectivité et l'obligation de vérité ? C'est sur cette question que mon travail rencontre celui de Richard Sennett.

Le point de départ de notre séminaire a été un passage de saint François de Sales : « Je vais vous conter un point de l'honnêteté de l'éléphant. Un éléphant ne change jamais de femelle et aime tendrement celle qu'il a choisie, avec laquelle néanmoins il ne s'apparie que de trois ans en trois ans, et cela pour cinq jours seulement et si secrètement que jamais il n'est vu en cet acte. Mais il est bien vu pourtant le sixième jour auquel, avant toute chose, il va droit à

quelque rivière en laquelle il se lave tout le corps, sans vouloir aucunement retourner au troupeau qu'il ne soit auparavant purifié. Ne sont-ce pas là belles et honnêtes humeurs chez une bête, par lesquelles elle enseigne aux gens mariés à ne point trop s'adonner aux plaisirs des sens et de la chair *? »

Tout le monde reconnaîtra ici le modèle du comportement sexuel décent. La monogamie, la fidélité et la procréation figurent les principales ou peut-être les seules justifications de l'acte sexuel — un acte qui, même dans ces conditions, demeure intrinsèquement impur. La plupart d'entre nous, je crois, sont enclins à attribuer ce modèle soit au christianisme, soit à la société chrétienne moderne telle qu'elle s'est développée sous l'influence de la morale capitaliste ou de la morale dite bourgeoise. Mais j'ai été frappé de voir, lorsque j'ai commencé à l'étudier, que ce modèle se retrouvait aussi dans la littérature latine et hellénistique. Ce sont les mêmes idées, les mêmes mots, et parfois la même référence à l'éléphant. Il est de fait que les philosophes païens des siècles qui précédèrent et suivirent la mort du Christ proposèrent une éthique sexuelle qui, si elle était en partie nouvelle, était néanmoins très semblable à ce qui passe pour être l'éthique chrétienne. Nous avons fait apparaître, de manière très convaincante, dans notre séminaire, que ce modèle philosophique de comportement sexuel, ce modèle de l'éléphant, n'était pas le seul qui fût connu et mis en pratique à l'époque. Il était en compétition avec plusieurs autres. Mais il devint bien vite prédominant, parce qu'il se rattachait à une transformation sociale qui impliquait la désintégration des États-cités, le développement de la bureaucratie impériale et l'influence de plus en plus grande de la classe moyenne provinciale.

On constate, au cours de cette période, une évolution vers le rétrécissement de la cellule familiale, la véritable monogamie, la fidélité entre gens mariés et un appauvrissement des actes sexuels. La campagne philosophique en faveur du modèle de l'éléphant fut à la fois un effet et un auxiliaire de cette transformation. Si ces hypothèses sont fondées, nous devons admettre que le christianisme n'a pas inventé ce code de comportement sexuel. Il l'a accepté, renforcé, il lui a donné une vigueur et une portée bien supérieures à celles qu'il avait auparavant. Mais la prétendue morale chrétienne n'est rien d'autre qu'un fragment d'éthique païenne introduit dans le christianisme. Est-ce à dire que le christianisme n'a pas changé l'état des choses ? Les premiers chrétiens furent les instigateurs de nombreux changements, sinon dans le code sexuel, du moins dans

* François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 1604, Lyon, Pierre Rigaud, 1609 ; Dôle, Bluzet-Guimier, 1888, livre III, chap. xxxix, pp. 431-432.

les rapports que chacun entretient à l'égard de son activité sexuelle. Le christianisme a proposé un nouveau mode d'appréhension de soi comme être sexuel.

Afin de clarifier les choses, je comparerai deux textes. L'un fut écrit par Artémidore, un philosophe païen du III^e siècle, et l'autre est le célèbre livre XIV de la *Cité de Dieu*, de saint Augustin. Bien que le livre qu'Artémidore consacra à l'interprétation des rêves date du III^e siècle après J.-C., Artémidore est un auteur païen. Trois des chapitres de ce livre traitent des songes sexuels. Quel est le sens ou, plus précisément, la valeur pronostique d'un songe sexuel? Chose significative, l'interprétation que donne Artémidore des rêves va à l'encontre de celle de Freud, et ce sont l'économie, les rapports sociaux, les succès et les défaites que l'individu connaît dans son activité politique et dans sa vie quotidienne qui permettent de comprendre les songes sexuels. Par exemple, rêver que l'on a un rapport avec sa mère est le signe que l'on va réussir dans une carrière de magistrat, parce que la mère, à l'évidence, est le symbole de la ville ou du pays.

Autre élément significatif : la valeur sociale du songe ne dépend pas de la nature de l'acte sexuel, mais plutôt du statut social des partenaires. Par exemple, peu importe, selon Artémidore, que l'on ait, dans le songe, un rapport avec un garçon ou avec une fille. L'important est de savoir si le partenaire est riche ou pauvre, jeune ou vieux, esclave ou libre, marié ou célibataire. Artémidore, bien entendu, considère aussi la question de l'acte sexuel, mais seulement du point de vue du mâle. Le seul acte qui lui soit familier en tant qu'acte sexuel, et qu'il reconnaisse comme tel, est la pénétration. Et non seulement la pénétration est un acte sexuel, mais elle fait partie du rôle social que joue un homme dans la cité. Je dirais que pour Artémidore la sexualité est relationnelle, et que l'on ne peut dissocier les rapports sexuels des rapports sociaux.

Examinons maintenant le texte de saint Augustin, dont le sens exprime ce à quoi nous voulons aboutir dans notre analyse. Dans *La Cité de Dieu* *, et plus tard dans le *Contra Julianum* **, saint Augustin donne une description passablement horrifiante de l'acte sexuel. Pour lui, l'acte sexuel est une sorte de spasme. Tout le corps, dit saint Augustin, est agité d'horribles soubresauts. L'homme perd

tout contrôle de lui-même. « Le désir ne se contente pas de s'emparer du corps tout entier, extérieurement et intérieurement, il secoue l'homme tout entier, unissant et mêlant les passions de l'âme et les appétits charnels pour amener cette volupté, la plus grande de toutes parmi celles du corps; de sorte que, au moment où elle arrive à son comble, toute l'acuité et ce qu'on pourrait appeler la vigilance de la pensée sont presque anéantis *. » Cette description — cela mérite qu'on le souligne — n'est pas une invention de saint Augustin : on la retrouve dans les écrits médicaux et païens du siècle précédent. Qui plus est, le texte de saint Augustin est la transcription quasi littérale d'un passage écrit par le philosophe païen Cicéron dans l'*Hortensius* **.

Ce qui est surprenant n'est pas que saint Augustin donne une description aussi classique de l'acte sexuel, mais que, en montrant toute l'horreur, il reconnaisse quand même la possibilité de l'existence de rapports sexuels au paradis, avant la Chute. La chose est d'autant plus remarquable que saint Augustin est l'un des premiers Pères de l'Église à avoir admis cette possibilité. Bien entendu, il n'est pas pensable que les rapports sexuels au paradis aient pris cette forme épileptique qui est malheureusement la leur aujourd'hui. Avant la Chute, le corps d'Adam, chaque partie de ce corps obéissaient parfaitement à l'âme et à la volonté. Si Adam voulait procréer au paradis, il pouvait le faire de la manière et avec la maîtrise qui étaient les siennes lorsque, par exemple, il semait des graines dans la terre. Il ne connaissait pas l'excitation involontaire. Chaque partie de son corps était comme les doigts, dont on peut contrôler chaque mouvement. Son sexe était comme une main semant tranquillement les graines. Mais que s'est-il passé au moment de la Chute? Adam s'est élevé contre Dieu en commettant le premier péché. Il a essayé de se soustraire à la volonté de Dieu et d'acquérir une volonté autonome, négligeant le fait que l'existence de sa propre volonté dépendait entièrement de la volonté de Dieu. En châtiement de cette révolte et en conséquence de ce désir d'une volonté indépendante de celle de Dieu, Adam a perdu la maîtrise de lui-même. Il voulait acquérir une volonté autonome, et il a perdu le support ontologique de cette volonté. À celle-ci se sont mêlés des mouvements involontaires, et le fléchissement de la volonté d'Adam a eu un effet désastreux. Son corps, plus particulièrement certaines de ses parties, a cessé d'obéir à ses ordres, s'est

* Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, 413-427, in *Œuvres de saint Augustin*, t. XXXV, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

** Saint Augustin, *Quatre Livres de saint Augustin, évêque d'Hippone, contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne*, trad. Barreau, Charpentier, Écalle, Péronne et Vincent, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, t. XXXI, Paris, Vivès, 1873.

* In *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre XIV, chap. xvi, p. 425, trad. G. Combès.

** Cicéron (M.T.), *Hortensius* (Fragments d'un dialogue philosophique; éd. par C.F.W. Müller, Bibliotheca Teubneriana).

révolté contre lui, et les parties sexuelles ont été les premières à se dresser en signe de désobéissance. Le célèbre geste d'Adam couvrant son sexe d'une feuille de figuier s'explique, selon saint Augustin, non pas par le simple fait qu'Adam avait honte de sa présence, mais par le fait que ses parties s'agitaient sans son consentement. Le sexe en érection est l'image de l'homme révolté contre Dieu. L'arrogance du sexe est le châtement et la conséquence de l'arrogance de l'homme. Le sexe incontrôlé de l'homme est à l'image de ce qu'Adam fut à l'égard de Dieu : un rebelle.

Pourquoi ai-je tant insisté sur ce qui n'est peut-être que l'une des nombreuses élucubrations exégétiques dont la littérature chrétienne fut si prodigue ? Ce texte témoigne, selon moi, du nouveau rapport que le christianisme a établi entre la sexualité et la subjectivité. La manière de voir de saint Augustin est encore dominée par le thème et la forme de la sexualité masculine. Mais loin que la grande question soit, comme dans Artémidore, celle de la pénétration, elle est celle de l'érection. D'où il ressort que le problème n'est pas celui du rapport aux autres, mais celui du rapport de soi à soi ou, plus précisément, du rapport entre la volonté et l'expression involontaire.

Saint Augustin appelle « libido » le principe du mouvement autonome des organes sexuels. C'est ainsi que le problème de la libido – de sa force, de son origine, de ses effets – devient le principal problème de la volonté. La libido ne constitue pas un obstacle externe à la volonté ; elle en est une partie, une composante interne. La libido n'est pas non plus la manifestation de désirs médiocres ; elle est le résultat de la volonté, lorsque celle-ci excède les limites que Dieu lui a initialement fixées. En conséquence, engager une lutte spirituelle contre la libido ne signifie pas que nous devons, comme dans Platon, tourner notre regard vers le haut et rappeler à notre mémoire la réalité que nous avons jadis connue, puis oubliée. Notre lutte spirituelle doit consister, au contraire, à tourner sans cesse notre regard vers le bas ou vers l'intérieur, afin de déchiffrer, parmi les mouvements de l'âme, ceux qui viennent de la libido. La tâche, au début, paraît très aléatoire, puisque la libido et la volonté ne peuvent jamais se dissocier véritablement l'une de l'autre. Qui plus est, cette tâche requiert non seulement de la maîtrise, mais aussi un diagnostic de vérité et d'illusion. Elle exige une constante herméneutique de soi.

Envisagée ainsi, l'éthique sexuelle implique des obligations de vérité très strictes. Il s'agit non seulement d'apprendre les règles d'un comportement sexuel conforme à la morale, mais aussi de s'examiner sans cesse afin d'interroger l'être libidinal en soi. Faut-il

dire qu'après saint Augustin, c'est avec la tête que nous éprouvons la chose sexuelle ? Disons au moins que l'analyse de saint Augustin introduit une véritable libidinisation du sexe. La théologie morale de saint Augustin représente, dans une certaine mesure, la mise en système d'un nombre important de spéculations antérieures, mais elle offre aussi un ensemble de techniques spirituelles.

Lorsqu'on lit la littérature ascétique et monastique des IV^e et V^e siècles, on est frappé de voir que ces techniques ne visent pas directement le contrôle effectif du comportement sexuel. Il est peu question des rapports homosexuels, et cela en dépit du fait que la plupart des ascètes vivent, de manière permanente, dans des communautés d'une assez grande importance numérique. Les techniques intéressent principalement le flot de pensées qui pénètrent la conscience, dérangent, par leur multiplicité, l'unité nécessaire de la contemplation, et communiquant au sujet des images ou des incitations de Satan. La tâche du moine n'est pas, comme celle du philosophe, d'acquiescer la maîtrise de soi par le triomphe définitif de la volonté. Elle est de contrôler sans cesse ses pensées, de les sonder afin de voir si elles sont pures, de vérifier qu'il ne s'y dissimule pas ou qu'elles n'occultent pas quelque chose de dangereux ; et aussi de vérifier qu'elles ne se révèlent pas autres qu'elles ont d'abord semblé, qu'elles ne sont pas une forme d'illusion ou de séduction. C'est toujours avec méfiance qu'il faut considérer ces données : elles demandent à être examinées et mises à l'épreuve. Selon Cassien, par exemple, il faut adopter envers soi-même l'attitude du changeur d'argent qui vérifie les pièces qu'il reçoit *. Il n'y a pas de véritable pureté dans l'attitude de celui qui peut s'allonger auprès d'un jeune et beau garçon, même s'il ne le touche pas, comme ce fut le cas de Socrate auprès d'Alcibiade. Un moine n'est vraiment chaste que lorsque aucune pensée impure ne pénètre son esprit, même pendant la nuit, même en rêve. Ce n'est pas la capacité à rester maître de soi, même en présence des êtres les plus désirables, qui fait la pureté ; la pureté consiste à découvrir la vérité en soi, à déjouer les illusions qui se font jour en soi, à supprimer les idées et les pensées que l'esprit produit en permanence. Tel est l'axe selon lequel se définit la lutte spirituelle contre l'impureté. De la question du rapport aux autres et du modèle de la pénétration, l'éthique sexuelle est passée à celle du rapport à soi et au problème de l'érection : j'entends par là à l'ensemble des mouvements internes qui s'opèrent depuis cette

* Cassien (J.), *Première conférence de l'abbé Moïse*, in *Conférences*, t. I (trad. Dom E. Pichery), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 42, 1955, § 20 : « Le discernement des pensées comparé à l'art de l'habile changeur », pp. 101-105.

chose quasi imperceptible qu'est la première pensée jusqu'au phénomène final, mais encore solitaire, de la pollution. Si différents, voire contradictoires, fussent-ils, ces phénomènes n'en eurent pas moins un effet commun : celui de rattacher l'une à l'autre, par les liens les plus solides, subjectivité et vérité. Tel est, je pense, le fond religieux sur lequel le problème de la masturbation – que les Grecs négligèrent, ou dont ils se souciaient peu, la masturbation étant, selon eux, une pratique d'esclave ou de satyre, mais non de citoyen libre – vint à constituer l'un des problèmes principaux de la vie sexuelle.

296 *Est-il donc important de penser ?*

« Est-il donc important de penser ? » (entretien avec D. Éribon), *Libération*, n° 15, 30-31 mai 1981, p. 21.

– *Le soir des élections **, nous vous avons demandé vos premières réactions. Vous n'aviez pas voulu répondre. Mais, aujourd'hui, vous vous sentez plus à l'aise pour parler...

– En effet, je considérais que voter, c'est en soi une manière d'agir. Puis que c'est au gouvernement d'agir à son tour. Maintenant le temps est bien venu de réagir à ce qui commence à être fait.

De toute façon, je crois qu'il faut considérer que les gens sont assez grands pour se décider tout seuls au moment du vote, et pour se réjouir ensuite s'il le faut. Il me paraît d'ailleurs qu'ils se sont fort bien débrouillés.

– *Alors quelles sont vos réactions aujourd'hui ?*

– Trois choses me frappent. Depuis une bonne vingtaine d'années, une série de questions ont été posées dans la société elle-même. Et ces questions longtemps n'ont pas eu droit de cité dans la politique « sérieuse » et institutionnelle.

Les socialistes semblent avoir été les seuls à saisir la réalité de ces problèmes, à y faire écho – ce qui n'a sans doute pas été étranger à leur victoire.

Deuxièmement, par rapport à ces problèmes (je pense surtout à la justice ou à la question des immigrés), les premières mesures ou

* Arrivée de la gauche au pouvoir, avec l'élection de François Mitterrand à la présidence de la République.

les premières déclarations sont absolument conformes à ce qu'on pourrait appeler une « logique de gauche ». Celle pour laquelle Mitterrand a été élu.

Troisièmement, ce qui est le plus remarquable, les mesures ne vont pas dans le sens de l'opinion majoritaire. Ni sur la peine de mort, ni sur la question des immigrés, les choix ne suivent pas l'opinion la plus courante.

Voilà qui dément ce qu'on avait pu dire sur l'inanité de toutes ces questions posées au cours de ces dix ou quinze dernières années; ce qu'on avait pu dire sur l'inexistence d'une logique de gauche dans la façon de gouverner; ce qu'on a pu dire sur les facilités démagogiques des premières mesures qui allaient être prises. Sur le nucléaire, les immigrés, la justice, le gouvernement a ancré ses décisions dans des problèmes réellement posés en se référant à une logique qui n'allait pas dans le sens de l'opinion majoritaire. Et je suis sûr que la majorité approuve cette manière de faire, sinon les mesures elles-mêmes. En disant cela, je ne dis pas, c'est fait et maintenant on peut aller se reposer. Ces premières mesures ne sont pas une charte, mais elles sont cependant plus que des gestes symboliques.

Comparez avec ce que Giscard a fait au lendemain de son élection : une poignée de main aux prisonniers. C'était un geste purement symbolique adressé à un électorat qui n'était pas le sien. Aujourd'hui, on a un premier ensemble de mesures effectives qui peut-être prennent à contre-pied une part de l'électorat, mais marquent un style de gouvernement.

– *C'est en effet une tout autre manière de gouverner qui semble se mettre en place.*

– Oui, c'est un point important et qui a pu apparaître dès la victoire électorale de Mitterrand. Il me semble que cette élection a été éprouvée par beaucoup comme une sorte d'événement-victoire, c'est-à-dire une modification du rapport entre gouvernants et gouvernés. Non pas que les gouvernés ont pris la place des gouvernants. Après tout, il s'est agi d'un déplacement dans la classe politique. On entre dans un gouvernement de parti avec les dangers que cela comporte, et cela, il ne faut jamais l'oublier.

Mais ce qui est en jeu à partir de cette modification, c'est de savoir s'il est possible d'établir entre gouvernants et gouvernés un rapport qui ne sera pas un rapport d'obéissance, mais un rapport dans lequel le travail aura un rôle important.

– *Vous voulez dire qu'il va être possible de travailler avec ce gouvernement ?*

– Il faut sortir du dilemme : ou on est pour, ou on est contre. Après tout, on peut être en face et debout. Travailler avec un gouvernement n'implique ni sujétion ni acceptation globale. On peut à la fois travailler et être rétif. Je pense même que les deux choses vont de pair.

– *Après Michel Foucault critique, est-ce que l'on va voir le Michel Foucault réformiste ? C'était tout de même un reproche souvent adressé : la critique menée par les intellectuels ne débouche sur rien ?*

– Je répondrai d'abord sur le point du « ça n'a rien donné ». Il y a des centaines et des milliers de gens qui ont travaillé à l'émergence d'un certain nombre de problèmes qui sont aujourd'hui effectivement posés. Dire que cela n'a rien donné est tout à fait faux. Est-ce que vous pensez qu'il y a vingt ans on posait les problèmes du rapport entre la maladie mentale et la normalité psychologique, le problème de la prison, le problème du pouvoir médical, le problème du rapport entre les sexes, etc., comme on les pose aujourd'hui ?

D'autre part, il n'y a pas de réformes en soi. Les réformes ne se produisent pas en l'air, indépendamment de ceux qui les font. On ne peut pas ne pas tenir compte de ceux qui auront à gérer cette transformation.

Et puis surtout, je ne crois pas que l'on puisse opposer critique et transformation, la critique « idéale » et la transformation « réelle ».

Une critique ne consiste pas à dire que les choses ne sont pas bien comme elles sont. Elle consiste à voir sur quels types d'évidences, de familiarités, de modes de pensée acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l'on accepte.

Il faut s'affranchir de la sacralisation du social comme seule instance du réel et cesser de considérer comme du vent cette chose essentielle dans la vie humaine et dans les rapports humains, je veux dire la pensée. La pensée, ça existe, bien au-delà, bien en deçà des systèmes et des édifices de discours. C'est quelque chose qui se cache souvent, mais anime toujours les comportements quotidiens. Il y a toujours un peu de pensée même dans les institutions les plus sottes, il y a toujours de la pensée même dans les habitudes muettes.

La critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer : montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi. Faire la critique, c'est rendre difficile les gestes trop faciles.

Dans ces conditions, la critique (et la critique radicale) est absolument indispensable pour toute transformation. Car une transformation qui resterait dans le même mode de pensée, une trans-

formation qui ne serait qu'une certaine manière de mieux ajuster la même pensée à la réalité des choses ne serait qu'une transformation superficielle.

En revanche, à partir du moment où on commence à ne plus pouvoir penser les choses comme on les pense, la transformation devient à la fois très urgente, très difficile et tout à fait possible.

Donc, il n'y a pas un temps pour la critique et un temps pour la transformation, il n'y a pas ceux qui ont à faire la critique et ceux qui ont à transformer, ceux qui sont enfermés dans une radicalité inaccessible et ceux qui sont bien obligés de faire les concessions nécessaires au réel. En fait, je crois que le travail de transformation profonde ne peut se faire que dans l'air libre et toujours agité d'une critique permanente.

– *Mais est-ce que vous pensez que l'intellectuel doit avoir un rôle programmateur dans cette transformation ?*

– Une réforme, ce n'est jamais que le résultat d'un processus dans lequel il y a conflit, affrontement, lutte, résistance...

Se dire d'entrée de jeu : quelle est donc la réforme que je vais pouvoir faire ? Ce n'est pas pour l'intellectuel, je crois, un objectif à poursuivre. Son rôle, puisque précisément il travaille dans l'ordre de la pensée, c'est de voir jusqu'où la libération de la pensée peut arriver à rendre ces transformations assez urgentes pour qu'on ait envie de les faire, et assez difficiles à faire pour qu'elles s'inscrivent profondément dans le réel.

Il s'agit de rendre les conflits plus visibles, de les rendre plus essentiels que les simples affrontements d'intérêts ou les simples blocages institutionnels. De ces conflits, de ces affrontements doit sortir un nouveau rapport de forces dont le profil provisoire sera une réforme.

S'il n'y a pas eu à la base le travail de la pensée sur elle-même et si effectivement des modes de pensée, c'est-à-dire des modes d'action, n'ont pas été modifiés, quel que soit le projet de réforme, on sait qu'il va être phagocyté, digéré par des modes de comportements et d'institutions qui seront toujours les mêmes.

– *Après avoir participé à de nombreux mouvements, vous vous êtes mis quelque peu en retrait. Est-ce que vous allez de nouveau entrer dans de tels mouvements ?*

– Chaque fois que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre expérience : toujours en rapport avec des processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est bien parce que je pensais reconnaître dans les choses que je

voyais, dans les institutions auxquelles j'avais affaire, dans mes rapports avec les autres des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements que j'entreprenais un travail, quelques fragments d'autobiographie.

Je ne suis pas un activiste en retraite et qui, aujourd'hui, voudrait reprendre du service. Mon mode de travail n'a pas beaucoup changé; mais ce que j'attends de lui, c'est qu'il continue à me changer encore.

— *On vous dit assez pessimiste. À vous entendre, je vous croirais plutôt optimiste ?*

— Il y a un optimisme qui consiste à dire : de toute façon, ça ne pouvait pas être mieux. Mon optimisme consisterait plutôt à dire : tant de choses peuvent être changées, fragiles comme elles sont, liées à plus de contingences que de nécessités, à plus d'arbitraire que d'évidence, à plus de contingences historiques complexes mais passagères qu'à des constantes anthropologiques inévitables... Vous savez, dire : nous sommes beaucoup plus récents que nous ne croyons, ce n'est pas une manière d'abattre sur nos épaules toute la pesanteur de notre histoire. C'est plutôt mettre à la disposition du travail que nous pouvons faire sur nous-mêmes la part la plus grande possible de ce qui nous est présenté comme inaccessible.

297 *Les mailles du pouvoir*

(Conférence)

< As malhas do poder > (« Les mailles du pouvoir »; 1^{re} partie; trad. P. W. Prado Jr.; conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976), *Barbarie*, n° 4, été 1981, pp. 23-27.

Cette conférence a été publiée en deux fois. Une première partie dans le n° 4 de *Barbarie*, une seconde partie dans le n° 5 de *Barbarie*, en 1982 (voir *infra* n° 315). La conférence est reproduite ici dans sa totalité.

Nous allons essayer de procéder à une analyse de la notion de pouvoir. Je ne suis pas le premier, loin de là, à essayer de contourner le schéma freudien qui oppose l'instinct à la répression, instinct et culture. Toute une école de psychanalystes a essayé, il y a des dizaines d'années, de modifier, d'élaborer ce schéma freudien de l'instinct *versus* culture, et de l'instinct *versus* répression — je me réfère aux psychanalystes aussi bien de langue anglaise que de langue française, comme Melanie Klein, Winnicott et Lacan, qui ont essayé de montrer que la répression, loin d'être un mécanisme

secondaire, ultérieur, tardif, qui tenterait de contrôler un jeu instinctif donné, par la nature, fait partie du mécanisme de l'instinct ou, du moins, du processus à travers lequel l'instinct sexuel se développe, se déroule, se constitue comme pulsion.

La notion freudienne de *Trieb* ne doit pas être interprétée comme une simple donnée naturelle, un mécanisme biologique naturel sur lequel la répression viendrait poser sa loi de prohibition, mais, selon les psychanalystes, comme quelque chose qui est déjà profondément pénétré par la répression. Le besoin, la castration, le manque, la prohibition, la loi sont déjà des éléments à travers lesquels le désir se constitue comme désir sexuel, ce qui implique donc une transformation de la notion primitive d'instinct sexuel, telle que Freud l'avait conçue à la fin du XIX^e siècle. Il faut donc penser l'instinct non pas comme une donnée naturelle, mais déjà comme toute une élaboration, tout un jeu complexe entre le corps et la loi, entre le corps et les mécanismes culturels qui assurent le contrôle du peuple.

Je crois donc que les psychanalystes ont déplacé considérablement le problème, en faisant surgir une nouvelle notion d'instinct, en tout cas une nouvelle conception de l'instinct, de la pulsion, du désir. Néanmoins, ce qui me trouble, ou du moins ce qui me semble insuffisant, c'est que, dans cette élaboration proposée par les psychanalystes, ils changent peut-être la conception du désir, mais ils ne changent néanmoins absolument pas la conception du pouvoir.

Ils continuent toujours de considérer chez eux que le signifié du pouvoir, le point central, ce en quoi consiste le pouvoir, est encore la prohibition, la loi, le fait de dire non, encore une fois la forme, la formule « tu ne dois pas ». Le pouvoir est essentiellement celui qui dit « tu ne dois pas ». Il me semble que c'est une conception — et j'en parlerai tout à l'heure — totalement insuffisante du pouvoir, une conception juridique, une conception formelle du pouvoir et qu'il faut élaborer une autre conception du pouvoir qui permettra sans doute de mieux comprendre les relations qui se sont établies entre pouvoir et sexualité dans les sociétés occidentales.

Je vais essayer de développer, mieux, de montrer dans quelle direction on peut développer une analyse du pouvoir qui ne soit pas simplement une conception juridique, négative du pouvoir, mais une conception d'une technologie du pouvoir.

Nous trouvons fréquemment chez les psychanalystes, les psychologues et les sociologues cette conception selon laquelle le pouvoir est essentiellement la règle, la loi, la prohibition, ce qui marque la limite entre ce qui est permis et ce qui est interdit. Je crois que cette

conception du pouvoir a été, à la fin du XIX^e siècle, formulée incisivement, largement développée par l'ethnologie. L'ethnologie a toujours essayé de détecter des systèmes de pouvoir, dans des sociétés différentes de la nôtre, comme étant des systèmes de règles. Et nous-mêmes, quand nous essayons de réfléchir sur notre société, sur la manière dont le pouvoir s'y exerce, nous le faisons essentiellement à partir d'une conception juridique : où est le pouvoir, qui détient le pouvoir, quelles sont les règles qui régissent le pouvoir, quel est le système de lois que le pouvoir établit sur le corps social.

Nous faisons donc toujours, pour notre société, une sociologie juridique du pouvoir, et, quand nous étudions des sociétés différentes des nôtres, nous faisons une ethnologie qui est essentiellement une ethnologie de la règle, une ethnologie de la prohibition. Voyez, par exemple, dans les études ethnologiques de Durkheim à Lévi-Strauss, quel a été le problème qui réapparaît toujours, perpétuellement réélabore : un problème de prohibition, essentiellement de prohibition de l'inceste. Et, à partir de cette matrice, de ce noyau qui serait la prohibition de l'inceste, on a essayé de comprendre le fonctionnement général du système. Et il a fallu attendre les années plus récentes pour voir apparaître des nouveaux points de vue sur le pouvoir, soit un point de vue strictement marxiste ou soit un point de vue plus éloigné du marxisme classique. De toute façon, nous voyons à partir de là apparaître, avec les travaux de Clastres *, par exemple, toute une nouvelle conception du pouvoir comme technologie, qui essaie de s'émanciper du primat, de ce privilège de la règle et de la prohibition qui, au fond, avait régné sur l'ethnologie depuis Durkheim jusqu'à Lévi-Strauss.

En tout cas, la question que je voudrais poser est la suivante : comment se fait-il que notre société, la société occidentale en général, ait conçu le pouvoir d'une manière aussi restrictive, aussi pauvre, aussi négative ? Pourquoi concevons-nous toujours le pouvoir comme loi et comme prohibition, pourquoi ce privilège ? Évidemment nous pouvons dire que cela est dû à l'influence de Kant, à l'idée selon laquelle, en dernière instance, la loi morale, le « tu ne dois pas », l'opposition « tu dois » / « tu ne dois pas » est, au fond, la matrice de toute la régulation de la conduite humaine. Mais, à vrai dire, cette explication par l'influence de Kant est évidemment totalement insuffisante. Le problème est de savoir si Kant a eu telle influence et pourquoi l'a-t-il eue si forte. Pourquoi Durkheim, philosophe avec de vagues teintes socialistes du début de la III^e Répu-

blique française, a-t-il pu s'appuyer de cette façon sur Kant quand il s'agissait de faire l'analyse du mécanisme du pouvoir dans une société ?

Je crois que nous pouvons en analyser grossièrement la raison dans les termes suivants : au fond, dans l'Occident, les grands systèmes établis depuis le Moyen Âge se sont développés par l'intermédiaire de la croissance du pouvoir monarchique, aux dépens du pouvoir ou, mieux, des pouvoirs féodaux. Or, dans cette lutte entre les pouvoirs féodaux et le pouvoir monarchique, le droit a toujours été l'instrument du pouvoir monarchique contre les institutions, les mœurs, les règlements, les formes de lien et d'appartenance caractéristiques de la société féodale. Je vais vous en donner deux exemples simplement. D'un côté le pouvoir monarchique s'est développé en Occident en s'appuyant en grande partie sur les institutions judiciaires et en développant ces institutions ; à travers la guerre civile, il est arrivé à remplacer la vieille solution des litiges privés par un système de tribunaux, avec des lois, qui donnaient en fait au pouvoir monarchique la possibilité de résoudre lui-même les disputes entre les individus. De la même manière, le droit romain, qui est réapparu en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles, a été un instrument formidable dans les mains de la monarchie pour arriver à définir les formes et les mécanismes de son propre pouvoir, aux dépens des pouvoirs féodaux. En d'autres termes, la croissance de l'État en Europe a été partiellement assurée ou, en tout cas, a utilisé comme instrument le développement d'une pensée juridique. Le pouvoir monarchique, le pouvoir de l'État est essentiellement représenté dans le droit.

Or il se trouvait que la bourgeoisie, qui en même temps profitait largement du développement du pouvoir royal et de la diminution, de la régression des systèmes féodaux, avait tout intérêt à développer ce système de droit qui lui permettrait, de l'autre côté, de donner forme aux échanges économiques, qui assuraient son propre développement social. De sorte que le vocabulaire, la forme du droit a été le système de représentation du pouvoir commun à la bourgeoisie et à la monarchie. La bourgeoisie et la monarchie ont réussi peu à peu à établir, depuis la fin du Moyen Âge jusqu'au XVIII^e siècle, une forme de pouvoir qui se représentait, qui se donnait comme discours, comme langage le vocabulaire du droit. Et, quand la bourgeoisie s'est finalement débarrassée du pouvoir monarchique, elle l'a fait en utilisant précisément ce discours juridique — qui avait néanmoins été celui de la monarchie —, qu'elle a tourné contre la monarchie elle-même.

* Référence aux travaux de Pierre Clastres recueillis dans l'ouvrage *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1974.

Pour donner simplement un exemple. Rousseau, quand il a fait sa théorie de l'État, a essayé de montrer comment naît un souverain, mais un souverain collectif, un souverain comme corps social ou, mieux, un corps social comme souverain, à partir de la cession des droits individuels, de leur aliénation et de la formulation de lois de prohibition que chaque individu est obligé de reconnaître, car c'est lui-même qui s'est imposé la loi, dans la mesure où il est membre du souverain, dans la mesure où il est lui-même le souverain. Par conséquent, le mécanisme théorique à travers lequel on a fait la critique de l'institution monarchique, cet instrument théorique a été l'instrument du droit, qui avait été établi par la monarchie elle-même. En d'autres termes, l'Occident n'a jamais eu d'autre système de représentation, de formulation et d'analyse du pouvoir que celui du droit, le système de la loi. Et je crois que c'est la raison pour laquelle, en fin de compte, nous n'avons pas eu, jusqu'à récemment, d'autres possibilités d'analyser le pouvoir, sinon en utilisant ces notions élémentaires, fondamentales, etc., qui sont celles de loi, de règle, de souverain, de délégation du pouvoir, etc. Je crois que c'est de cette conception juridique du pouvoir, de cette conception du pouvoir à partir de la loi et du souverain, à partir de la règle et de la prohibition qu'il faut maintenant se débarrasser si nous voulons procéder à une analyse non plus de la représentation du pouvoir, mais du fonctionnement réel du pouvoir.

Comment pourrions-nous essayer d'analyser le pouvoir dans ses mécanismes positifs? Il me semble que nous pouvons trouver, dans un certain nombre de textes, les éléments fondamentaux pour une analyse de ce type. Nous pouvons les trouver peut-être chez Bentham, un philosophe anglais de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, qui, au fond, a été le grand théoricien du pouvoir bourgeois, et nous pouvons évidemment les trouver aussi chez Marx, essentiellement dans le livre II du *Capital*. C'est là, je pense, que nous pouvons trouver quelques éléments dont je me servirai pour l'analyse du pouvoir dans ses mécanismes positifs.

En somme, ce que nous pouvons trouver dans le livre II du *Capital* c'est, en premier lieu, qu'il n'existe pas *un* pouvoir, mais plusieurs pouvoirs*. Pouvoirs, cela veut dire des formes de domination, des formes de sujétion, qui fonctionnent localement, par exemple dans l'atelier, dans l'armée, dans une propriété de type

* Marx (K.), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Buch II : « Der Zirkulationsprozess des Kapitals », Hambourg, O. Meissner, 1867. (*Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre II : « Le procès de circulation du capital », trad. E. Cogniot, C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1976, vol. II).

esclavagiste ou dans une propriété où il y a des relations serviles. Tout cela, ce sont des formes locales, régionales de pouvoir, qui ont leur propre mode de fonctionnement, leur procédure et leur technique. Toutes ces formes de pouvoir sont hétérogènes. Nous ne pouvons pas, alors, parler du pouvoir, si nous voulons faire une analyse du pouvoir, mais nous devons parler des pouvoirs et essayer de les localiser dans leur spécificité historique et géographique.

Une société n'est pas un corps unitaire dans lequel s'exercerait un pouvoir et seulement un, mais c'est en réalité une juxtaposition, une liaison, une coordination, une hiérarchie, aussi, de différents pouvoirs, qui néanmoins demeurent dans leur spécificité. Marx insiste beaucoup, par exemple, sur le caractère à la fois spécifique et relativement autonome, imperméable en quelque sorte, du pouvoir de fait que le patron exerce dans un atelier, par rapport au pouvoir de type juridique qui existait dans le reste de la société. Donc, existence de régions de pouvoir. La société est un archipel de pouvoirs différents.

En second lieu, il semble que ces pouvoirs ne peuvent et ne doivent pas être compris simplement comme la dérivation, la conséquence d'une espèce de pouvoir central qui serait primordial. Le schéma des juristes, que ce soit celui de Grotius, de Pufendorf ou celui de Rousseau, consiste à dire : « Au début, il n'y avait pas de société, et ensuite est apparue la société, à partir du moment où est apparu un point central de souveraineté qui a organisé le corps social, et qui a permis ensuite toute une série de pouvoirs locaux et régionaux »; Marx, implicitement, ne reconnaît pas ce schéma. Il montre, au contraire, comment, à partir de l'existence initiale et primitive de ces petites régions de pouvoir – comme la propriété, l'esclavage, l'atelier et aussi l'armée –, a pu se former, petit à petit, des grands appareils d'État. L'unité étatique est, au fond, secondaire par rapport à ces pouvoirs régionaux et spécifiques, lesquels viennent en premier lieu.

Troisièmement, ces pouvoirs spécifiques, régionaux n'ont absolument pas pour fonction primordiale de prohiber, d'empêcher, de dire « tu ne dois pas ». La fonction primitive, essentielle et permanente de ces pouvoirs locaux et régionaux est, en réalité, d'être des producteurs d'une efficacité, d'une aptitude, des producteurs d'un produit. Marx fait, par exemple, de superbes analyses du problème de la discipline dans l'armée et dans les ateliers. L'analyse que je vais faire de la discipline dans l'armée ne se trouve pas chez Marx, mais qu'importe. Que s'est-il passé dans l'armée, depuis la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècle jusqu'à pratiquement la fin du

xviii^e siècle? Toute une énorme transformation qui a fait que, dans l'armée, qui avait été jusqu'alors essentiellement constituée de petites unités d'individus relativement interchangeables, organisés autour d'un chef, celles-ci ont été remplacées par une grande unité pyramidale, avec toute une série de chefs intermédiaires, de sous-officiers, de techniciens aussi, essentiellement parce qu'on avait fait une découverte technique : le fusil au tir relativement rapide et ajusté.

À partir de ce moment, on ne pouvait plus traiter l'armée – il était dangereux de la faire fonctionner – sous forme de petites unités isolées, composées d'éléments interchangeables. Il fallait, pour que l'armée soit efficace, pour qu'on puisse employer les fusils de la meilleure manière possible, que chaque individu soit bien entraîné pour occuper une position déterminée dans un front étendu, pour se placer simultanément, en accord avec une ligne qui ne doit pas être rompue, etc. Tout un problème de discipline impliquait une nouvelle technique de pouvoir avec des sous-officiers, toute une hiérarchie des sous-officiers, des officiers inférieurs et des officiers supérieurs. Et c'est ainsi que l'armée a pu être traitée comme une unité hiérarchique bien complexe, en assurant sa performance maximale avec l'unité d'ensemble selon la spécificité de la position et du rôle de chacun.

Il y a eu une performance militaire très supérieure grâce à un nouveau procédé de pouvoir, dont la fonction n'était absolument pas celle de prohiber quelque chose. Bien sûr qu'il était amené à prohiber ceci ou cela, néanmoins le but n'était absolument pas de dire « tu ne dois pas », mais essentiellement d'obtenir une meilleure performance, une meilleure production, une meilleure productivité de l'armée. L'armée comme production de morts, c'est cela qui a été perfectionné ou, mieux qui a été assuré par cette nouvelle technique de pouvoir. Ce ne fut absolument pas la prohibition. Nous pouvons dire la même chose de la discipline dans les ateliers, qui a commencé à se former aux xvii^e et xviii^e siècles, dans lesquels, lorsqu'on a remplacé les petits ateliers de type corporatif par des grands ateliers avec toute une série d'ouvriers – des centaines d'ouvriers –, il fallait à la fois surveiller et coordonner les gestes les uns avec les autres, avec la division du travail. La division du travail a été, en même temps, la raison pour laquelle on a été obligé d'inventer cette nouvelle discipline d'atelier; mais, inversement, nous pouvons dire que la discipline d'atelier a été la condition pour qu'on puisse obtenir la division du travail. Sans cette discipline d'atelier, c'est-à-dire sans la hiérarchie, sans la surveillance, sans

l'apparition des contremaîtres, sans le contrôle chronométrique des gestes, il n'aurait pas été possible d'obtenir la division du travail.

Enfin, quatrième idée importante : ces mécanismes de pouvoir, ces procédés de pouvoir, il faut les considérer comme des techniques, c'est-à-dire comme des procédés qui ont été inventés, perfectionnés, qui se développent sans cesse. Il existe une véritable technologie du pouvoir ou, mieux, des pouvoirs, qui ont leur propre histoire. Ici, encore une fois, on peut trouver facilement entre les lignes du livre II du *Capital* une analyse, ou du moins l'esquisse d'une analyse, qui serait l'histoire de la technologie du pouvoir, tel qu'il s'exerçait dans les ateliers et dans les usines. Je suivrai alors ces indications essentielles et j'essaierai, en ce qui concerne la sexualité, de ne pas envisager le pouvoir d'un point de vue juridique, mais technologique.

Il me semble, en effet, que si nous analysons le pouvoir en priviliégiant l'appareil d'État, si nous analysons le pouvoir en le considérant comme un mécanisme de conservation, si nous considérons le pouvoir comme une superstructure juridique, nous ne faisons, au fond, pas plus que reprendre le thème classique de la pensée bourgeoise, lorsqu'elle envisage essentiellement le pouvoir comme un fait juridique. Privilégier l'appareil d'État, la fonction de conservation, la superstructure juridique, est, au fond, « rousseuiser » Marx. C'est le réinscrire dans la théorie bourgeoise et juridique du pouvoir. Il n'est pas surprenant que cette conception supposée marxiste du pouvoir comme appareil d'État, comme instance de conservation, comme superstructure juridique, se trouve essentiellement dans la social-démocratie européenne de la fin du xix^e siècle, quand le problème était justement celui de savoir comment faire fonctionner Marx à l'intérieur d'un système juridique qui était celui de la bourgeoisie. Alors, ce que j'aimerais faire, en reprenant ce qui se trouve dans le livre II du *Capital*, et en éloignant tout ce qui a été ajouté, réécrit ensuite sur les privilèges de l'appareil d'État, la fonction de reproduction du pouvoir, le caractère de la superstructure juridique, ce serait essayer de voir comment il est possible de faire une histoire des pouvoirs dans l'Occident, et essentiellement des pouvoirs tels qu'ils ont été investis dans la sexualité*.

Ainsi, à partir de ce principe méthodologique, comment pourrions-nous faire l'histoire des mécanismes de pouvoir à propos de la sexualité? Je crois que, d'une manière très schématique, nous pourrions dire ce qui suit : le système de pouvoir que la monarchie avait réussi à organiser à partir de la fin du Moyen Âge présentait pour le

* Fin de la partie publiée en 1981.

développement du capitalisme deux inconvénients majeurs. Premièrement, le pouvoir politique, tel qu'il s'exerçait dans le corps social, était un pouvoir très discontinu. Les mailles du filet étaient trop grandes, un nombre presque infini de choses, d'éléments, de conduites, de processus échappaient au contrôle du pouvoir. Si nous prenons par exemple un point précis : l'importance de la contrebande dans toute l'Europe jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, nous remarquons un flux économique très important, presque aussi important que l'autre, un flux qui échappait entièrement au pouvoir. Et il était, d'ailleurs, l'une des conditions d'existence des gens ; s'il n'y avait pas eu de piraterie maritime, le commerce n'aurait pas pu fonctionner, et les gens n'auraient pas pu vivre. En d'autres termes, l'illégalisme était l'une des conditions de vie, mais il signifiait en même temps qu'il y avait certaines choses qui échappaient au pouvoir, et sur lesquelles le pouvoir n'avait pas de contrôle. Par conséquent, des processus économiques, des mécanismes divers qui d'une certaine façon restaient hors de contrôle exigeaient l'établissement d'un pouvoir continu, précis, d'une certaine façon atomique ; passer d'un pouvoir lacunaire, global, à un pouvoir continu, atomique et individualisant : que chacun, que chaque individu en lui-même, dans son corps, dans ses gestes, puisse être contrôlé, à la place des contrôles globaux et de masse.

Le second grand inconvénient des mécanismes de pouvoir, tels qu'ils fonctionnaient dans la monarchie, est qu'ils étaient excessivement onéreux. Et ils étaient onéreux justement parce que la fonction du pouvoir – ce en quoi consistait le pouvoir – était essentiellement le pouvoir de prélèvement, d'avoir le droit et la force de percevoir quelque chose – un impôt, une dîme, quand il s'agissait du clergé – sur les récoltes qui étaient faites : la perception obligatoire de tel ou tel pourcentage pour le maître, pour le pouvoir royal, pour le clergé. Le pouvoir était alors essentiellement percepteur et prédateur. Dans cette mesure, il opérât toujours une soustraction économique et, par conséquent, loin de favoriser et de stimuler le flux économique, il était perpétuellement son obstacle et son frein. D'où cette seconde préoccupation, cette seconde nécessité : trouver un mécanisme de pouvoir tel que, en même temps qu'il contrôle les choses et les personnes jusqu'au moindre détail, il ne soit pas onéreux ni essentiellement prédateur pour la société, qu'il s'exerce dans le sens du processus économique lui-même.

Avec ces deux objectifs, je crois que nous pouvons comprendre grossièrement la grande mutation technologique du pouvoir en Occident. Nous avons l'habitude – encore une fois conforme à

l'esprit d'un marxisme un tant soit peu primaire – de dire que la grande invention, tout le monde le sait, a été la machine à vapeur, ou alors des inventions de ce type. Il est vrai, cela a été très important, mais il y a eu toute une série d'autres inventions technologiques, aussi importantes que celle-ci et qui ont été en dernière instance la condition de fonctionnement des autres. Ainsi en fut-il avec la technologie politique ; il y a eu toute une invention au niveau des formes de pouvoir tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles. Par conséquent, il faut faire non seulement l'histoire des techniques industrielles, mais aussi celle des techniques politiques, et je crois que nous pouvons grouper en deux grands chapitres les inventions de technologie politique, pour lesquelles nous devons créditer surtout les XVII^e et XVIII^e siècles. Je les grouperais en deux chapitres, parce qu'il me semble qu'elles se sont développées en deux directions différentes. D'un côté, il y a cette technologie que j'appellerais « discipline ». La discipline est, au fond, le mécanisme de pouvoir par lequel nous arrivons à contrôler dans le corps social jusqu'aux éléments les plus ténus, par lesquels nous arrivons à atteindre les atomes sociaux eux-mêmes, c'est-à-dire les individus. Techniques de l'individualisation du pouvoir. Comment surveiller quelqu'un, comment contrôler sa conduite, son comportement, ses aptitudes, comment intensifier sa performance, multiplier ses capacités, comment le mettre à la place où il sera plus utile : voilà ce qu'est, à mon sens, la discipline.

Je vous ai cité à l'instant l'exemple de la discipline dans l'armée. C'est un exemple important, parce qu'il a été vraiment le point où la grande découverte de la discipline s'est faite et s'est développée presque en premier lieu. Liée donc à cette autre invention d'ordre technico-industriel qu'a été l'invention du fusil au tir relativement rapide. À partir de ce moment, au fond, nous pouvons dire ce qui suit : que le soldat cessait d'être interchangeable, cessait d'être pure et simple chair à canon et un simple individu capable de frapper. Pour être un bon soldat, il fallait savoir tirer, donc il fallait avoir passé par un processus d'apprentissage. Il fallait que le soldat sache également se déplacer, qu'il sache coordonner ses gestes avec ceux des autres soldats, en somme : le soldat devenait quelque chose d'habile. Donc, de précieux. Et plus il était précieux, plus il fallait le conserver ; plus il fallait le conserver, plus il devenait nécessaire de lui apprendre des techniques capables de lui sauver la vie dans la bataille, et plus on lui apprenait des techniques, plus long était l'apprentissage, plus il était précieux. Et brusquement, vous avez une espèce d'essor de ces techniques militaires de dressage, qui ont

culminé dans la fameuse armée prussienne de Frédéric II, laquelle passait l'essentiel de son temps à faire des exercices. L'armée prussienne, le modèle de discipline prussien, c'est précisément la perfection, l'intensité maximale de cette discipline corporelle du soldat, qui a été, jusqu'à un certain point, le modèle des autres disciplines.

Un autre point par lequel nous voyons apparaître cette nouvelle technologie disciplinaire, c'est l'éducation. C'est d'abord dans les collèges et puis dans les écoles primaires que nous voyons apparaître ces méthodes disciplinaires où les individus sont individualisés dans la multiplicité. Le collègue réunit des dizaines, des centaines et parfois des milliers de collégiens, d'écoliers, et il s'agit alors d'exercer sur eux un pouvoir qui soit justement beaucoup moins onéreux que le pouvoir du précepteur, qui ne peut exister qu'entre l'élève et le maître. Là nous avons un maître pour des dizaines de disciples; il faut cependant, malgré cette multiplicité d'élèves, qu'on obtienne une individualisation du pouvoir, un contrôle permanent, une surveillance de tous les instants. D'où l'apparition de ce personnage que tous ceux qui ont étudié dans les collèges connaissent bien, qui est le surveillant, qui, dans la pyramide, correspond au sous-officier de l'armée; apparition également de la notation quantitative, apparition des examens, apparition des concours, possibilité, par conséquent, de classer les individus de telle manière que chacun soit exactement à sa place, sous les yeux du maître, ou encore dans la qualification et dans le jugement que nous portons sur chacun d'eux.

Voyez par exemple comme vous êtes assis en rang devant moi. C'est une position qui peut-être vous paraît naturelle, mais il est bon de rappeler cependant qu'elle est relativement récente dans l'histoire de la civilisation, et qu'il est possible encore au début du XIX^e siècle de trouver des écoles où les élèves se présentent en groupe debout, autour d'un professeur qui leur fait cours. Et cela implique, évidemment, que le professeur ne puisse pas les surveiller réellement et individuellement : il y a le groupe des élèves et puis le professeur. Actuellement, vous êtes placés ainsi en rang, le regard du professeur peut individualiser chacun, peut les appeler pour savoir s'ils sont présents, ce qu'ils font, s'ils rêvent, s'ils bâillent... Ce sont là des futilités, néanmoins des futilités très importantes, car finalement, au niveau de toute une série d'exercices de pouvoir, c'est bien dans ces petites techniques que ces nouveaux mécanismes ont pu s'investir, ont pu fonctionner. Ce qui s'est passé dans l'armée et dans les collèges peut être vu également dans les ateliers au long du XIX^e siècle. C'est ce que j'appellerai la technologie individualisante

du pouvoir, une technologie qui vise au fond les individus jusque dans leur corps, dans leur comportement; c'est *grosso modo* une espèce d'anatomie politique, d'anotomo-politique, une anatomie qui vise les individus jusqu'à les anatomiser.

Voilà une famille de technologies de pouvoir qui est apparue aux XVII^e et XVIII^e siècles; nous avons une autre famille de technologies de pouvoir qui est apparue un peu plus tard, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, et qui a été développée (il faut dire que la première, pour la honte de la France, a été surtout développée en France et en Allemagne) surtout en Angleterre : technologies qui ne visent pas les individus en tant qu'individus, mais qui visent au contraire la population. En d'autres termes, le XVIII^e siècle a découvert cette chose capitale : que le pouvoir ne s'exerce pas simplement sur les sujets; ce qui était la thèse fondamentale de la monarchie, selon laquelle il y a le souverain et les sujets. On découvre que ce sur quoi le pouvoir s'exerce, c'est la population. Et population, cela veut dire quoi? Cela ne veut pas dire simplement un groupe humain nombreux, mais des êtres vivants traversés, commandés, régis par des processus, des lois biologiques. Une population a un taux de natalité, de mortalité, une population a une courbe d'âge, une pyramide d'âge, a une morbidité, a un état de santé, une population peut périr ou peut, au contraire, se développer.

Or tout cela a commencé à être découvert au XVIII^e siècle. On s'aperçoit, par conséquent, que la relation de pouvoir avec le sujet ou, mieux, avec l'individu, ne doit pas être simplement cette forme de sujétion qui permet au pouvoir de prélever sur le sujet des biens, des richesses et éventuellement son corps et son sang, mais que le pouvoir doit s'exercer sur les individus en tant qu'ils constituent une espèce d'entité biologique qui doit être prise en considération, si nous voulons précisément utiliser cette population comme machine pour produire, pour produire des richesses, des biens, produire d'autres individus. La découverte de la population est, en même temps que la découverte de l'individu et du corps dressable, l'autre grand noyau technologique autour duquel les procédés politiques de l'Occident se sont transformés. On a inventé à ce moment-là ce que j'appellerai, par opposition à l'anotomo-politique que j'ai mentionnée à l'instant, la bio-politique. C'est à ce moment que nous voyons apparaître des problèmes comme ceux de l'habitat, des conditions de vie dans une ville, de l'hygiène publique, de la modification du rapport entre natalité et mortalité. C'est à ce moment qu'est apparu le problème de savoir comment nous pouvons amener les gens à faire plus d'enfants, ou en tout cas comment

nous pouvons régler le flux de la population, comment nous pouvons régler également le taux de croissance d'une population, les migrations. Et, à partir de là, toute une série de techniques d'observation, parmi lesquelles la statistique, évidemment, mais aussi tous les grands organismes administratifs, économiques et politiques, sont chargés de cette régulation de la population. Il y a eu deux grandes révolutions dans la technologie du pouvoir : la découverte de la discipline et la découverte de la régulation, le perfectionnement d'une anatomo-politique et le perfectionnement d'une bio-politique.

La vie est devenue maintenant, à partir du XVIII^e siècle, un objet du pouvoir. La vie et le corps. Jadis, il n'y avait que des sujets, des sujets juridiques dont on pouvait retirer les biens, la vie aussi, d'ailleurs. Maintenant, il y a des corps et des populations. Le pouvoir est devenu matérialiste. Il cesse d'être essentiellement juridique. Il doit traiter avec ces choses réelles qui sont le corps, la vie. La vie entre dans le domaine du pouvoir : mutation capitale, l'une des plus importantes sans doute, dans l'histoire des sociétés humaines; et il est évident qu'on peut voir comment le sexe a pu devenir à partir de ce moment, c'est-à-dire à partir justement du XVIII^e siècle, une pièce absolument capitale; car, au fond, le sexe est très exactement placé au point d'articulation entre les disciplines individuelles du corps et les régulations de la population. Le sexe est ce à partir de quoi on peut assurer la surveillance des individus, et on comprend pourquoi au XVIII^e siècle, et justement dans les collèges, la sexualité des adolescents est devenue un problème médical, un problème moral, presque un problème politique de première importance, car, à travers — et sous le prétexte de — ce contrôle de la sexualité, on pouvait surveiller les collégiens, les adolescents, au long de leur vie, à chaque instant, même pendant le sommeil. Le sexe va donc devenir un instrument de « disciplinarisation », il va être l'un des éléments essentiels de cette anatomo-politique dont j'ai parlé; mais, de l'autre côté, c'est le sexe qui assure la reproduction des populations, c'est avec le sexe, avec une politique du sexe que nous pouvons changer le rapport entre natalité et mortalité; en tout cas, la politique du sexe va s'intégrer à l'intérieur de toute cette politique de la vie, qui va devenir si importante au XIX^e siècle. Le sexe est à la charnière entre l'anatomo-politique et la bio-politique, il est au carrefour des disciplines et des régulations, et c'est dans cette fonction qu'il est devenu, à la fin du XIX^e siècle, une pièce politique de première importance pour faire de la société une machine de production.

*

M. Foucault : Voulez-vous poser des questions?

Un auditeur : Quelle productivité le pouvoir vise dans les prisons?

M. Foucault : C'est une longue histoire. Le système de la prison, je veux dire la prison répressive, la prison comme châtiment, a été établi tardivement, pratiquement à la fin du XVIII^e siècle. Avant la fin du XVIII^e siècle, la prison n'était pas une punition légale; on emprisonnait les gens simplement pour les retenir avant de leur instruire un procès, et non pas pour les punir, sauf dans des cas exceptionnels. Eh bien, on crée des prisons, comme système de répression, en affirmant la chose suivante : la prison va être un système de rééducation des criminels. Après un séjour en prison, grâce à une domestication de type militaire et scolaire, nous allons pouvoir transformer le délinquant en un individu obéissant aux lois. On cherchait donc, avec leur passage par la prison, la production d'individus obéissants.

Or, tout de suite, dès les premiers temps du système des prisons, on s'est aperçu qu'il ne conduisait absolument pas à ce résultat, mais qu'il donnait à vrai dire le résultat exactement opposé : plus longtemps l'individu était resté en prison, moins il était rééduqué et plus il était délinquant. Non seulement productivité nulle, mais productivité négative. Par conséquent, le système des prisons aurait dû normalement disparaître. Or il est resté et il continue, et quand nous demandons aux gens qu'est-ce qu'on pourrait mettre à la place des prisons, personne ne répond.

Pourquoi les prisons sont-elles restées, malgré cette contre-productivité? Je dirais : mais précisément parce qu'en fait elle produisait des délinquants et que la délinquance a une certaine utilité économique-politique dans les sociétés que nous connaissons. L'utilité économique-politique de la délinquance, nous pouvons la dévoiler facilement : d'abord, plus il y aura de délinquants, plus il y aura de crimes; plus il y aura de crimes, plus il y aura peur dans la population, et plus il y aura peur dans la population, plus acceptable et même souhaitable deviendra le système de contrôle policier. L'existence de ce petit danger interne permanent est l'une des conditions d'acceptabilité de ce système de contrôle; ce qui explique pourquoi, dans les journaux, à la radio, à la télé, dans tous les pays du monde sans aucune exception, on accorde autant d'espace à la criminalité, comme si à chaque jour nouveau il s'agissait d'une nouveauté. Depuis 1830, dans tous les pays du monde, se sont développées des campagnes sur le thème de l'accroissement de la délinquance, fait

qui n'a jamais été prouvé; mais cette présence supposée, cette menace, cet accroissement de la délinquance est un facteur d'acceptation des contrôles.

Mais ce n'est pas tout. La délinquance est utile économiquement. Voyez la quantité de trafics, parfaitement lucratifs et inscrits dans le profit capitaliste, qui passent par la délinquance : ainsi la prostitution – tout le monde sait que le contrôle de la prostitution, dans tous les pays de l'Europe (je ne sais pas si cela se passe aussi au Brésil), est fait par des gens dont la profession s'appelle le proxénétisme et qui sont tous des ex-délinquants qui ont pour fonction de canaliser les profits perçus sur le plaisir sexuel vers des circuits économiques tels que l'hôtellerie, et vers des comptes en banque. La prostitution a permis que le plaisir sexuel des populations devienne onéreux, et son encadrement a permis de dériver vers certains circuits le profit sur le plaisir sexuel. Le trafic d'armes, le trafic de drogues, en somme toute une série de trafics qui, pour une raison ou une autre, ne peuvent pas être directement et légalement effectués dans la société, passent par la délinquance, qui de cette façon les assure.

Si nous ajoutons à cela le fait que la délinquance sert massivement au XIX^e siècle, et encore au XX^e siècle, à toute une série d'opérations politiques, telles que briser les grèves, s'infiltrer dans les syndicats d'ouvriers, servir de main-d'œuvre et de garde du corps pour les chefs des partis politiques, y compris les plus et les moins dignes. Ici je suis en train de parler plus précisément de la France, où tous les partis politiques ont une main-d'œuvre qui va des colleurs d'affiches aux cogneurs (casseurs de gueule), main-d'œuvre qui est constituée par des délinquants. Ainsi, nous avons toute une série d'institutions économiques et politiques qui fonctionnent sur la base de la délinquance et, dans cette mesure, la prison, qui fabrique un délinquant professionnel, a une utilité et une productivité.

Un auditeur : Tout d'abord, je voudrais exprimer le grand plaisir que j'ai à vous entendre, à vous voir et à relire vos livres. Toutes mes questions se fondent sur la critique que Dominique * vous a exprimée : si vous faites un pas de plus en avant, vous cesserez d'être un archéologue, l'archéologue du savoir; si vous faisiez ce pas en avant, vous tomberiez dans le matérialisme historique. C'est le fond de la question. Ensuite, je voudrais savoir pourquoi vous affirmez que ceux qui soutiennent le matérialisme historique et la psy-

* L'intervenant fait référence à l'article de Dominique Lecourt « Sur l'archéologie et le savoir », *La Pensée*, n° 152, août 1970, pp. 69-87, repris in Lecourt (D.), *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspero, coll. « Théories », 1972, pp. 98-183 (N.d.T.).

chanalyse ne sont pas sûrs d'eux-mêmes, ne sont pas sûrs de la scientificité de leurs positions. La première chose, c'est que cela me surprend, après avoir tellement lu sur la différence entre *refoulement* * et *répression* **, différence que nous n'avons pas en portugais, que vous commenciez par parler de répression sans la différencier du *refoulement* *. C'est une surprise pour moi. La deuxième surprise est que, dans la tentative de tracer une anatomie du social en s'appuyant sur la discipline dans l'armée, vous utilisiez la même terminologie qu'utilisent les avocats d'aujourd'hui au Brésil. Au congrès de l'O.A.B. ** qui s'est déroulé dernièrement en Salvador, les avocats employaient beaucoup les mots « compenser » et « discipliner » pour définir leur fonction juridique. Curieusement, vous employez les mêmes termes pour parler du pouvoir, vous utilisez le même langage juridique. Ce que je vous demande c'est si vous ne tombez pas dans le même discours d'apparence de la société capitaliste, dans l'illusion de pouvoir, discours que commencent à utiliser ces juristes. Ainsi, la nouvelle loi des sociétés anonymes se présente comme un instrument pour discipliner les monopoles, mais ce qu'elle représente réellement est un précieux instrument technologique très avancé qui obéit à des déterminations indépendantes de la volonté des juristes, à savoir les nécessités de la reproduction du capital. En ce sens, l'usage de la même terminologie me surprend, pour continuer, tandis que vous établissez une dialectique entre technologie et discipline. Et ma dernière surprise est que vous prenez comme élément d'analyse sociale la population, revenant ainsi à une période antérieure à celle où Marx critique Ricardo.

M. Foucault : Il y a un problème de temps. De toute façon, nous allons nous réunir demain, l'après-midi, à partir de 15 h 30, et alors nous pourrions discuter largement ces questions majeures, mieux que maintenant. Je vais essayer de répondre brièvement aux deux questions et demain vous les poserez à nouveau. Cela ne vous dérange pas? Vous êtes d'accord? Voyons le sujet général de la question. Du problème Lecourt et du matérialisme historique nous parlerons demain, mais sur les deux autres points, vous avez raison, car ils se réfèrent à ce que j'ai affirmé ce matin. En premier lieu, je n'ai pas parlé de *refoulement* *, j'ai parlé de répression, d'interdiction et de loi. Cela est dû au caractère nécessairement bref et allusif de ce que je peux dire en si peu de temps. La pensée de Freud est en effet beaucoup plus subtile que l'image que j'ai présentée ici. Autour de cette notion de refoulement se situe le débat entre, disons, *grosso*

* En français dans le texte (N.d.T.).

** Orden dos Advogados do Brasil : Ordre des avocats du Brésil (N.d.T.).

modo Reich et les reichiens, Marcuse, et, de l'autre côté, les psychanalystes plus proprement psychanalystes, tels que Melanie Klein et surtout Lacan. Car la notion de refoulement peut être utilisée pour une analyse des mécanismes sociaux de la répression soutenant que l'instance qui détermine le refoulement est une certaine réalité sociale qui s'impose comme principe de réalité et provoque immédiatement le refoulement.

En termes généraux, c'est une analyse reichienne modifiée par Marcuse avec la notion de sur-répression*. Et de l'autre côté, vous avez les lacaniens qui reprennent la notion de refoulement et affirment : ce n'est pas du tout cela, lorsque Freud parle de refoulement, il ne pense pas à la répression, il pense plutôt à un certain mécanisme absolument constitutif du désir ; car, pour Freud, dit Lacan, il n'y a pas de désir non refoulé : le désir n'existe en tant que désir que parce qu'il est refoulé et parce que ce qui constitue le désir est la loi, et ainsi il tire de la notion de loi la notion de refoulement.

Par conséquent, deux interprétations : l'interprétation par la répression et l'interprétation par la loi, qui décrivent en fait deux phénomènes ou deux processus absolument différents. Il est vrai que la notion de refoulement chez Freud peut être utilisée, selon le texte, soit dans un sens, soit dans l'autre. C'est pour éviter ce difficile problème d'interprétation freudienne que je n'ai parlé que de répression, car il se trouve que les historiens de la sexualité n'ont jamais utilisé d'autre notion que celle de répression, et cela pour une raison très simple : c'est que cette notion fait apparaître les contours sociaux qui déterminent le refoulement. Nous pouvons donc faire l'histoire du refoulement à partir de la notion de répression, tandis qu'à partir de la notion d'interdiction – qui, d'une certaine façon, est plus ou moins isomorphe dans toutes les sociétés – nous ne pouvons pas faire l'histoire de la sexualité. Voilà pourquoi j'ai évité la notion de refoulement et j'ai parlé seulement de répression.

En second lieu, cela me surprend beaucoup que les avocats emploient le mot « discipline » – quant au mot « compenser », je ne l'ai pas employé une seule fois. À cet égard, je voudrais dire ceci : je crois que, depuis l'apparition de ce que j'appelle bio-pouvoir ou anatomo-politique, nous vivons dans une société qui est en train de cesser d'être une société juridique. La société juridique a été la société monarchique. Les sociétés européennes qui vont du XII^e au

* Ou surplus de répression, *mais-repressão*, dit le texte portugais (N.d.T.). Marcuse (H.), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Londres, Routledge et Paul Keagan, 1956 (*Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1963).

XVIII^e siècle ont été essentiellement des sociétés juridiques dans lesquelles le problème du droit était le problème fondamental : on combattait pour lui, on faisait des révolutions pour lui. À partir du XIX^e siècle, dans les sociétés qui se présentaient comme des sociétés de droit, avec des parlements, des législations, des codes, des tribunaux, il y avait en fait tout un autre mécanisme de pouvoir qui s'infiltrait, qui n'obéissait pas à des formes juridiques et qui n'avait pas pour principe fondamental la loi, mais plutôt le principe de la norme, et qui avait pour instrument non plus les tribunaux, la loi et l'appareil judiciaire, mais la médecine, les contrôles sociaux, la psychiatrie, la psychologie. Nous sommes donc dans un monde disciplinaire, nous sommes dans un monde de la régulation. Nous croyons que nous sommes encore dans un monde de la loi, mais, en fait, c'est un autre type de pouvoir qui est en voie de constitution, par l'intermédiaire de relais qui ne sont plus les relais juridiques. Alors, il est parfaitement normal que vous trouviez le mot « discipline » dans la bouche des avocats, c'est même intéressant de voir, en ce qui concerne un point précis, comment la société de normalisation [...] * à habiter et en même temps faire dysfonctionner la société de droit.

Voyez ce qui se passe dans le système pénal. Je ne sais pas ce qu'il en est au Brésil, mais, dans les pays de l'Europe comme l'Allemagne, la France et la Grande-Bretagne, il n'y a pratiquement pas un seul criminel un peu important, et bientôt il n'y aura pas une seule personne qui, en passant par les tribunaux pénaux, ne passe pas aussi par les mains d'un spécialiste en médecine, en psychiatrie ou en psychologie. Cela parce que nous vivons dans une société où le crime n'est plus simplement et essentiellement la transgression de la loi, mais plutôt la déviation par rapport à la norme. En ce qui concerne la pénalité, on n'en parle maintenant qu'en termes de névrose, de déviance, d'agressivité, de pulsion, vous le savez très bien. Donc, quand je parle de discipline, de normalisation, je ne retombe pas sur un plan juridique ; ce sont au contraire les hommes de droit, les hommes de loi, les juristes qui sont obligés d'employer ce vocabulaire de la discipline et de la normalisation. Qu'on parle de discipline dans le congrès de l'O.A.B. ne fait que confirmer ce que j'ai dit, et non pas que je retombe dans une conception juridique. Ce sont eux qui se sont déplacés.

Un auditeur : Comment voyez-vous la relation entre savoir et pouvoir ? C'est la technologie du pouvoir qui provoque la perver-

* Lacune dans la transcription de la bande, indiquée dans le texte brésilien.

sion sexuelle ou c'est l'anarchie naturelle biologique qui existe chez l'homme qui la provoque?

M. Foucault : Sur ce dernier point, c'est-à-dire, sur ce qui motive, ce qui explique le développement de cette technologie, je ne crois pas que nous puissions dire que c'est le développement biologique. J'ai essayé de montrer le contraire, c'est-à-dire comment cette mutation de la technologie du pouvoir fait absolument partie du développement du capitalisme. Elle fait partie de ce développement dans la mesure où, d'un côté, c'est le développement du capitalisme qui a rendu nécessaire cette mutation technologique, mais cette mutation a rendu possible le développement du capitalisme, bref, une implication permanente des deux mouvements, qui sont d'une certaine façon engrenés l'un dans l'autre.

Maintenant, l'autre question, qui concerne le fait que les relations de pouvoir ont [...] * quand le plaisir et le pouvoir vont de concert. C'est un problème important. Ce que je veux dire brièvement c'est que c'est justement cela qui semble caractériser les mécanismes en place dans nos sociétés, c'est ce qui fait également que nous ne puissions pas dire simplement que le pouvoir a pour fonction d'interdire, de prohiber. Si nous admettons que le pouvoir n'a pour fonction que de prohiber, nous sommes obligés d'inventer des sortes de mécanismes – Lacan est obligé de le faire, et les autres aussi – pour pouvoir dire : « Voyez, nous nous identifions au pouvoir »; ou alors nous disons qu'il y a une relation masochiste de pouvoir qui s'établit et qui fait que nous aimons celui qui prohibe. Mais, en revanche, si vous admettez que la fonction du pouvoir n'est pas essentiellement de prohiber, mais de produire, de produire du plaisir, à ce moment-là, on peut comprendre à la fois comment nous pouvons obéir au pouvoir et trouver dans cette obéissance un plaisir, qui n'est pas nécessairement masochiste. Les enfants peuvent nous servir d'exemples : je crois que la manière dont on a fait de la sexualité des enfants un problème fondamental pour la famille bourgeoise au XIX^e siècle a provoqué et rendu possible un grand nombre de contrôles sur la famille, sur les parents, sur les enfants, et a créé en même temps toute une série de plaisirs nouveaux : plaisir des parents à surveiller les enfants, plaisir des enfants à jouer avec leur propre sexualité, contre leurs parents et avec leurs parents, toute une nouvelle économie du plaisir autour du corps de l'enfant. Nous n'avons pas nécessité de dire que les parents, par masochisme, se sont identifiés à la loi...

Une auditrice : Vous n'avez pas répondu à la question qui vous a été posée de la relation entre savoir et pouvoir, et du pouvoir que vous, Michel, vous exercez à travers votre savoir.

M. Foucault : Merci de me rappeler la question. En effet, la question doit être posée. Je crois que – en tout cas, c'est le sens des analyses que je fais, dont vous pouvez voir la source d'inspiration –, je crois que les relations de pouvoir ne doivent pas être considérées d'une manière quelque peu schématique comme, d'un côté, il y a ceux qui ont le pouvoir et, de l'autre, ceux qui ne l'ont pas. Encore une fois, ici un certain marxisme académique utilise fréquemment l'opposition classe dominante *versus* classe dominée, discours dominant *versus* discours dominé. Or ce dualisme, d'abord, ne sera jamais trouvé chez Marx, mais par contre il peut être trouvé chez des penseurs réactionnaires et racistes comme Gobineau, qui admettent que, dans une société, il y a toujours deux classes, une dominée et une autre qui domine. Vous pouvez trouver cela en plusieurs endroits, mais jamais chez Marx, parce qu'en effet Marx est trop rusé pour pouvoir admettre une chose pareille; il sait parfaitement que ce qui fait la solidité des relations de pouvoir c'est qu'elles ne finissent jamais, il n'y a pas d'un côté quelques-uns, de l'autre beaucoup; elles passent partout : la classe ouvrière retransmet des relations de pouvoir, elle exerce des relations de pouvoir. Du fait d'être étudiante, vous êtes déjà insérée dans une certaine situation de pouvoir; moi, en tant que professeur, je suis également dans une situation de pouvoir; je suis dans une situation de pouvoir parce que je suis un homme et non une femme, et, du fait que vous êtes une femme, vous êtes également dans une situation de pouvoir, non pas la même, mais nous tous y sommes également. De qui-conque qui sait quelque chose nous pouvons dire : « Vous exercez le pouvoir. » C'est une critique stupide dans la mesure où elle se limite à cela. Ce qui est intéressant, c'est, en effet, de savoir comment dans un groupe, dans une classe, dans une société, fonctionnent les mailles du pouvoir, c'est-à-dire, quelle est la localisation de chacun dans le filet du pouvoir, comment il l'exerce à nouveau, comment il le conserve, comment il le répercute.

* Lacune dans la transcription de la bande.

298 *Michel Foucault : il faut tout repenser, la loi et la prison*

« Michel Foucault : il faut tout repenser, la loi et la prison », *Libération*, n° 45, 5 juillet 1981, p. 2.

Les transformations politiques, en France, on aime les vivre comme des changements de régime. Contrecoup d'une attitude générale de la classe politique : pour elle, exercer le pouvoir, c'est en hériter par une nécessité de l'histoire, et c'est le conserver comme un droit naturel. Conséquence aussi du cher grand vieux modèle de la Révolution : le changement par excellence, celui dont on rêve et le seul qui vaille vraiment la peine, c'est le renversement de l'Ancien Régime.

Or les nouveaux régimes, on le sait, ouvrent les prisons, Bastilles des souverains précédents. Ne nous étonnons pas de la poussée de fièvre qui a lieu actuellement dans les prisons et autour d'elles. Ni des rêves qui se sont, un instant, allumés : « On doit, on va libérer tout le monde. » Ils sont une partie de notre imaginaire politique commun. Mais, dans le mouvement important, sérieux, réfléchi qui s'est développé à Fresnes, à Fleury, à Bois-d'Arcy, etc., on aurait tort de ne voir que l'écho enfermé et utopique d'une réalité extérieure plus mesurée. La prison marginalise ? Sans doute. Mais cela ne veut pas dire que la pénalité soit une institution marginale dans la société. Le droit de punir, comme celui de faire la guerre, est l'un des plus importants et des plus discutables : je veux dire à tout le moins qu'il mérite à chaque instant d'être discuté. Il fait trop régulièrement appel à l'usage de la force et il repose trop profondément sur une morale implicite pour ne pas devoir l'être, avec attention et âpreté.

Il y a des mesures immédiates à prendre. Elles seraient de l'ordre de la conjoncture ; mais elles auraient une portée générale et une valeur d'engagement. Il s'agirait en somme d'éliminer tout ce qui est abus de droit sur la manière dont on applique la loi. Abus exceptionnels, bien sûr, mais aussi et surtout abus coutumiers ou, mieux, institués. Abus de droit, la pratique courante et la détention préventive (40 % des 42 000 détenus le sont actuellement à titre préventif). Abus de droit, les Q.H.S. et la manière dont ils fonctionnent comme prisons d'exception. Abus de droit, les punitions décidées par l'administration pénitentiaire elle-même, sans qu'il y ait ni contrôle ni défense. Abus de droit, toute suppression de droit au-delà de la simple privation de liberté prévue par la loi.

Mais ensuite – ou plutôt tout de suite – il s'agit de tout reprendre à la base. Ce n'est pas qu'on n'ait pas songé depuis longtemps à réformer. Tantôt le code, tantôt les institutions pénitentiaires. Mais, précisément, l'insuffisance, donc le danger, est là, dans cette politique du couteau de Jeannot : un coup le manche, un coup la lame.

Il y a d'un côté l'« idéalisme » de la loi, ou sa pudibonderie : elle connaît ce qu'elle interdit et les sanctions qu'elle prévoit ; mais elle regarde de loin et d'un œil impavide les institutions et les pratiques qui la mettent en œuvre : après tout, ce que fait la police, ou ce qui se passe dans les prisons, n'a pas tellement d'importance, du moment que cela permet de faire respecter la loi. Quand on réforme le code, on pense aux principes de l'interdiction, non à la réalité du châtiement.

En face, il y a le « pragmatisme » de l'institution pénitentiaire : elle a sa logique ; elle a ses procédés et ses prétentions. Quand on a entrepris de la réformer, on a toujours cherché à savoir comment elle pourrait corriger ce qu'il y a dans la loi de général, et de rigide : comment elle pourrait, sous la caution plus ou moins mythique de la psychologie, de la médecine ou de la psychiatrie, gérer une punition dont elle revendique pour elle seule la compétence.

Ainsi, cahin-caha, depuis plus de cent cinquante ans ont avancé les réformes : celles de la loi qui ne veut pas savoir comme elle punit ; celles du régime pénitentiaire qui tente de se substituer au droit. Quant aux juges, j'entends aux « bons juges », ils n'ont plus qu'à courir à la fois au four et au moulin : tenter de faire valoir la loi là où on l'applique, réfléchir à la punition qu'ils imposent lorsqu'ils demandent l'application de la loi.

Il faut essayer maintenant de repenser l'ensemble : ne plus esquiver le réel, mais ne jamais accepter aucune « évidence » comme acquise.

Il ne sert à rien de définir ou de redéfinir les délits, il ne sert à rien de leur fixer une sanction, si on ne tient pas compte de la réalité de la punition : de sa nature, de ses possibilités et conditions d'application, de ses effets, de la manière dont on peut garder sur elle le contrôle. Il faut envisager en même temps et comme indissociables la législation pénale et l'institution pénitentiaire.

Mais il faut aussi s'interroger sur ce qui mérite effectivement d'être puni. Que penser des partages aujourd'hui admis entre ce qui est sanctionnable par la loi et ce qui ne l'est pratiquement pas. Tant de précautions pour que les « moeurs » ne soient pas « outragées » ni les « pudeurs » perverties ; et si peu pour que l'emploi, la santé, le milieu d'existence, la vie ne soient pas mis en danger...

L'idée est maintenant assez communément admise que la prison est un détestable moyen de sanctionner. Il faut admettre aussi l'idée que punir est sans doute un très mauvais moyen d'empêcher un acte. Mais, surtout, il n'en faut pas conclure qu'il vaut mieux prévenir grâce à de solides mécanismes de sécurité : car ce n'est là souvent qu'une façon de multiplier les occasions de punir et de désigner à l'avance des délinquants possibles.

Ne pas multiplier le nombre des délinquants, actuels ou virtuels, comme on l'a fait si souvent sous prétexte de réforme? Oui, bien sûr. Développer les moyens de punir en dehors de la prison et pour la remplacer? Oui, peut-être. Mais surtout repenser toute l'économie du punissable dans notre société, et les rapports entre la puissance publique avec le droit de punir et sa mise en pratique.

299 *Lacan, le « libérateur » de la psychanalyse*

< Lacan, il " liberatore " della psicanalisi > (< Lacan, le " libérateur " de la psychanalyse >; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), *Corriere della sera*, vol. 106, n° 212, 11 septembre 1981, p. 1.

– *On a l'habitude de dire que Lacan a été le protagoniste d'une « révolution de la psychanalyse ». Pensez-vous que cette définition de « révolutionnaire » soit exacte et acceptable?*

– Je crois que Lacan aurait refusé ce terme de « révolutionnaire » et l'idée même d'une « révolution en psychanalyse ». Il voulait simplement être « psychanalyste ». Ce qui supposait à ses yeux une rupture violente avec tout ce qui tendait à faire dépendre la psychanalyse de la psychiatrie ou à en faire un chapitre un peu sophistiqué de la psychologie. Il voulait soustraire la psychanalyse à la proximité, qu'il considérait comme dangereuse, de la médecine et des institutions médicales. Il cherchait en elle non pas un processus de normalisation des comportements, mais une théorie du sujet. C'est pourquoi, malgré une apparence de discours extrêmement spéculatif, sa pensée n'est pas étrangère à tous les efforts qui ont été faits pour remettre en question les pratiques de la médecine mentale.

– *Si Lacan, comme vous le dites, n'a pas été un « révolutionnaire », il est, toutefois, certain que ses œuvres ont eu une très grande influence sur la culture des dernières décennies. Qu'est-ce qui a changé après Lacan, également dans la façon de « faire » de la culture?*

– *Qu'est-ce qui a changé? Si je remonte aux années cinquante, à l'époque où l'étudiant que j'étais lisait les œuvres de Lévi-Strauss et les premiers textes de Lacan, il me semble que la nouveauté était la suivante : nous découvriions que la philosophie et les sciences humaines vivaient sur une conception très traditionnelle du sujet humain, et qu'il ne suffisait pas de dire, tantôt avec les uns, que le sujet était radicalement libre et, tantôt avec les autres, qu'il était déterminé par des conditions sociales. Nous découvriions qu'il fallait chercher à libérer tout ce qui se cache derrière l'emploi apparemment simple du pronom « je ». Le sujet : une chose complexe, fragile, dont il est si difficile de parler, et sans laquelle nous ne pouvons pas parler.*

– *Lacan eut beaucoup d'adversaires. Il fut accusé d'hermétisme et de « terrorisme intellectuel ». Que pensez-vous de ces accusations?*

– Je pense que l'hermétisme de Lacan est dû au fait qu'il voulait que la lecture de ses textes ne soit pas simplement une « prise de conscience » de ses idées. Il voulait que le lecteur se découvre lui-même, comme sujet de désir, à travers cette lecture. Lacan voulait que l'obscurité de ses *Écrits* * fût la complexité même du sujet, et que le travail nécessaire pour le comprendre fût un travail à réaliser sur soi-même. Quant au « terrorisme », je ferai simplement remarquer une chose : Lacan n'exerçait aucun pouvoir institutionnel. Ceux qui l'écoutaient voulaient précisément l'écouter. Il ne terrorisait que ceux qui avaient peur. L'influence que l'on exerce ne peut jamais être un pouvoir que l'on impose.

300 *Contre les peines de substitution*

< Contre les peines de substitution >, *Libération*, n° 108, 18 septembre 1981, p. 5.

La plus vieille peine du monde est en train de mourir en France. Il faut se réjouir; il n'est pas nécessaire, pour autant, d'être dans l'admiration. C'est un rattrapage. De la grande majorité des pays d'Europe de l'Ouest, la France a été un des rares, depuis vingt-cinq ans, à n'avoir pas un instant vécu à gauche. De là, sur bien des points, d'étonnants retards. On s'efforce actuellement de se réaligner

* Lacan (J.), *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil, 1966.

sur un profil moyen. La justice pénale dépassait, si j'ose dire, d'un coupe-tête. On le supprime. Bien.

Mais, ici, comme ailleurs, la manière de supprimer a au moins autant d'importance que la suppression. Les racines sont profondes. Et bien des choses dépendront de la façon dont on saura les déga-ger.

Si la mort, pendant tant de siècles, a figuré au sommet de la justice pénale, ce n'est pas que les législateurs et les juges étaient des gens particulièrement sanguinaires. C'est que la justice était l'exercice d'une souveraineté. Cette souveraineté devait être une indépendance à l'égard de tout autre pouvoir : peu pratiquée, on en parlait beaucoup ; elle devait être aussi l'exercice du droit de vie et de mort sur les individus : on la passait alors plus volontiers sous silence dans la mesure où elle était régulièrement manifestée.

Renoncer à faire sauter quelques têtes parce que le sang gicle, parce que ça ne se fait plus chez les gens bien et qu'il y a risque, parfois, de découper un innocent, c'est relativement facile. Mais renoncer à la peine de mort, en posant le principe que nulle puissance publique (pas plus d'ailleurs qu'aucun individu) n'est en droit d'ôter la vie de quelqu'un, voilà qu'on touche à un débat important et difficile. Se profile aussitôt la question de la guerre, de l'armée, du service obligatoire, etc.

Veut-on que le débat sur la peine de mort soit autre chose qu'une discussion sur les meilleures techniques punitives ? Veut-on qu'il soit l'occasion et le début d'une nouvelle réflexion politique ? Il faut qu'il reprenne à sa racine le problème du droit de tuer, tel que l'État l'exerce sous des formes diverses. Il faut reprendre, avec toutes ses implications politiques et éthiques, la question de savoir comment définir au plus juste les rapports de la liberté des individus et de leur mort.

Une autre raison avait acclimaté la peine de mort et assuré sa longue survie dans les codes modernes – je veux dire dans les systèmes pénaux – qui, depuis le XIX^e siècle, prétendent à la fois corriger et punir. Ces systèmes, en effet, supposaient toujours qu'il y avait non pas deux sortes de crimes, mais deux sortes de criminels : ceux qu'on peut corriger en les punissant, et ceux qui, même indéfiniment punis, ne pourraient jamais être corrigés. La peine de mort était le châtement définitif des incorrigibles, et sous une forme tellement plus brève et plus sûre que la prison perpétuelle...

La véritable ligne de partage, parmi les systèmes pénaux, ne passe pas entre ceux qui comportent la peine de mort et les autres ; elle passe entre ceux qui admettent les peines définitives et ceux qui les excluent. Au Parlement, dans les jours qui viennent, c'est là

sans doute que se situera le vrai débat. L'abolition de la peine de mort sera sans doute facilement votée. Mais va-t-on sortir radicalement d'une pratique pénale qui affirme qu'elle est destinée à corriger, mais qui maintient que certains ne peuvent et ne pourront jamais l'être par nature, par caractère, par une fatalité biopsychologique, ou parce qu'ils sont en somme intrinsèquement dangereux ?

La sécurité va servir d'argument dans les deux camps. Les uns feront valoir que, libérés, certains détenus constitueront un danger pour la société. Les autres feront valoir qu'enfermés à vie certains prisonniers seront un danger permanent dans les institutions pénitentiaires. Mais il est un danger que peut-être on n'évoquera pas : celui d'une société qui ne s'inquiéterait pas en permanence de son code et de ses lois, de ses institutions pénales et de ses pratiques punitives. En maintenant, sous une forme ou sous une autre, la catégorie des individus à éliminer définitivement (par la mort ou la prison), on se donne facilement l'illusion de résoudre les problèmes les plus difficiles : corriger si on peut ; sinon, inutile de se préoccuper, inutile de se demander s'il ne faut pas reconsidérer toutes les manières de punir : la trappe est prête où l'« incorrigible » disparaîtra.

Poser que toute peine quelle qu'elle soit aura un terme, c'est à coup sûr s'engager sur un chemin d'inquiétude. Mais c'est aussi s'engager à ne pas laisser comme on l'a fait pendant tant d'années, dans l'immobilité et la sclérose, toutes les institutions pénitentiaires. C'est s'obliger à rester en alerte. C'est faire de la pénalité un lieu de réflexion incessante, de recherche et d'expérience, de transformation. Une pénalité qui prétend prendre effet sur les individus et leur vie ne peut pas éviter de se transformer perpétuellement elle-même.

Il est bon, pour des raisons éthiques et politiques, que la puissance qui exerce le droit de punir s'inquiète toujours de cet étrange pouvoir et ne se sente jamais trop sûre d'elle-même.

301 *Punir est la chose
la plus difficile qui soit*

« Punir est la chose la plus difficile qui soit » (entretien avec A. Spire), *Témoignage chrétien*, n° 1942, 28 septembre 1981, p. 30.

– *L'abolition de la peine capitale est un considérable pas en avant ! Pourtant, vous préférez parler de « rattrapage », en insistant sur le problème qui, à vos yeux, importe le plus : le scandale des peines définitives, qui règlent une fois pour toutes le cas du coupable.*

Vous estimez, en effet, que personne n'est dangereux par nature et ne mérite d'être étiqueté coupable à vie. Mais la société n'a-t-elle pas besoin, pour se protéger, d'une sanction suffisamment étendue dans le temps ?

– Distinguons. Condamner quelqu'un à une peine perpétuelle, c'est transposer directement sur la sentence judiciaire un diagnostic médical ou psychologique; c'est dire : il est irrécupérable. Condamner quelqu'un à une peine à terme, c'est demander à une pratique médicale, psychologique, pédagogique de donner un contenu à la décision judiciaire qui punit. Dans le premier cas, une connaissance (bien incertaine) de l'homme sert à fonder un acte de justice, ce qui n'est pas admissible; dans l'autre, la justice a recours, dans son exécution, à des techniques « anthropologiques ».

– *En déniaut à la psychologie le droit de porter un diagnostic définitif, au nom de quoi peut-on décider que l'individu, au terme d'une peine, est prêt à réintégrer la société ?*

– Il faut sortir de la situation actuelle : elle n'est pas satisfaisante; mais on ne peut l'annuler d'un jour à l'autre. Depuis bientôt deux siècles, notre système pénal est « mixte ». Il veut punir et il entend corriger. Il mêle donc les pratiques juridiques et les pratiques anthropologiques. Aucune société comme la nôtre n'accepterait un retour au « juridique » pur (qui sanctionnerait un acte, sans tenir compte de ce qu'est son auteur); ni un glissement à l'anthropologique pur, où seul serait pris en considération le criminel (même en puissance) et indépendamment de son acte.

Un travail s'impose, bien sûr : chercher s'il n'y a pas d'autre système possible. Travail urgent, mais à long terme. Pour l'instant, il faut éviter les dérapages. Le dérapage vers le juridique pur : la sanction aveugle (les tribunaux reprenant le modèle suggéré par l'auto-défense).

Le dérapage vers l'anthropologique pur : la sanction indétermi-

née (l'administration, le médecin, le psychologue décidant, à leur gré, de la fin de la peine).

Il faut travailler à l'intérieur de cette fourchette, du moins pour le court terme. La peine est toujours un peu un pari, un défi de l'instance judiciaire à l'institution pénitentiaire : pouvez-vous, en un temps donné, et avec vos moyens, faire en sorte que le délinquant puisse se réengager dans la vie collective sans recourir de nouveau à l'illégalisme ?

– *Je voudrais revenir à la question de l'enfermement dont vous contestez l'efficacité. Quel type de sanction proposez-vous alors ?*

– Disons-nous bien que les lois pénales ne sanctionnent que quelques-unes des conduites qui peuvent être nocives à autrui (regardez par exemple les accidents du travail) : il s'agit là d'un premier découpage, sur l'arbitraire duquel on peut s'interroger. Parmi toutes les infractions effectivement commises, quelques-unes seulement sont poursuivies (regardez la fraude fiscale) : second découpage.

Et parmi toutes les contraintes possibles par lesquelles on peut punir un délinquant, notre système pénal n'en a retenu que bien peu : l'amende et la prison. Il pourrait y en avoir bien d'autres, faisant appel à d'autres variables : service d'utilité collective, supplément de travail, privation de certains droits. La contrainte elle-même pourrait être modulée par des systèmes d'engagement ou de contrats qui lieraient la volonté de l'individu, autrement qu'en l'enfermant.

Je plains plus que je ne blâme l'administration pénitentiaire actuelle : on lui demande de « réinsérer » un détenu en le « désinsérant » par la prison.

– *Ce que vous proposez ne suppose pas seulement une refonte du système pénal. Il faudrait que la société porte un regard différent sur le condamné.*

– Punir est la chose la plus difficile qui soit. Il est bon qu'une société comme la nôtre s'interroge sur tous les aspects de la punition telle qu'elle se pratique partout : à l'armée, à l'école, dans l'usine (heureusement sur ce dernier point, la loi d'amnistie a soulevé un coin du voile).

Que certains des grands problèmes moraux – comme celui-ci – réapparaissent dans le champ politique, qu'il y ait de nos jours un nouveau et sérieux défi de la morale à la politique, je trouve bien cette revanche sur tous les cynismes. Et je trouve bien que ces questions (on l'a vu pour les prisons, on l'a vu pour les immigrés,

on l'a vu pour les rapports entre les sexes) soient posées dans une interférence continuelle entre un travail intellectuel et des mouvements collectifs. Tant pis pour ceux qui se plaignent de ne rien voir autour d'eux qui vaille d'être vu; ils sont aveugles. Beaucoup de choses ont changé depuis vingt ans, et là où il est essentiel que ça change : dans la pensée, qui est la manière dont les humains affrontent le réel.

302 *Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault*

« Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault », *Libération*, n° 185, 18 décembre 1981, p. 12.

Le 13 décembre 1981, le général Jaruzelski instaurait l'état de guerre en Pologne. Le 14 décembre, le ministre français des Relations extérieures, Claude Cheysson, déclarait qu'il s'agissait d'une affaire intérieure aux Polonais et que la France n'interviendrait pas. Pierre Bourdieu et Michel Foucault prirent l'initiative d'un appel à protester où ils évoquaient les rendez-vous manqués de la gauche, notamment du Front populaire avec la République espagnole. Le gouvernement français infléchit alors son analyse et parla d'une « affaire internationale grave ». Mais le premier secrétaire du Parti socialiste, Lionel Jospin, réagissait violemment le 17 décembre, en particulier contre le très populaire Yves Montand, qui avait lu l'appel à la radio aux côtés de Michel Foucault. Quant à Jacques Fauvet, directeur du *Monde*, il dénonçait, dans son journal, les « intellectuels de gauche » [sic] qui n'assumaient pas le 10 mai 1981. » Ici, des signataires de l'appel sont invités, par le quotidien *Libération*, à répondre à cette série d'attaques.

Depuis dimanche, j'ai eu trop de mal à pouvoir exprimer dans la presse et dans les médias une indignation que je n'étais pas le seul à ressentir pour me contenter, ce soir, d'une réponse brève à MM. Jospin et Fauvet. Si on me donne l'occasion et la place pour développer ce que je veux dire, j'aurais bien des précisions à apporter et des répliques à donner.

303 *Notes sur ce qu'on lit et entend*

« Notes sur ce qu'on lit et entend », *Le Nouvel Observateur*, n° 893, 19-25 décembre 1981, p. 21.

L'ÉVIDENCE LA PLUS FAUSSE

– Ça ne pouvait plus durer. Ils étaient arrivés au point de rupture. De toute façon, c'était une aventure sans avenir.

– Et pourquoi? Parce que les Polonais ne sont pas capables de développer cette expérience? Parce qu'ils sont inaptes à changer leurs institutions et à établir un régime nouveau?

– Non, mais parce que les Russes ne pouvaient le tolérer.

– Vous voyez bien que le coup d'État en Pologne n'est pas une affaire intérieure.

LA RESPONSABILITÉ LA PLUS GRANDE

– Vous êtes irresponsables. Vous voilà, à Paris, tranquillement et bien au chaud, en train d'inciter les Polonais à se faire massacrer, pour donner une preuve de sang à votre anticommunisme.

– Les Polonais n'ont pas l'habitude d'obéir facilement aux incitations extérieures (ils en donnent même la démonstration, ces temps-ci : demandez plutôt aux Soviétiques). Nous n'adressons aucun conseil aux Polonais; nous ne pouvons même pas leur parler, puisque toute communication est coupée. Si le gouvernement veut faire croire que nous disons aux Polonais des choses inconsidérées, c'est pour ne pas reconnaître que nous nous adressons à lui. L'affaire polonaise concerne la communauté des nations; et les gouvernements du monde ont des moyens d'action sur les gouvernements polonais et soviétique. Il ne faut pas qu'un jour l'exercice de la dictature militaire en Pologne devienne une affaire intérieure, quotidienne et silencieuse, comme le fut la dictature franquiste, pendant quarante ans. Si cela, hélas! se produisait, les gouvernements du monde en seraient pour leur part responsables.

LE CONTRAT LE PLUS IMPORTANT

– On est en train de négocier un traité économique d'une extrême importance avec l'U.R.S.S., à propos du gaz de Sibérie, du gazoduc européen et de ses équipements électroniques. Raison de réfléchir et de ne pas se laisser emporter un instant par une indignation qui, de toute façon, retombera vite.

– Raison de plus d'être exigeant, pour le court et le long terme,

sur le droit des gens et la liberté des peuples. Plus nous lions notre économie avec l'Est, plus nous devenons économiquement dépendants, plus nous devons être politiquement et moralement intransigeants. Nous nous le devons à nous-mêmes : il y va de notre indépendance.

L'ACCORD LE PLUS STABLE

– Vous savez bien que nous sommes enfermés par Yalta depuis bientôt quarante ans et que les Européens n'y peuvent rien.

– Je sais que cet accord définissait un partage de fait et n'était pas un traité de paix. Les accords d'Helsinki l'ont ratifié (les Russes y tenaient beaucoup), moyennant certaines clauses de garantie quant aux libertés et aux droits. Ces clauses, vous voyez comment elles sont respectées en Pologne. Qui parle d'« affaire intérieure » ne dit pas simplement une énormité morale. Il fait quelque chose de très précis. Il souscrit à l'annulation d'Helsinki et contresigne Yalta. Ce sont des actes comme ceux-là qui contribuent à nous faire de Yalta un destin.

LA GÉOGRAPHIE LA PLUS RASSURANTE

Entendu, récemment dans la bouche d'un ministre : « Eh quoi? Vous allez remettre en question l'ensemble du marxisme, parce que ça ne va pas bien quelque part, dans je ne sais quel pays d'Asie? »

LA DERNIÈRE CHANCE

Tout manifestant est passible de peines allant de l'emprisonnement à la mort.

LE PLUS BEL APHORISME

« Excessive magnanimité du prolétariat : au lieu d'anéantir ses adversaires, il entreprit d'exercer sur eux une influence morale » (Lénine).

304 *Subjectivité et vérité*

« Subjectivité et vérité », *Annuaire du Collège de France, 81^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981*, 1981, pp. 385-389.

Le cours de cette année doit faire l'objet d'une publication prochaine. Il suffira donc d'en donner pour l'instant un bref sommaire.

Sous le titre général de « Subjectivité et vérité », il s'agit de commencer une enquête sur les modes institués de la connaissance de soi et sur leur histoire : comment le sujet a-t-il été établi, à différents moments et dans différents contextes institutionnels, comme un objet de connaissance possible, souhaitable ou même indispensable? Comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on s'en forme ont-ils été organisés à travers certains schémas? Comment ses schémas ont-ils été définis, valorisés, recommandés, imposés? Il est clair que ni le recours à une expérience originale ni l'étude des théories philosophiques de l'âme, des passions ou du corps ne peuvent servir d'axe principal dans une pareille recherche. Le fil directeur qui semble le plus utile pour cette enquête est constitué par ce qu'on pourrait appeler les « techniques de soi », c'est-à-dire les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi. En somme, il s'agit de replacer l'impératif du « se connaître soi-même », qui nous paraît si caractéristique de notre civilisation, dans l'interrogation plus vaste et qui lui sert de contexte plus ou moins explicite : que faire de soi-même? quel travail opérer sur soi? comment « se gouverner » en exerçant des actions où on est soi-même l'objectif de ces actions, le domaine où elles s'appliquent, l'instrument auquel elles ont recours et le sujet qui agit?

L'Alcibiade de Platon * peut être considéré comme point de départ : la question du « souci de soi-même » – *epimeleia heautou* – apparaît dans ce texte comme le cadre général à l'intérieur duquel l'impératif de la connaissance de soi prend sa signification. La série d'études qu'il est possible d'envisager à partir de là pourrait former ainsi une histoire du « souci de soi-même », entendu comme expérience, et ainsi aussi comme technique élaborant et transformant cette expérience. Un tel projet est au croisement de deux thèmes

* Platon, *Alcibiade* (trad. M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1925.

traités précédemment : une histoire de la subjectivité et une analyse des formes de la « gouvernementalité ». L'histoire de la subjectivité, on l'avait entreprise en étudiant les partages opérés dans la société au nom de la folie, de la maladie, de la délinquance, et leurs effets sur la constitution d'un sujet raisonnable et normal; on l'avait entreprise également en essayant de repérer les modes d'objectivation du sujet dans des savoirs comme ceux qui concernent le langage, le travail et la vie. Quant à l'étude de la « gouvernementalité », elle répondait à un double objectif : faire la critique nécessaire des conceptions courantes du « pouvoir » (plus ou moins confusément pensé comme un système unitaire, organisé autour d'un centre qui en est en même temps la source, et qui est porté par sa dynamique interne à s'étendre toujours); l'analyser au contraire comme un domaine de relations stratégiques entre des individus ou des groupes – relations qui ont pour enjeu la conduite de l'autre ou des autres, et qui ont recours, selon les cas, selon les cadres institutionnels où elles se développent, selon les groupes sociaux, selon les époques, à des procédures et techniques diverses; les études déjà publiées sur l'enfermement et les disciplines, les cours consacrés à la raison d'État et à l'« art de gouverner », le volume en préparation, avec la collaboration d'A. Farge, sur les lettres de cachet au XVIII^e siècle * constituent des éléments dans cette analyse de la « gouvernementalité ».

L'histoire du « souci » et des « techniques » de soi serait donc une manière de faire l'histoire de la subjectivité : non plus, cependant, à travers les partages entre fous et non-fous, malades et non-malades, délinquants et non-délinquants, non plus à travers la constitution de champs d'objectivité scientifique donnant place au sujet vivant, parlant, travaillant; mais à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des « rapports à soi-même », avec leur armature technique et leurs effets de savoir. Et on pourrait ainsi reprendre sous un autre aspect la question de la « gouvernementalité » : le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (comme on le trouve dans la pédagogie, les conseils de conduite, la direction spirituelle, la prescription des modèles de vie, etc.).

* Foucault (M.) et Farge (A.), *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. « Archives », n° 91, 1982.

*

L'étude faite cette année a délimité ce cadre général de deux façons. Limitation historique : on a étudié ce qui, dans la culture hellénique et romaine, avait été développé comme « technique de vie », « technique d'existence » chez les philosophes, les moralistes et les médecins dans la période qui s'étend du I^{er} siècle avant Jésus-Christ au II^e siècle après. Limitation aussi du domaine : ces techniques de vie n'ont été envisagées que dans leur application à ce type d'acte que les Grecs appelaient *aphrodisia*; et pour lequel on voit bien que notre notion de « sexualité » constitue une traduction bien inadéquate. Le problème posé a donc été celui-ci : comment les techniques de vie, philosophiques et médicales, ont-elles, à la veille du développement du christianisme, défini et réglé la pratique des actes sexuels – la *khrêsis aphrodisiôn*? On voit combien on est loin d'une histoire de la sexualité qui serait organisée autour de la bonne vieille hypothèse répressive et de ses questions habituelles (comment et pourquoi le désir est-il réprimé?). Il s'agit des actes et des plaisirs, et non pas du désir. Il s'agit de la formation de soi à travers des techniques de vie, et non du refoulement par l'interdit et la loi. Il s'agit de montrer non pas comment le sexe a été tenu à l'écart, mais comment s'est amorcée cette longue histoire qui lie dans nos sociétés le sexe et le sujet.

Il serait tout à fait arbitraire de lier à tel ou tel moment l'émergence première du « souci de soi-même » à propos des actes sexuels. Mais le découpage proposé (autour des techniques de soi, dans les siècles qui précèdent immédiatement le christianisme) a sa justification. Il est certain en effet que la « technologie de soi » – réflexion sur les modes de vie, sur les choix d'existence, sur la façon de régler sa conduite, de se fixer à soi-même des fins et des moyens – a connu dans la période hellénistique et romaine un très grand développement au point d'avoir absorbé une bonne part de l'activité philosophique. Ce développement ne peut pas être dissocié de la croissance de la société urbaine, des nouvelles distributions du pouvoir politique ni de l'importance prise par la nouvelle aristocratie de service dans l'Empire romain. Ce gouvernement de soi, avec les techniques qui lui sont propres, prend place « entre » les institutions pédagogiques et les religions de salut. Par là, il ne faut pas entendre une succession chronologique, même s'il est vrai que la question de la formation des futurs citoyens semble avoir suscité plus d'intérêt et de réflexion dans la Grèce classique, et la question de la survie et de l'au-delà plus d'anxiété à des époques plus tar-

divers. Il ne faut pas non plus considérer que pédagogie, gouvernement de soi et salut constituaient trois domaines parfaitement distincts et mettant en œuvre des notions et des méthodes différentes; en fait, de l'un à l'autre, il y avait de nombreux échanges et une continuité certaine. Il n'en demeure pas moins que la technologie de soi destinée à l'adulte peut être analysée dans la spécificité et l'ampleur qu'elle a prise à cette époque, à condition de la dégager de l'ombre que rétrospectivement a pu jeter sur elle le prestige des institutions pédagogiques et des religions de salut.

Or cet art du gouvernement de soi tel qu'il s'est développé dans la période hellénistique et romaine est important pour l'éthique des actes sexuels et pour son histoire. C'est là en effet – et non pas dans le christianisme – que se formulent les principes du fameux schéma conjugal dont l'histoire a été fort longue : exclusion de toute activité sexuelle hors du rapport entre les époux, destination procréatrice de ces actes, aux dépens d'une finalité de plaisir, fonction affective du rapport sexuel dans le lien conjugal. Mais il y a plus : c'est encore dans cette technologie de soi qu'on voit se développer une forme d'inquiétude à l'égard des actes sexuels et de leurs effets, dont on a trop tendance à attribuer la paternité au christianisme (quand ce n'est pas au capitalisme ou à la « morale bourgeoise »!). Certes, la question des actes sexuels est loin d'avoir alors l'importance qu'elle aura par la suite, dans la problématique chrétienne de la chair et de la concupiscence; la question, par exemple, de la colère ou du revers de fortune occupe certainement beaucoup plus de place pour les moralistes hellénistiques et romains, que celle des rapports sexuels; mais, même si leur place dans l'ordre des préoccupations est assez loin d'être la première, il est important de remarquer la manière dont ces techniques du soi lient à l'ensemble de l'existence le régime des actes sexuels.

*

On a retenu, dans le cours de cette année, quatre exemples de ces techniques de soi dans leur rapport au régime des *aphrodisia*.

1) L'interprétation des rêves. L'*Onirocritique* d'Artémidore *, dans les chapitres 78-80, du livre I, constitue, dans ce domaine, le document fondamental. La question qui s'y trouve posée ne concerne pas directement la pratique des actes sexuels, mais plutôt l'usage à faire des rêves où ils sont représentés. Il s'agit dans ce texte

* Artémidore, *La Clef des songes. Onirocriticon* (trad. A. J. Festugière), livre I, chap. LXXVIII-XXC, Paris, Vrin, 1975, pp. 84-93.

de fixer la valeur pronostique qu'il faut leur donner dans la vie de tous les jours : à quels événements favorables ou défavorables peut-on s'attendre selon que le rêve a présenté tel ou tel type de rapport sexuel? Un texte comme celui-ci ne prescrit évidemment pas une morale; mais il révèle, à travers le jeu des significations positives ou négatives qu'il prête aux images du rêve, tout un jeu de corrélations (entre les actes sexuels et la vie sociale) et tout un système d'appréciations différentielles (hiérarchisant les actes sexuels les uns par rapport aux autres).

2) Les régimes médicaux. Ceux-ci se proposent directement de fixer aux actes sexuels une « mesure ». Il est remarquable que cette mesure ne concerne pratiquement jamais la forme de l'acte sexuel (naturelle ou non, normale ou non), mais sa fréquence et son moment. Seules sont prises en considération les variables quantitatives et circonstancielles. L'étude du grand édifice théorique de Galien montre bien le lien établi dans la pensée médicale et philosophique entre les actes sexuels et la mort des individus. (C'est parce que chaque vivant est voué à la mort, mais que l'espèce doit vivre éternellement que la nature a inventé le mécanisme de la reproduction sexuelle); elle montre bien aussi le lien établi entre l'acte sexuel et la dépense considérable, violente, paroxystique, dangereuse du principe vital qu'il entraîne. L'étude des régimes proprement dits (chez Rufus d'Éphèse, Athénée, Galien, Soranus) montre, à travers les infinies précautions qu'ils recommandent, la complexité et la ténuité des relations établies entre les actes sexuels et la vie de l'individu : extrême sensibilité de l'acte sexuel à toutes les circonstances externes ou internes qui peuvent le rendre nuisible; immense étendue des effets sur toutes les parties et les composantes du corps de chaque acte sexuel.

3) La vie de mariage. Les traités concernant le mariage ont été très nombreux dans la période envisagée. Ce qui reste de Musonius Rufus, d'Antipater de Tarse ou de Hiéroclès, ainsi que les œuvres de Plutarque montrent non seulement la valorisation du mariage (qui semble correspondre, au dire des historiens, à un phénomène social), mais une conception nouvelle de la relation matrimoniale : aux principes traditionnels de la complémentarité des deux sexes nécessaires pour l'ordre de la « maison » s'ajoutent l'idéal d'une relation duelle, enveloppant tous les aspects de la vie des deux conjoints, et établissant de façon définitive des liens affectifs personnels. Dans cette relation, les actes sexuels doivent trouver leurs lieux exclusifs (condamnation par conséquent de l'adultère entendu, par Musonius Rufus, non plus comme le fait de porter atteinte aux pri-

vilèges d'un mari, mais comme le fait de porter atteinte au lien conjugal, qui lie aussi bien le mari que la femme) *. Ils doivent ainsi être ordonnés à la procréation, puisque celle-ci est la fin donnée par la nature au mariage. Ils doivent enfin obéir à une régulation interne exigée par la pudeur, la tendresse réciproque, le respect de l'autre (c'est chez Plutarque qu'on trouve sur ce dernier point les indications les plus nombreuses et les plus précieuses).

4) Le choix des amours. La comparaison classique entre les deux amours – celui pour les femmes et celui pour les garçons – a laissé, pour la période envisagée deux textes importants : le *Dialogue sur l'amour* de Plutarque et les *Amours* du Pseudo-Lucien **. L'analyse de ces deux textes témoigne de la permanence d'un problème que l'époque classique connaissait bien : la difficulté à donner statut et justification aux rapports sexuels dans la relation pédérastique. Le dialogue du Pseudo-Lucien se termine ironiquement sur le rappel précis de ces actes que l'Érotique des garçons cherchait à élider au nom de l'amitié, de la vertu et de la pédagogie. Le texte, beaucoup plus élaboré, de Plutarque fait apparaître la réciprocité du consentement au plaisir comme un élément essentiel dans les *aphrodisia* ; il montre qu'une pareille réciprocité dans le plaisir ne peut exister qu'entre un homme et une femme ; mieux encore dans la conjugalité, où elle sert à renouveler régulièrement le pacte du mariage.

* Musonius Rufus (C.), *Reliquiae*, XII : *Sur les Aphrodisia*, O. Hense, éd., Leipzig, B. G. Teubner, coll. « Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum », n° 145, 1905, pp. 65-67.

** Pseudo-Lucien, *Amores. Affairs of the Heart*, § 53 (trad. M. D. Macleod), in *Works*, Londres, The Loeb Classical Library, n° 432, 1967, pp. 230-233. Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, § 769 b (trad. R. Flacelière), in *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1980, t. X, p. 101.

1982

305 Pierre Boulez, *l'écran traversé*

« Pierre Boulez, l'écran traversé », in Colin (M.), Leonardini (J.-P.), Markovits (J.), éd., *Dix ans et après. Album souvenir du festival d'automne*, Paris, Messidor, coll. « Temps actuels », 1982, pp. 232-236.

Vous me demandez ce que ça a été d'avoir aperçu, par le hasard et le privilège d'une amitié rencontrée, un peu de ce qui se passait dans la musique, il y a maintenant presque trente ans ? Je n'étais là qu'un passant retenu par l'affection, un certain trouble, de la curiosité, le sentiment étrange d'assister à ce dont je n'étais guère capable d'être le contemporain. C'était une chance : la musique était alors désertée par les discours de l'extérieur.

La peinture, en ce temps, portait à parler ; du moins, l'esthétique, la philosophie, la réflexion, le goût – et la politique, si j'ai bonne mémoire – se sentaient-ils le droit d'en dire quelque chose, et ils s'y astreignaient comme à un devoir : Piero della Francesca, Venise, Cézanne ou Braque. Le silence, cependant, protégeait la musique, préservant son insolence. Ce qui était, sans doute, une des grandes transformations de l'art au xx^e siècle restait hors d'atteinte pour ces formes de réflexion, qui, tout autour de nous, avaient établi leurs quartiers, où nous risquions de prendre nos habitudes.

Pas plus qu'alors je ne suis capable de parler de la musique. Je sais seulement que d'avoir deviné – et par la médiation d'un autre, la plupart du temps – ce qui se passait du côté de Boulez m'a permis de me sentir étranger dans le monde de pensée où j'avais été formé, auquel j'appartenais toujours et qui, pour moi comme pour beaucoup, avait encore son évidence. Les choses sont peut-être mieux ainsi : aurais-je eu autour de moi de quoi comprendre cette expérience, je n'y aurais peut-être trouvé qu'une occasion de la rapatrier là où elle n'avait pas son lieu.

On croit volontiers qu'une culture s'attache plus à ses valeurs qu'à ses formes, que celles-ci, facilement, peuvent être modifiées,

abandonnées, reprises; que seul le sens s'enracine profondément. C'est méconnaître combien les formes, quand elles se défont ou qu'elles naissent, ont pu provoquer d'étonnement ou susciter de haine; c'est méconnaître qu'on tient plus aux manières de voir, de dire, de faire et de penser qu'à ce qu'on voit, qu'à ce qu'on pense, dit ou fait. Le combat des formes en Occident a été aussi acharné, sinon plus, que celui des idées ou des valeurs. Mais les choses, au xx^e siècle, ont pris une allure singulière : c'est le « formel » lui-même, c'est le travail réfléchi sur le système des formes qui est devenu un enjeu. Et un remarquable objet d'hostilités morales, de débats esthétiques et d'affrontements politiques.

À l'époque où on nous apprenait les privilèges du sens, du vécu, du charnel, de l'expérience originaire, des contenus subjectifs ou des significations sociales, rencontrer Boulez et la musique, c'était voir le xx^e siècle sous un angle qui n'était pas familier : celui d'une longue bataille autour du « formel »; c'était reconnaître comment en Russie, en Allemagne, en Autriche, en Europe centrale, à travers la musique, la peinture, l'architecture, ou la philosophie, la linguistique et la mythologie, le travail du formel avait défié les vieux problèmes et bouleversé les manières de penser. Il y aurait à faire toute une histoire du formel au xx^e siècle : essayer d'en prendre la mesure comme puissance de transformation, le dégager comme force d'innovation et lieu de pensée, au-delà des images du « formalisme » derrière lesquelles on a voulu le dérober. Et raconter aussi ses difficiles rapports avec la politique. Il ne faut pas oublier qu'il a vite été désigné, en pays stalinien ou fasciste, comme l'idéologie ennemie et l'art haïssable. C'est lui qui a été le grand adversaire des dogmatismes d'académies et de partis. Les combats autour du formel ont été l'un des grands traits de culture au xx^e siècle.

Pour aller à Mallarmé, à Klee, à Char, à Michaux, comme plus tard pour aller à Cummings, Boulez n'avait besoin que d'une ligne droite, sans détour ni médiation. Souvent un musicien va à la peinture, un peintre à la poésie, un dramaturge à la musique par le relais d'une figure englobante et au travers d'une esthétique dont la fonction est d'universaliser : romantisme, expressionnisme, etc. Boulez allait directement d'un point à un autre, d'une expérience à une autre, en fonction de ce qui semblait être non pas une parenté idéale mais la nécessité d'une conjoncture.

En un moment de son travail et parce que son cheminement l'avait mené à tel point déterminé (ce point et ce moment restant entièrement intérieurs à la musique), soudain se produisait le hasard d'une rencontre, l'éclair d'une proximité. Inutile de se demander de

quelle commune esthétique, de quelle vision du monde analogue pouvaient relever les deux *Visage nuptial*, les deux *Marteau sans maître*, celui de Char et celui de Boulez *. Il n'y en avait pas. À partir de l'incidence première commençait un travail de l'un sur l'autre; la musique élaborait le poème qui élaborait la musique. Travail d'autant plus précis justement et d'autant plus dépendant d'une analyse méticuleuse qu'il ne faisait confiance à aucune appartenance préalable.

Cette mise en corrélation à la fois hasardeuse et réfléchie était une singulière leçon contre les catégories de l'universel. Ce n'est pas la montée vers le site le plus haut, ce n'est pas l'accès au point de vue le plus enveloppant qui nous donne le plus de jour. La lumière vive vient latéralement de ce qu'une cloison est traversée, un mur percé, deux intensités rapprochées, une distance franchie d'un trait. Aux grandes lignes floues qui brouillent les visages et émoussent les angles afin de dégager le sens général, il est bon de préférer l'affrontement des précisions. Laissons à qui veut le soin que rien n'est fondé sans un discours commun et une théorie d'ensemble. Dans l'art comme dans la pensée, la rencontre ne se justifie que de la nécessité nouvelle qu'elle a établie.

Le rapport de Boulez à l'histoire — je veux dire à l'histoire de sa propre pratique — était intense et batailleur; pour beaucoup — et j'étais de ceux-là —, il est resté longtemps, je crois, énigmatique. Boulez détestait l'attitude qui choisit dans le passé un module fixe et cherche à la faire varier à travers la musique actuelle : attitude « classiciste », comme il disait; il détestait tout autant l'attitude « archaïsante » qui prend la musique actuelle comme repère et tâche d'y greffer la jeunesse artificielle d'éléments passés. Je crois que son objectif, dans cette attention à l'histoire, c'était de faire en sorte que rien n'y demeure fixe, ni le présent ni le passé. Il les voulait tous deux en perpétuel mouvement l'un par rapport à l'autre; quand il s'approchait au plus près d'une œuvre donnée, retrouvant son principe dynamique à partir de sa décomposition aussi ténue que possible, il ne cherchait pas à en constituer un monument; il essayait de la traverser, de « passer au travers », de la défaire dans un geste tel qu'il puisse faire bouger jusqu'au présent lui-même. « La crever comme un écran », aimerait-il à dire maintenant, en pensant, comme dans *Les Paravents* **, au geste qui détruit, par lequel on meurt soi-même et qui permet de passer de l'autre côté de la mort.

* Char (R.), *Le Visage nuptial*, in *Fureur et Mystère*, Paris, Gallimard, 1948; *Le Marteau sans maître*, Paris, J. Corti, 1934 et 1945.

** Genet (J.), *Les Paravents*, Lyon, L'Arbalète, 1961.

Il y avait quelque chose de déroutant dans ce rapport à l'histoire : les valeurs qu'il supposait n'indiquaient pas une polarité dans le temps – progrès ou décadence; elles ne définissaient pas de lieux sacrés. Elles marquaient des points d'intensité qui étaient aussi des objets < à réfléchir >. L'analyse musicale était la forme prise par ce rapport à l'histoire – une analyse qui ne cherchait pas les règles d'usage d'une forme canonique mais la découverte d'un principe de relations multiples. On voyait naître à travers cette pratique un rapport à l'histoire qui négligeait les cumuls et se moquait des totalités : sa loi, c'était la double transformation simultanée du passé et du présent par le mouvement qui détache de l'un et de l'autre à travers l'élaboration de l'autre et de l'un.

Boulez n'a jamais admis l'idée que toute pensée, dans la pratique de l'art, serait de trop si elle n'était la réflexion sur les règles d'une technique et sur leur jeu propre. Aussi n'aimait-il guère Valéry. De la pensée, il attendait justement qu'elle lui permette sans cesse de faire autre chose que ce qu'il faisait. Il lui demandait d'ouvrir, dans le jeu si réglé, si réfléchi qu'il jouait, un nouvel espace libre. On entendait les uns le taxer de gratuité technique; les autres, d'excès de théorie. Mais l'essentiel pour lui était là : penser la pratique au plus près de ses nécessités internes sans se plier, comme si elles étaient de souveraines exigences, à aucune d'elles. Quel est donc le rôle de la pensée dans ce qu'on fait si elle ne doit être ni simple savoir-faire ni pure théorie? Boulez le montrait : donner la force de rompre les règles dans l'acte qui les fait jouer.

306 *Le sujet et le pouvoir*

< The Subject and Power > (< Le sujet et le pouvoir >; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.

POURQUOI ÉTUDIER LE POUVOIR : LA QUESTION DU SUJET

Les idées dont j'aimerais parler ici ne tiennent lieu ni de théorie ni de méthodologie.

Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à

produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets.

Il y a d'abord les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science; je pense par exemple à l'objectivation du sujet parlant en grammaire générale, en philologie et en linguistique. Ou bien, toujours dans ce premier mode, à l'objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l'analyse des richesses. Ou encore, pour prendre un troisième exemple, à l'objectivation du seul fait d'être en vie en histoire naturelle ou en biologie.

Dans la deuxième partie de mon travail, j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les < pratiques divisantes >. Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le < gentil garçon > illustre cette tendance.

Enfin, j'ai cherché à étudier – c'est là mon travail en cours – la manière dont un être humain se transforme en sujet; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une < sexualité >.

Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches.

Il est vrai que j'ai été amené à m'intéresser de près à la question du pouvoir. Il m'est vite apparu que, si le sujet humain est pris dans des rapports de production et des relations de sens, il est également pris dans des relations de pouvoir d'une grande complexité. Or il se trouve que nous disposons, grâce à l'histoire et à la théorie économiques, d'instruments adéquats pour étudier les rapports de production; de même, la linguistique et la sémiotique fournissent des instruments à l'étude des relations de sens. Mais, pour ce qui est des relations de pouvoir, il n'y avait aucun outil défini; nous avons recours à des manières de penser le pouvoir qui s'appuyaient soit sur des modèles juridiques (qu'est-ce qui légitime le pouvoir?), soit sur des modèles institutionnels (qu'est-ce que l'État?).

Il était donc nécessaire d'élargir les dimensions d'une définition du pouvoir si on voulait utiliser cette définition pour étudier l'objectivation du sujet.

Avons-nous besoin d'une théorie du pouvoir? Puisque toute théorie suppose une objectivation préalable, aucune ne peut servir de base au travail d'analyse. Mais le travail d'analyse ne peut se faire sans une conceptualisation des problèmes traités. Et cette conceptualisation implique une pensée critique – une vérification constante.

Il faut s'assurer tout d'abord de ce que j'appellerai les « besoins conceptuels ». J'entends par là que la conceptualisation ne doit pas se fonder sur une théorie de l'objet : l'objet conceptualisé n'est pas le seul critère de validité d'une conceptualisation. Il nous faut connaître les conditions historiques qui motivent tel ou tel type de conceptualisation. Il nous faut avoir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons.

Deuxièmement, il faut s'assurer du type de réalité auquel nous sommes confrontés.

Un journaliste d'un grand journal français exprimait un jour sa surprise : « Pourquoi tant de gens soulèvent-ils la question du pouvoir aujourd'hui ? Est-ce là un sujet si important ? Et si indépendamment qu'on puisse en parler sans tenir compte des autres problèmes ? »

Cette surprise m'a stupéfié. Il m'est difficile de croire qu'il a fallu attendre le xx^e siècle pour que cette question soit enfin soulevée. Pour nous, de toute façon, le pouvoir n'est pas seulement une question théorique, mais quelque chose qui fait partie de notre expérience. Je n'en prendrai à témoin que deux de ses « formes pathologiques » – ces deux « maladies du pouvoir » que sont le fascisme et le stalinisme. L'une des nombreuses raisons qui font qu'elles sont pour nous si déconcertantes, c'est qu'en dépit de leur singularité historique elles ne sont pas tout à fait originales. Le fascisme et le stalinisme ont utilisé et étendu des mécanismes déjà présents dans la plupart des autres sociétés. Non seulement cela, mais, malgré leur folie interne, ils ont, dans une large mesure, utilisé les idées et les procédés de notre rationalité politique.

Ce qu'il nous faut, c'est une nouvelle économie des relations de pouvoir – et j'utilise ici le mot « économie » dans son sens théorique et pratique. Pour dire les choses autrement : depuis Kant, le rôle de la philosophie est d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; mais depuis cette époque aussi – c'est-à-dire depuis le développement de l'État moderne et de la gestion politique de la société – la philosophie a également pour fonction de surveiller les pouvoirs excessifs de la rationalité politique. Et c'est lui demander beaucoup.

Ce sont là des faits d'une extrême banalité, que tout le monde connaît. Mais ce n'est pas parce qu'ils sont banals qu'ils n'existent pas. Ce qu'il faut faire avec les faits banals, c'est découvrir – ou du moins essayer de découvrir – quel problème spécifique et peut-être original s'y rattache.

La relation entre la rationalisation et les excès du pouvoir politique est évidente. Et nous ne devrions pas avoir à attendre la

bureaucratie ou les camps de concentration pour reconnaître l'existence de relations de ce type. Mais le problème qui se pose est le suivant : que faire d'une telle évidence ?

Faut-il faire le procès de la raison ? À mon avis, rien ne saurait être plus stérile. D'abord, parce que le champ à couvrir n'a rien à voir avec la culpabilité ou l'innocence. Ensuite, parce qu'il est absurde de renvoyer à la raison comme l'entité contraire de la non-raison. Enfin, parce qu'un tel procès nous condamnerait à jouer le rôle arbitraire et ennuyeux du rationaliste ou de l'irrationaliste.

Allons-nous essayer d'analyser ce type de rationalisme qui semble propre à notre culture moderne et qui trouve son point d'ancrage dans l'*Aufklärung* ? Telle a été l'approche de certains membres de l'école de Francfort. Mon objectif, cependant, n'est pas d'entamer une discussion de leurs œuvres, pourtant importantes et précieuses. Mais plutôt de proposer un autre mode d'analyse des rapports entre la rationalisation et le pouvoir.

Sans doute est-il plus sage de ne pas envisager globalement la rationalisation de la société ou de la culture, mais plutôt d'analyser le processus dans plusieurs domaines, dont chacun renvoie à une expérience fondamentale : la folie, la maladie, la mort, le crime, la sexualité, etc.

Je pense que le mot « rationalisation » est dangereux. Ce qu'il faut faire, c'est analyser des rationalités spécifiques plutôt que d'invoquer sans cesse les progrès de la rationalisation en général.

Même si l'*Aufklärung* a constitué une phase très importante de notre histoire et du développement de la technologie politique, je crois qu'il faut remonter à des processus beaucoup plus éloignés si l'on veut comprendre par quels mécanismes nous nous sommes retrouvés prisonniers de notre propre histoire.

Je voudrais suggérer ici une autre manière d'avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir, qui soit à la fois plus empirique, plus directement reliée à notre situation présente, et qui implique davantage de rapports entre la théorie et la pratique. Ce nouveau mode d'investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s'inscrivent, de découvrir leurs points d'application et les méthodes qu'elles utilisent. Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies.

Par exemple, il faudrait peut-être, pour comprendre ce que la société entend par « être sensé », analyser ce qui se passe dans le champ de l'aliénation. Et de même, analyser ce qui se passe dans le champ de l'illégalité pour comprendre ce que nous voulons dire quand nous parlons de légalité. Quant aux relations de pouvoir, pour comprendre en quoi elles consistent, il faudrait peut-être analyser les formes de résistance et les efforts déployés pour essayer de dissocier ces relations.

Je proposerai, comme point de départ, de prendre une série d'oppositions qui se sont développées ces quelques dernières années : l'opposition au pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la manière dont les gens vivent.

Il ne suffit pas de dire que ces oppositions sont des luttes contre l'autorité ; il faut essayer de définir plus précisément ce qu'elles ont en commun.

1) Ce sont des luttes « transversales » ; je veux dire par là qu'elles ne se limitent pas à un pays particulier. Bien sûr, certains pays favorisent leur développement, facilitent leur extension, mais elles ne sont pas restreintes à un type particulier de gouvernement politique ou économique.

2) Le but de ces luttes, c'est les effets de pouvoir en tant que tels. Par exemple, le reproche qu'on fait à la profession médicale n'est pas d'abord d'être une entreprise à but lucratif, mais d'exercer sans contrôle un pouvoir sur les corps, la santé des individus, leur vie et leur mort.

3) Ce sont des luttes « immédiates », et ce pour deux raisons. D'abord, parce que les gens critiquent les instances de pouvoir qui sont les plus proches d'eux, celles qui exercent leur action sur les individus. Ils ne cherchent pas l'« ennemi numéro un », mais l'ennemi immédiat. Ensuite, ils n'envisagent pas que la solution à leur problème puisse résider dans un quelconque avenir (c'est-à-dire dans une promesse de libération, de révolution, dans la fin du conflit des classes). Par rapport à une échelle théorique d'explication ou à l'ordre révolutionnaire qui polarise l'historien, ce sont des luttes anarchiques.

Mais ce ne sont pas là leurs caractéristiques les plus originales. Leur spécificité se définit plutôt comme suit :

4) Ce sont des luttes qui mettent en question le statut de l'individu : d'un côté, elles affirment le droit à la différence et soulignent tout ce qui peut rendre les individus véritablement individuels. De

l'autre, elles s'attaquent à tout ce qui peut isoler l'individu, le couper des autres, scinder la vie communautaire, contraindre l'individu à se replier sur lui-même et l'attacher à son identité propre.

Ces luttes ne sont pas exactement pour ou contre l'« individu », mais elles s'opposent à ce qu'on pourrait appeler le « gouvernement par l'individualisation ».

5) Elles opposent une résistance aux effets de pouvoir qui sont liés au savoir, à la compétence et à la qualification. Elles luttent contre les privilèges du savoir. Mais elles s'opposent aussi au mystère, à la déformation et à tout ce qu'il peut y avoir de mystificateur dans les représentations qu'on impose aux gens.

Il n'y a rien de « scientifique » dans tout cela (c'est-à-dire aucune croyance dogmatique en la valeur du savoir scientifique), mais il n'y a pas non plus de refus sceptique ou relativiste de toute vérité attestée. Ce qui est mis en question, c'est la manière dont le savoir circule et fonctionne, ses rapports au pouvoir. Bref, le régime du savoir.

6) Enfin, toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question : qui sommes-nous ? Elles sont un refus de ces abstractions, un refus de la violence exercée par l'État économique et idéologique qui ignore qui nous sommes individuellement, et aussi un refus de l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité.

Pour résumer, le principal objectif de ces luttes n'est pas tant de s'attaquer à telle ou telle institution de pouvoir, ou groupe, ou classe, ou élite, qu'à une technique particulière, une forme de pouvoir.

Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot « sujet » : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit.

D'une manière générale, on peut dire qu'il y a trois types de luttes : celles qui s'opposent aux formes de domination (ethniques, sociales et religieuses) ; celles qui dénoncent les formes d'exploitation qui séparent l'individu de ce qu'il produit ; et celles qui combattent tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres (luttes contre l'assujettissement, contre les diverses formes de subjectivité et de soumission).

L'histoire est riche en exemples de ces trois types de luttes sociales, qu'elles se produisent de manière isolée ou conjointe. Mais, même lorsque ces luttes s'entremêlent, il y en a presque toujours une qui domine. Dans les sociétés féodales, par exemple, ce sont les luttes contre les formes de domination ethnique ou sociale qui prévalent, alors même que l'exploitation économique aurait pu constituer un facteur de révolte très important.

C'est au XIX^e siècle que la lutte contre l'exploitation est venue au premier plan.

Et, aujourd'hui, c'est la lutte contre les formes d'assujettissement – contre la soumission de la subjectivité – qui prévaut de plus en plus, même si les luttes contre la domination et l'exploitation n'ont pas disparu, bien au contraire.

J'ai le sentiment que ce n'est pas la première fois que notre société se trouve confrontée à ce type de lutte. Tous ces mouvements qui ont pris place au XV^e et au XVI^e siècle, trouvant leur expression et leur justification dans la Réforme, doivent être compris comme les indices d'une crise majeure qui a affecté l'expérience occidentale de la subjectivité et d'une révolte contre le type de pouvoir religieux et moral qui avait donné forme, au Moyen Âge, à cette subjectivité. Le besoin alors ressenti d'une participation directe à la vie spirituelle, au travail du salut, à la vérité du Grand Livre – tout cela témoigne d'une lutte pour une nouvelle subjectivité.

Je sais quelles objections on peut faire. On peut dire que tous les types d'assujettissement ne sont que des phénomènes dérivés, les conséquences d'autres processus économiques et sociaux : les forces de production, les conflits de classes et les structures idéologiques qui déterminent le type de subjectivité auquel on a recours.

Il est évident qu'on ne peut pas étudier les mécanismes d'assujettissement sans tenir compte de leurs rapports aux mécanismes d'exploitation et de domination. Mais ces mécanismes de soumission ne constituent pas simplement le « terminal » d'autres mécanismes, plus fondamentaux. Ils entretiennent des relations complexes et circulaires avec d'autres formes.

La raison pour laquelle ce type de lutte tend à prévaloir dans notre société est due au fait qu'une nouvelle forme de pouvoir politique s'est développée de manière continue depuis le XVI^e siècle. Cette nouvelle structure politique, c'est, comme chacun sait, l'État. Mais la plupart du temps, l'État est perçu comme un type de pouvoir politique qui ignore les individus, ne s'occupant que des intérêts de la communauté ou, devrais-je dire, d'une classe ou d'un groupe de citoyens choisis.

C'est tout à fait vrai. Cependant, j'aimerais souligner le fait que le pouvoir de l'État – et c'est là l'une des raisons de sa force – est une forme de pouvoir à la fois globalisante et totalisatrice. Jamais, je crois, dans l'histoire des sociétés humaines – et même dans la vieille société chinoise –, on n'a trouvé, à l'intérieur des mêmes structures politiques, une combinaison si complexe de techniques d'individualisation et de procédures totalisatrices.

Cela est dû au fait que l'État occidental moderne a intégré, sous une forme politique nouvelle, une vieille technique de pouvoir qui était née dans les institutions chrétiennes. Cette technique de pouvoir, appelons-la le pouvoir pastoral.

Et, pour commencer, quelques mots sur ce pouvoir pastoral.

On a souvent dit que le christianisme avait donné naissance à un code d'éthique fondamentalement différent de celui du monde antique. Mais on insiste en général moins sur le fait que le christianisme a proposé et étendu à tout le monde antique des nouvelles relations de pouvoir.

Le christianisme est la seule religion à s'être organisée en Église. Et en tant qu'Église le christianisme postule en théorie que certains individus sont aptes, de par leur qualité religieuse, à en servir d'autres, non pas en tant que princes, magistrats, prophètes, devins, bienfaiteurs ou éducateurs, mais en tant que pasteurs. Ce mot, toutefois, désigne une forme de pouvoir bien particulière.

1) C'est une forme de pouvoir dont l'objectif final est d'assurer le salut des individus dans l'autre monde.

2) Le pouvoir pastoral n'est pas simplement une forme de pouvoir qui ordonne ; il doit aussi être prêt à se sacrifier pour la vie et le salut du troupeau. En cela, il se distingue donc du pouvoir souverain qui exige un sacrifice de la part de ses sujets afin de sauver le trône.

3) C'est une forme de pouvoir qui ne se soucie pas seulement de l'ensemble de la communauté, mais de chaque individu particulier, pendant toute sa vie.

4) Enfin, cette forme de pouvoir ne peut s'exercer sans connaître ce qui se passe dans la tête des gens, sans explorer leurs âmes, sans les forcer à révéler leurs secrets les plus intimes. Elle implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger.

Cette forme de pouvoir est orientée vers le salut (par opposition au pouvoir politique). Elle est oblatrice (par opposition au principe de souveraineté) et individualisante (par opposition au pouvoir juridique). Elle est coextensive à la vie et dans son prolongement ; elle est liée à une production de la vérité – la vérité de l'individu lui-même.

Mais, me direz-vous, tout cela appartient à l'histoire; la pastorale a, sinon disparu, du moins perdu l'essentiel de ce qui faisait son efficacité.

C'est vrai, mais je pense qu'il faut distinguer entre deux aspects du pouvoir pastoral : l'institutionnalisation ecclésiastique, qui a disparu, ou du moins perdu sa vigueur depuis le XVIII^e siècle, et la fonction de cette institutionnalisation, qui s'est étendue et développée en dehors de l'institution ecclésiastique.

Il s'est produit, vers le XVIII^e siècle, un phénomène important : une nouvelle distribution, une nouvelle organisation de ce type de pouvoir individualisant.

Je ne crois pas qu'il faille considérer l'« État moderne » comme une entité qui s'est développée au mépris des individus, en ignorant qui ils sont et jusqu'à leur existence, mais au contraire comme une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés à une condition : qu'on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumette à un ensemble de mécanismes spécifiques.

En un sens, on peut voir en l'État une matrice de l'individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral.

Je voudrais ajouter quelques mots à propos de ce nouveau pouvoir pastoral.

1) On observe, au cours de son évolution, un changement d'objectif. On passe du souci de conduire les gens au salut dans l'autre monde à l'idée qu'il faut l'assurer ici-bas. Et, dans ce contexte, le mot « salut » prend plusieurs sens : il veut dire santé, bien-être (c'est-à-dire niveau de vie correct, ressources suffisantes), sécurité, protection contre les accidents. Un certain nombre d'objectifs « terrestres » viennent remplacer les visées religieuses de la pastorale traditionnelle et ce d'autant plus facilement que cette dernière, pour diverses raisons, s'est toujours accessoirement assigné certains de ces objectifs ; il suffit de penser au rôle de la médecine et à sa fonction sociale qu'ont longtemps assurée les Églises catholique et protestante.

2) On a assisté conjointement à un renforcement de l'administration du pouvoir pastoral. Parfois, cette forme de pouvoir a été exercée par l'appareil d'État, ou, du moins, une institution publique comme la police. (N'oublions pas que la police a été inventée au XVIII^e siècle non seulement pour veiller au maintien de l'ordre et de la loi et pour aider les gouvernements à lutter contre leurs ennemis, mais pour assurer l'approvisionnement des villes, protéger l'hygiène et la santé ainsi que tous les critères considérés comme nécessaires au

développement de l'artisanat et du commerce.) Parfois, le pouvoir a été exercé par des entreprises privées, des sociétés d'assistance, des bienfaiteurs et, d'une manière générale, des philanthropes. D'autre part, les vieilles institutions, comme par exemple la famille, ont été elles aussi mobilisées pour remplir des fonctions pastorales. Enfin, le pouvoir a été exercé par des structures complexes comme la médecine, qui englobait à la fois les initiatives privées (la vente de services sur la base de l'économie de marché) et certaines institutions publiques comme les hôpitaux.

3) Enfin, la multiplication des objectifs et des agents du pouvoir pastoral a permis de centrer le développement du savoir sur l'homme autour de deux pôles : l'un, globalisant et quantitatif, concernait la population ; l'autre, analytique, concernait l'individu.

L'une des conséquences, c'est que le pouvoir pastoral, qui avait été lié pendant des siècles – en fait pendant plus d'un millénaire – à une institution religieuse bien particulière, s'est tout à coup étendu à l'ensemble du corps social ; il a trouvé appui sur une foule d'institutions. Et, au lieu d'avoir un pouvoir pastoral et un pouvoir politique plus ou moins liés l'un à l'autre, plus ou moins rivaux, on a vu se développer une « tactique » individualisante, caractéristique de toute une série de pouvoirs multiples : celui de la famille, de la médecine, de la psychiatrie, de l'éducation, des employeurs, etc.

À la fin du XVIII^e siècle, Kant publie dans un journal allemand – le *Berliner Monatschrift* – un texte très court, qu'il intitule « Was heisst Aufklärung? ». On a longtemps considéré – et on considère encore – ce texte comme relativement mineur.

Mais je ne peux m'empêcher de le trouver à la fois étonnant et intéressant, parce que, pour la première fois, un philosophe propose comme tâche philosophique d'analyser non seulement le système ou les fondements métaphysiques du savoir scientifique, mais un événement historique – un événement récent, d'actualité.

Lorsque Kant demande, en 1784 : « Was heisst Aufklärung? », il veut dire : « Qu'est-ce qui se passe en ce moment? Qu'est-ce qui nous arrive? Quel est ce monde, cette période, ce moment précis où nous vivons? »

Ou, pour dire les choses autrement : « Qui sommes-nous? » Qui sommes-nous en tant qu'*Aufklärer*, en tant que témoins de ce siècle des Lumières? Comparons avec la question cartésienne : qui suis-je? Moi, en tant que sujet unique, mais universel et non historique? Qui suis-je, je, car Descartes c'est tout le monde, n'importe où et à tout moment.

Mais la question que pose Kant est différente : qui sommes-

nous, à ce moment précis de l'histoire? Cette question, c'est à la fois nous et notre situation présente qu'elle analyse.

Cet aspect de la philosophie est devenu de plus en plus important. Qu'on pense à Hegel, à Nietzsche...

L'autre aspect, celui de la « philosophie universelle », n'a pas disparu. Mais l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons constitue de plus en plus la grande tâche philosophique. Sans doute le problème philosophique le plus infaillible est-il celui de l'époque présente, de ce que nous sommes à ce moment précis.

Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de « double contrainte » politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne.

On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles.

LE POUVOIR, COMMENT S'EXERCE-T-IL ?

Pour certains, s'interroger sur le « comment » du pouvoir, ce serait se limiter à en décrire les effets sans les rapporter jamais ni à des causes ni à une nature. Ce serait faire de ce pouvoir une substance mystérieuse qu'on se garde d'interroger elle-même, sans doute parce qu'on préfère ne pas la « mettre en cause ». Dans cette machinerie dont on ne rend pas raison, ils soupçonnent un fatalisme. Mais leur méfiance même ne montre-t-elle pas qu'eux-mêmes supposent que le pouvoir est quelque chose qui existe avec son origine, d'une part, sa nature, de l'autre, ses manifestations, enfin.

Si j'accorde un certain privilège provisoire à la question du « comment », ce n'est pas que je veuille éliminer la question du quoi et du pourquoi. C'est pour les poser autrement; mieux : pour savoir s'il est légitime d'imaginer un pouvoir qui s'unit un quoi, un pourquoi, un comment. En termes brusques, je dirai qu'amorcer l'analyse par le « comment », c'est introduire le soupçon que le pouvoir, ça n'existe pas; c'est se demander en tout cas quels contenus assignables on peut viser lorsqu'on fait usage de ce terme majestueux, globalisant et substantificateur; c'est soupçonner qu'on laisse échapper un ensemble de réalités fort complexes, quand on piétine

indéfiniment devant la double interrogation : « Le pouvoir, qu'est-ce que c'est? Le pouvoir, d'où vient-il? » La petite question, toute plate et empirique : « Comment ça se passe? », envoyée en éclaireur, n'a pas pour fonction de faire passer en fraude une « métaphysique », ou une « ontologie » du pouvoir; mais de tenter une investigation critique dans la thématique du pouvoir.

1. « Comment », non pas au sens de « comment se manifeste-t-il? », mais « comment s'exerce-t-il? », comment ça se passe lorsque des individus exercent, comme on dit, leur pouvoir sur d'autres? »

De ce pouvoir il faut distinguer d'abord celui qu'on exerce sur les choses, et qui donne la capacité de les modifier, de les utiliser, de les consommer ou de les détruire – un pouvoir qui renvoie à des aptitudes directement inscrites dans le corps ou médiatisées par des relais instrumentaux. Disons qu'il s'agit là de « capacité ». Ce qui caractérise en revanche le « pouvoir » qu'il s'agit d'analyser ici, c'est qu'il met en jeu des relations entre individus (ou entre groupes). Car il ne faut pas s'y tromper : si on parle du pouvoir des lois, des institutions ou des idéologies, si on parle de structures ou de mécanismes de pouvoir, c'est dans la mesure seulement où on suppose que « certains » exercent un pouvoir sur d'autres. Le terme de « pouvoir » désigne des relations entre « partenaires » (et par là je ne pense pas à un système de jeu, mais simplement, et en restant pour l'instant dans la plus grande généralité, à un ensemble d'actions qui s'induisent et se répondent les unes les autres).

Il faut distinguer aussi les relations de pouvoir des rapports de communication qui transmettent une information à travers une langue, un système de signes ou tout autre médium symbolique. Sans doute communiquer, c'est toujours une certaine manière d'agir sur l'autre ou les autres. Mais la production et la mise en circulation d'éléments signifiants peuvent bien avoir pour objectif ou pour conséquences des effets de pouvoir, ceux-ci ne sont pas simplement un aspect de celles-là. Qu'elles passent ou non par des systèmes de communication, les relations de pouvoir ont leur spécificité.

« Relations de pouvoir », « rapports de communication », « capacités objectives » ne doivent donc pas être confondus. Ce qui ne veut pas dire qu'il s'agisse de trois domaines séparés; et qu'il y aurait, d'une part, le domaine des choses, de la technique finalisée, du travail et de la transformation du réel; de l'autre, celui des signes, de la communication, de la réciprocité et de la fabrication du sens; enfin, celui de la domination des moyens de contrainte, de

l'inégalité et de l'action des hommes sur les hommes¹. Il s'agit de trois types de relations qui, de fait, sont toujours imbriquées les unes dans les autres, se donnant un appui réciproque et se servant mutuellement d'instrument. La mise en œuvre de capacités objectives, dans ses formes les plus élémentaires, implique des rapports de communication (qu'il s'agisse d'information préalable, ou de travail partagé); elle est liée aussi à des relations de pouvoir (qu'il s'agisse de tâches obligatoires, de gestes imposés par une tradition ou un apprentissage, de subdivisions ou de répartition plus ou moins obligatoire de travail). Les rapports de communication impliquent des activités finalisées (ne serait-ce que la mise en jeu « correcte » des éléments signifiants) et, sur le seul fait qu'ils modifient le champ informatif des partenaires, ils induisent des effets de pouvoir. Quant aux relations de pouvoir elles-mêmes, elles s'exercent pour une part extrêmement importante à travers la production et l'échange de signes; et elles ne sont guère dissociables non plus des activités finalisées, qu'il s'agisse de celles qui permettent d'exercer ce pouvoir (comme les techniques de dressage, les procédés de domination, les manières d'obtenir l'obéissance) ou de celles qui font appel pour se déployer à des relations de pouvoir (ainsi dans la division du travail et la hiérarchie des tâches).

Bien sûr, la coordination entre ces trois types de relations n'est ni uniforme ni constante. Il n'y a pas dans une société donnée un type général d'équilibre entre les activités finalisées, les systèmes de communication et les relations de pouvoir. Il y a plutôt diverses formes, divers lieux, diverses circonstances ou occasions où ces interrelations s'établissent sur un modèle spécifique. Mais il y a aussi des « blocs » dans lesquels l'ajustement des capacités, les réseaux de communication et les relations de pouvoir constituent des systèmes réglés et concertés. Soit, par exemple, une institution scolaire : son aménagement spatial, le règlement méticuleux qui en régit la vie intérieure, les différentes activités qui y sont organisées, les divers personnages qui y vivent ou s'y rencontrent, avec chacun une fonction, une place, un visage bien défini; tout cela constitue un « bloc » de capacité-communication-pouvoir. L'activité qui assure l'apprentissage et l'acquisition des aptitudes ou des types de comportement s'y développe à travers tout un ensemble de communications réglées (leçons, questions et réponses, ordres, exhortations, signes codés d'obéissance, marques différentielles de la « valeur » de chacun et des niveaux de savoir) et à travers toute une série de

1. Lorsque Habermas distingue domination, communication et activité finalisée, il n'y voit pas, je pense, trois domaines différents, mais trois « transcendants ».

procédés de pouvoir (clôture, surveillance, récompense et punition, hiérarchie pyramidale).

Ces blocs où la mise en œuvre de capacités techniques, le jeu des communications et les relations de pouvoir sont ajustés les uns aux autres, selon des formules réfléchies, constituent ce qu'on peut appeler, en élargissant un peu le sens du mot, des « disciplines ». L'analyse empirique de certaines disciplines telles qu'elles se sont constituées historiquement présente pour cela même un certain intérêt. D'abord, parce que les disciplines montrent selon des schémas artificiellement clairs et décantés la manière dont peuvent s'articuler les uns sur les autres les systèmes de finalité objective, de communications et de pouvoir. Parce qu'elles montrent aussi différents modèles d'articulations (tantôt avec prééminence des rapports de pouvoir et d'obéissance, comme dans les disciplines de type monastique ou de type pénitentiaire, tantôt avec prééminence des activités finalisées comme dans les disciplines d'ateliers ou d'hôpitaux, tantôt avec prééminence des rapports de communication comme dans les disciplines d'apprentissage; tantôt aussi avec une saturation des trois types de relations comme peut-être dans la discipline militaire, où une pléthore de signes marque jusqu'à la redondance des relations de pouvoir serrées et soigneusement calculées pour procurer un certain nombre d'effets techniques).

Et ce qu'il faut entendre par la disciplinarisation des sociétés, depuis le XVIII^e siècle en Europe, ce n'est pas bien entendu que les individus qui en font partie deviennent de plus en plus obéissants : ni qu'elles se mettent toutes à ressembler à des casernes, à des écoles ou à des prisons; mais qu'on y a cherché un ajustement de mieux en mieux contrôlé – de plus en plus rationnel et économique – entre les activités productives, les réseaux de communication et le jeu des relations de pouvoir.

Aborder le thème du pouvoir par une analyse du « comment », c'est donc opérer, par rapport à la supposition d'un pouvoir fondamental, plusieurs déplacements critiques. C'est se donner pour objet d'analyse *des relations de pouvoir*, et non un pouvoir; des relations *de pouvoir* qui sont distinctes des capacités objectives aussi bien que des rapports de communication; des relations de pouvoir, enfin, qu'on peut saisir dans la diversité de leur enchaînement avec ces capacités et ces rapports.

2. En quoi consiste la spécificité des relations de pouvoir?

L'exercice du pouvoir n'est pas simplement une relation entre des « partenaires », individuels ou collectifs; c'est un mode d'action de

certains sur certains autres. Ce qui veut dire, bien sûr, qu'il n'y a pas quelque chose comme le pouvoir, ou du pouvoir qui existerait globalement, massivement ou à l'état diffus, concentré ou distribué : il n'y a de pouvoir qu'exercé par les « uns » sur les « autres » ; le pouvoir n'existe qu'en acte, même si bien entendu il s'inscrit dans un champ de possibilité épars s'appuyant sur des structures permanentes. Cela veut dire aussi que le pouvoir n'est pas de l'ordre du consentement ; il n'est pas en lui-même renonciation à une liberté, transfert de droit, pouvoir de tous et de chacun délégué à quelques-uns (ce qui n'empêche pas que le consentement puisse être une condition pour que la relation de pouvoir existe et se maintienne) ; la relation de pouvoir peut être l'effet d'un consentement antérieur ou permanent ; elle n'est pas dans sa nature propre la manifestation d'un consensus.

Est-ce que cela veut dire qu'il faille chercher le caractère propre aux relations de pouvoir du côté d'une violence qui en serait la forme primitive, le secret permanent et le recours dernier – ce qui apparaît en dernier lieu comme sa vérité, lorsqu'il est contraint de jeter le masque et de se montrer tel qu'il est ? En fait, ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses : elle force, elle plie, elle brise, elle détruit : elle referme toutes les possibilités ; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la passivité ; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir : que « l'autre » (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action ; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles.

La mise en jeu de relations de pouvoir n'est évidemment pas plus exclusive de l'usage de la violence que de l'acquisition des consentements ; aucun exercice de pouvoir ne peut, sans doute, se passer de l'un ou de l'autre, souvent des deux à la fois. Mais, s'ils en sont les instruments ou les effets, ils n'en constituent pas le principe ou la nature. L'exercice du pouvoir peut bien susciter autant d'acceptation qu'on voudra : il peut accumuler les morts et s'abriter derrière toutes les menaces qu'il peut imaginer. Il n'est pas en lui-même une violence qui saurait parfois se cacher, ou un consentement qui,

implicitement, se reconduirait. Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles : il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions.

Le terme de « conduite » avec son équivoque même est peut-être l'un de ceux qui permettent le mieux de saisir ce qu'il y a de spécifique dans les relations de pouvoir. La « conduite » est à la fois l'acte de « mener » les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à « conduire des conduites » et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du « gouvernement ». Il faut laisser à ce mot la signification très large qu'il avait au XVI^e siècle. Il ne se référait pas seulement à des structures politiques et à la gestion des États ; mais il désignait la manière de diriger la conduite d'individus ou de groupes : gouvernement des enfants, des âmes, des communautés, des familles, des malades. Il ne recouvrait pas simplement des formes instituées et légitimes d'assujettissement politique ou économique ; mais des modes d'action plus ou moins réfléchis et calculés, mais tous destinés à agir sur les possibilités d'action d'autres individus. Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres. Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments) : mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement.

Quand on définit l'exercice du pouvoir comme un mode d'action sur les actions des autres, quand on les caractérise par le « gouvernement » des hommes les uns par les autres – au sens le plus étendu de ce mot –, on y inclut un élément important : celui de la liberté. Le pouvoir ne s'exerce que sur des « sujets libres », et en tant qu'ils sont « libres » – entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place. Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir : l'esclavage n'est pas un

rapport de pouvoir lorsque l'homme est aux fers (il s'agit alors d'un rapport physique de contrainte), mais justement lorsqu'il peut se déplacer et à la limite s'échapper. Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît); mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle se dérobaient entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence); mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement.

La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées. Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la « servitude volontaire » (comment pouvons-nous désirer être esclaves?): au cœur de la relation de pouvoir, la « provoquant » sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un « antagonisme » essentiel, il vaudrait mieux parler d'un « agonisme » – d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente.

3. *Comment analyser la relation de pouvoir?*

On peut – je veux dire : il est parfaitement légitime de l'analyser dans des institutions bien déterminées; celles-ci constituant un observatoire privilégié pour les saisir, diversifiées, concentrées, mises en ordre et portées, semble-t-il, à leur plus haut point d'efficacité; c'est là, en première approximation, qu'on peut s'attendre à voir apparaître la forme et la logique de leurs mécanismes élémentaires. Pourtant, l'analyse des relations de pouvoir dans des espaces institutionnels fermés présente un certain nombre d'inconvénients. D'abord, le fait qu'une part importante des mécanismes mis en œuvre par une institution sont destinés à assurer sa propre conservation amène le risque de déchiffrer, surtout dans les relations de pouvoir « intra-institutionnelles », des fonctions essentiellement reproductrices. En second lieu, on s'expose, en analysant les relations de pouvoir à partir des institutions, à chercher dans celles-ci l'explication et l'origine de celles-là, c'est-à-dire en somme à expliquer le pouvoir par le pouvoir. Enfin, dans la mesure où les institutions agissent essentiellement par la mise en jeu de deux éléments : des

règles (explicites ou silencieuses) et un appareil, au risque de donner à l'un et à l'autre un privilège exagéré dans la relation de pouvoir, et donc à ne voir en celles-ci que des modulations de la loi et de la coercition.

Il ne s'agit pas de nier l'importance des institutions dans l'aménagement des relations de pouvoir. Mais de suggérer qu'il faut plutôt analyser les institutions à partir des relations de pouvoir et non l'inverse; et que le point d'ancrage fondamental de celles-ci, même si elles prennent corps et se cristallisent dans une institution, est à chercher en deçà.

Reparlons de la définition selon laquelle l'exercice du pouvoir serait une manière pour les uns de structurer le champ d'action possible des autres. Ce qui serait ainsi le propre d'une relation de pouvoir, c'est qu'elle serait un mode d'action sur des actions. C'est-à-dire que les relations de pouvoir s'enracinent loin dans le nexus social; et qu'elles ne reconstituent pas au-dessus de la « société » une structure supplémentaire et dont on pourrait peut-être rêver l'effacement radical. Vivre en société, c'est, de toute façon, vivre de manière qu'il soit possible d'agir sur l'action les uns des autres. Une société « sans relations de pouvoir » ne peut être qu'une abstraction. Ce qui, soit dit en passant, rend politiquement d'autant plus nécessaire l'analyse de ce qu'elles sont dans une société donnée, de leur formation historique, de ce qui les rend solides ou fragiles, des conditions qui sont nécessaires pour transformer les unes, abolir les autres. Car dire qu'il ne peut pas y avoir de société sans relation de pouvoir ne veut dire ni que celles qui sont données sont nécessaires, ni que de toute façon le pouvoir constitue au cœur des sociétés une fatalité incontournable; mais que l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'« agonisme » entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, sont une tâche politique incessante; et que c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale.

Concrètement, l'analyse des relations de pouvoir exige qu'on établisse un certain nombre de points.

1) *Le système des différenciations* qui permettent d'agir sur l'action des autres : différences juridiques ou traditionnelles de statut et de privilèges; différences économiques dans l'appropriation des richesses et des biens; différences de place dans les processus de production; différences linguistiques ou culturelles; différences dans le savoir-faire et les compétences, etc. Toute relation de pouvoir met en œuvre des différenciations qui sont pour elle à la fois des conditions et des effets.

2) *Le type d'objectifs* poursuivis par ceux qui agissent sur l'action des autres : maintien de privilèges, accumulation de profits, mise en œuvre d'autorité statutaire, exercice d'une fonction ou d'un métier.

3) *Les modalités instrumentales* : selon que le pouvoir est exercé par la menace des armes, par les effets de la parole, à travers des disparités économiques, par des mécanismes plus ou moins complexes de contrôle, par des systèmes de surveillance, avec ou sans archives, selon des règles explicites ou non, permanentes ou modifiables, avec ou sans dispositifs matériels, etc.

4) *Les formes d'institutionnalisation* : celles-ci peuvent mêler des dispositions traditionnelles, des structures juridiques, des phénomènes d'habitude ou de mode (comme on le voit dans les relations de pouvoir qui traversent l'institution familiale); elles peuvent aussi prendre l'allure d'un dispositif fermé sur lui-même avec ses lieux spécifiques, ses règlements propres, ses structures hiérarchiques soigneusement dessinées, et une relative autonomie fonctionnelle (ainsi dans les institutions scolaires ou militaires); elles peuvent aussi former des systèmes très complexes dotés d'appareils multiples, comme dans le cas de l'État qui a pour fonction de constituer l'enveloppe générale, l'instance de contrôle global, le principe de régulation et, dans une certaine mesure aussi, de distribution de toutes les relations de pouvoir dans un ensemble social donné.

5) *Les degrés de rationalisation* : car la mise en jeu des relations de pouvoir comme action sur un champ de possibilité peut être plus ou moins élaborée en fonction de l'efficacité des instruments et de la certitude du résultat (raffinements technologiques plus ou moins grands dans l'exercice du pouvoir) ou encore en fonction du coût éventuel (qu'il s'agisse du « coût » économique des moyens mis en œuvre, ou du coût « réactionnel » constitué par les résistances rencontrées). L'exercice du pouvoir n'est pas un fait brut, une donnée institutionnelle, ni une structure qui se maintient ou se brise : il s'élabore, se transforme, s'organise, se dote de procédures plus ou moins ajustées.

On voit pourquoi l'analyse des relations de pouvoir dans une société ne peut pas se ramener à l'étude d'une série d'institutions, pas même à l'étude de toutes celles qui mériteraient le nom de « politique ». Les relations de pouvoir s'enracinent dans l'ensemble du réseau social. Cela ne veut pas dire pourtant qu'il y a un principe de pouvoir premier et fondamental qui domine jusqu'au moindre élément de la société; mais que, à partir de cette possibilité d'action sur l'action des autres qui est coextension à toute relation sociale, des formes multiples de disparité individuelle, d'objectifs, d'instru-

mentations données sur nous et aux autres, d'institutionnalisation plus ou moins sectorielle ou globale, d'organisation plus ou moins réfléchie définissent des formes différentes de pouvoir. Les formes et les lieux de « gouvernement » des hommes les uns par les autres sont multiples dans une société; ils se superposent, s'entrecroisent, se limitent et s'annulent parfois, se renforcent dans d'autres cas. Que l'État dans les sociétés contemporaines ne soit pas simplement l'une des formes ou l'un des lieux – fût-il le plus important – d'exercice du pouvoir, mais que d'une certaine façon tous les autres types de relation de pouvoir se réfèrent à lui, c'est un fait certain. Mais ce n'est pas parce que chacun dérive de lui. C'est plutôt parce qu'il s'est produit une étatisation continue des relations de pouvoir (bien qu'elle n'ait pas pris la même forme dans l'ordre pédagogique, judiciaire, économique, familial). En se référant au sens cette fois restreint du mot « gouvernement », on pourrait dire que les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans la forme ou sous la caution des institutions étatiques.

4. *Relations de pouvoir et rapports stratégiques.*

Le mot de stratégie est employé couramment en trois sens. D'abord, pour désigner le choix des moyens employés pour parvenir à une fin; il s'agit de la rationalité mise en œuvre pour atteindre un *objectif*. Pour désigner la manière dont un partenaire, dans un jeu donné, agit en fonction de ce qu'il pense devoir être l'action des autres, et de ce qu'il estime que les autres penseront être la sienne; en somme, la manière dont on essaie d'avoir *prise sur l'autre*. Enfin, pour désigner l'ensemble des procédés utilisés dans un affrontement pour priver l'adversaire de ses moyens de combat et le réduire à renoncer à la lutte; il s'agit alors des moyens destinés à obtenir la *victoire*. Ces trois significations se rejoignent dans les situations d'affrontement – guerre ou jeu – où l'objectif est d'agir sur un adversaire de telle manière que la lutte soit pour lui impossible. La stratégie se définit alors par le choix des solutions « gagnantes ». Mais il faut garder à l'esprit qu'il s'agit là d'un type bien particulier de situation; et qu'il en est d'autres où il faut maintenir la distinction entre les différents sens du mot stratégie.

En se référant au premier sens indiqué, on peut appeler « stratégie de pouvoir » l'ensemble des moyens mis en œuvre pour faire fonctionner ou pour maintenir un dispositif de pouvoir. On peut aussi parler de stratégie propre à des relations de pouvoir dans la mesure où celles-ci constituent des modes d'action sur l'action

possible, éventuelle, supposée des autres. On peut donc déchiffrer en termes de « stratégies » les mécanismes mis en œuvre dans les relations de pouvoir. Mais le point le plus important, c'est évidemment le rapport entre relations de pouvoir et stratégies d'affrontement. Car s'il est vrai que, au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence, il y a une « insoumission » et des libertés essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel ; toute relation de pouvoir implique donc, au moins de façon virtuelle, une stratégie de lutte, sans que pour autant elles en viennent à se superposer, à perdre leur spécificité et finalement à se confondre. Elles constituent l'une pour l'autre une sorte de limite permanente, de point de renversement possible. Un rapport d'affrontement rencontre son terme, son moment final (et la victoire d'un des deux adversaires) lorsqu'au jeu des réactions antagonistes viennent se substituer les mécanismes stables par lesquels l'un peut conduire de manière assez constante et avec suffisamment de certitude la conduite des autres ; pour un rapport d'affrontement, dès lors qu'il n'est pas lutte à mort, la fixation d'un rapport de pouvoir constitue un point de mire – à la fois son accomplissement et sa propre mise en suspens. Et en retour, pour une relation de pouvoir, la stratégie de lutte constitue elle aussi une frontière : celle où l'induction calculée des conduites chez les autres ne peut plus aller au-delà de la réplique à leur propre action. Comme il ne saurait y avoir de relations de pouvoir sans points d'insoumission qui par définition lui échappent, toute intensification, toute extension des rapports de pouvoir pour les soumettre ne peuvent que conduire aux limites de l'exercice du pouvoir ; celui-ci rencontre alors sa butée soit dans un type d'action qui réduit l'autre à l'impuissance totale (une « victoire » sur l'adversaire se substitue à l'exercice du pouvoir), soit dans un retournement de ceux qu'on gouverne et leur transformation en adversaires. En somme, toute stratégie d'affrontement rêve de devenir rapport de pouvoir ; et tout rapport de pouvoir penche, aussi bien s'il suit sa propre ligne de développement que s'il se heurte à des résistances frontales, à devenir stratégie gagnante.

En fait, entre relation de pouvoir et stratégie de lutte, il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel. À chaque instant le rapport de pouvoir peut devenir, et sur certains points devient, un affrontement entre des adversaires. À chaque instant aussi les relations d'adversité, dans une société, donnent lieu à la mise en œuvre de mécanismes de pouvoir. Instabilité donc qui fait que les mêmes processus, les mêmes événements et les mêmes

transformations peuvent se déchiffrer aussi bien à l'intérieur d'une histoire des luttes que dans celle des relations et des dispositifs de pouvoir. Ce ne seront ni les mêmes éléments significatifs, ni les mêmes enchaînements, ni les mêmes types d'intelligibilité qui apparaîtront, bien que ce soit au même tissu historique qu'ils se réfèrent et bien que chacune des deux analyses doive renvoyer à l'autre. Et c'est justement l'interférence des deux lectures qui fait apparaître ces phénomènes fondamentaux de « domination » que présente l'histoire d'une grande partie des sociétés humaines. La domination, c'est une structure globale de pouvoir dont on peut trouver parfois les significations et les conséquences jusque dans la trame la plus ténue de la société ; mais c'est en même temps une situation stratégique plus ou moins acquise et solidifiée dans un affrontement à longue portée historique entre des adversaires. Il peut bien arriver qu'un fait de domination ne soit que la transcription d'un des mécanismes de pouvoir d'un rapport d'affrontement et de ses conséquences (une structure politique dérivant d'une invasion) ; il se peut aussi qu'un rapport de lutte entre deux adversaires soit l'effet du développement des relations de pouvoir avec les conflits et les clivages qu'il entraîne. Mais ce qui fait de la domination d'un groupe, d'une caste ou d'une classe, et des résistances ou des révoltes auxquelles elle se heurte, un phénomène central dans l'histoire des sociétés, c'est qu'elles manifestent, sous une forme globale et massive, à l'échelle du corps social tout entier, l'enclenchement des relations de pouvoir sur les rapports stratégiques, et leurs effets d'entraînement réciproque.

307 *La pensée, l'émotion*

« La pensée, l'émotion », in Michals (D.), *Photographies de 1958 à 1982*, Paris, musée d'Art moderne de la ville de Paris, 1982, pp. III-VII.

Je sais qu'il ne convient pas de raconter une photographie. À n'en pas douter, c'est le signe qu'on est peu habile à en parler ; car de deux choses l'une : elle ne raconte rien et le récit l'altère ; ou, si elle raconte, elle n'a nul besoin de nous. Pourtant, les photos de Duane Michals me donnent l'indiscrète envie d'en faire le récit, comme on a envie maladroitement de raconter ce qui ne peut l'être : un plaisir, une rencontre qui n'a pas eu de lendemain, une angoisse déraison-

nable dans une rue familière, la sensation d'une présence étrange à laquelle nul ne croit guère, et moins encore ceux à qui on la raconte.

Je ne suis pas capable de parler des photos de Duane Michals, de leurs procédés, de leur plastique. Elles m'attirent comme expériences. Expériences qui n'ont été faites que par lui; mais qui, je ne sais trop comment, glissent vers moi – et, je pense, vers quiconque les regarde –, suscitant des plaisirs, des inquiétudes, des manières de voir, des sensations que j'ai déjà eues ou que je pressens devoir éprouver un jour, et dont je me demande toujours si elles sont de lui ou de moi, tout en sachant bien que je les dois à Duane Michals. « Je suis mon cadeau pour vous », dit-il.

Il rassure d'ailleurs et, en fixant à la photographie sa tâche et son impossibilité, il encourage ces croisements d'expérience : « Tout est matière à photographie, surtout les choses difficiles de notre vie : l'anxiété, les gros chagrins d'enfant, le désir, les cauchemars. Les choses qu'on ne peut pas voir sont les plus lourdes de sens. On ne peut pas les photographier, seulement les suggérer. » « Essayer de communiquer un sentiment vrai en termes qui soient miens. » J'aime ces formes de travail qui ne s'avancent pas comme une œuvre, mais qui s'ouvrent parce qu'elles sont des expériences : Magritte, Bob Wilson, *Au-dessous du volcan*, *La Mort de Maria Malibran*, et, bien sûr, H. G. *.

« Les gens croient à la réalité des photographies mais pas à la réalité des peintures. Cela donne un avantage aux photographes. L'ennui, c'est que les photographes aussi croient à la réalité des photographies. »

Un jeune homme, Roy Headwell, est assis, tout contre une table; lentement, il a penché la tête; il a fini par la poser. Il vient de s'endormir, sculpture tendre. Telle est la photographie. Un peu plus loin, sur cette même table, à mi-chemin des cheveux blonds du dormeur et de notre regard, des biscuits soigneusement modelés : des arêtes, des angles, plusieurs faces lumineuses, la pâte friable rayonne comme des cailloux : c'est là, en ces figures intensément réelles, que se concentre toute la partie peinte de la photographie. Allez savoir si

* Initiales du romancier Hervé Guibert. Ce dernier, alors critique photographique au *Monde* et photographe lui-même, admirateur de Duane Michals, demanda à M. Foucault de présenter cette rétrospective au musée d'Art moderne de la ville de Paris. Celui-ci accepta, bien qu'il n'eût lui-même guère de goût pour la photo narrative.

ces « cookies » sont le message du rêveur, ou l'indubitable objet de notre perception.

Pensons à une autre version, plus ancienne, de ce même thème. Pas de peinture, alors, mais deux photos qui se répondent l'une l'autre et toutes deux s'appellent *Narcisse*. Dans la première, un jeune homme, les yeux presque clos, penche son visage au plus près d'une grande surface luisante qui lui renvoie l'image de sa très grande beauré; dans la seconde, c'est Duane Michals lui-même, qui, achevant le geste commencé dans la photographie précédente, avec la lassitude de l'âge venant, pose sa tête sur cette même table; joue contre joue avec son propre reflet, il ne se regarde pas, mais il peut voir (il pourrait voir s'il avait les yeux ouverts) le reflet du visage du jeune homme qui reste pris dans le miroir de la laque. La peinture se pose devant les yeux fermés du sommeil; la photographie s'ouvre sur les images incertaines du quasi-invisible.

Dans l'histoire maintenant séculaire du rapport entre peinture et photographie, il était de tradition de demander à la photographie la forme vive du réel; et à la peinture, le chant ou l'éclat, la part de rêve qui pouvaient s'y cacher. Duane Michals, dans le jeu avec la peinture qu'il a commencé au cours de ces dernières années, inverse ce rapport; il prête à la photo, à l'acte de photographier, à la scène soigneusement composée qu'il photographie, et au rite compliqué qui permet de photographier une telle scène, la puissance du rêve et l'invention de la pensée. Je ne peux pas m'empêcher de voir dans ces photos peintes comme un rire adressé à l'hypperréalisme une ironie à l'égard de toute tentative pour porter jusqu'à l'incandescence de la peinture le réel proposé à l'œil du photographe. Comme si ce n'était pas la photo qui fait échapper le réel à lui-même, alors que la peinture est sans autre secret que l'habileté à la produire. Dans les *Deux portraits d'Esta Greenfield*, c'est la peinture qui nous donne à voir le visage de face, tandis que la photo montre une femme de dos, son invisible regard s'échappant à travers une fenêtre vers on ne sait quel paysage. Voici encore un bouquet dans un vase, la plus banale des peintures. Ne manque que le guéridon pour le poser. Mais, justement, le vase flotte dans l'espace incertain d'une composition photographique où le profil transparent d'un garçon au demi-sourire se glisse et, subrepticement, semble avoir attrapé, pour l'accrocher à son oreille, la grappe des roses rouges; cependant, sur la droite, en arrière-fond, apparaît, occulté en partie entre deux écrans de lumière, le visage du même *John Shea*, qui nous regarde de face dans le moment où nous regardons son profil. Dans *Arthur Sanzari et la Chaussure*, la disposition est contraire : sorti d'on ne

sait où, le gros plan photographique d'un visage, avec son nez qui pointe, ses lunettes, ses yeux rieurs, s'interpose entre nous et la peinture d'un soulier, dont le reflet jaune vient, selon les lois d'une bien improbable physique, se poser le long de la joue du personnage photographié.

Saisir le réel, prendre sur le vif, capter le mouvement, donner à voir, pour Duane Michals, c'est le piège de la photographie : un faux devoir, un désir maladroit, une illusion sur soi-même. « Les livres de photographie ont souvent des titres du genre : " L'œil du photographe ", ou " Le regard de Machin-Chose ", ou " Donner à voir ", comme si les photographes n'avaient que des yeux et rien dans la tête. » La métaphore du regard, longtemps, a capté la pratique du photographe et lui a imposé une loi : être un œil, un œil impeccable et impérieux qui prescrit aux autres ce qu'ils auraient dû voir. Il y a, chez Duane Michals, tout un travail – c'est là son côté souvent drolatique, loufoque, burlesque – pour se dégager de cette lourde éthique du regard : il entreprend d'annuler ce qu'on pourrait appeler la fonction oculaire de la photographie. De là toute une série de jeux plus ou moins complexes, où l'objectif, sans cesse, laisse échapper le visible, tandis que l'invisible, indûment, surgit, passe et laisse ses traces sur la pellicule.

Le plus simple de ces jeux, c'est de photographier l'évanescence même, de faire le récit de la disparition : *L'homme allant au ciel* émerge, d'abord à peine visible, d'une ombre noire où se dessine seulement la ligne d'une épaule; puis, un instant, sa nudité apparaît; cependant, à mesure qu'il gravit les marches d'un escalier, elle s'évanouit à nouveau, mais cette fois dans l'éclat d'une lumière qui absorbe sa forme comme un nimbe habité par un disparu. Le procédé inverse consiste à photographier l'invisible : les ectoplasmes, les silhouettes frôleuses de l'au-delà, les anges qui, à posséder les femmes, perdent leurs ailes, les âmes en forme de corps transparents qui se lèvent et s'arrachent lentement aux dormeurs dévêtus de la mort; toutes ces figures qui hantent les photos de Duane Michals ressortissent non pas à une croyance, mais à une ironie : qui donc pensait que la photographie donnait à voir ce qui est à voir? Certaines compositions appartiennent à l'évanescence du visible et l'apparition de l'invisible : dans *Vif et Mort* un homme ouvre une porte et disparaît dans un corridor, d'où il resurgit dans la photo suivante sous la forme de son propre double devenu transparent.

Il y a bien d'autres procédés encore pour ne pas voir le visible et voir plus que lui. Les clichés successivement pris sur une même pellicule font apparaître plusieurs fois le même visage, comme celui de

Jeff Greefield qui est entrecroisé trois fois avec lui-même, selon des angles différents. Le brouillage des figures obtenu soit par le mouvement du modèle, soit par le frottement de l'épreuve a pour effet de dissocier – comme chez Bacon – la présence et la forme; celle-ci est distordue, effacée, méconnaissable, mais la présence est rendue d'autant plus intense que sont annulés toutes les lignes, tous les traits qui permettraient au regard de la fixer : du visible effacé surgit l'insaisissable présence.

Duane Michals a rencontré Magritte et l'a adoré. On trouve chez lui bien des procédés « magritréens » – c'est-à-dire opposés exactement à ceux de Bacon : ils consistent, en effet, à polir, à parfaire une forme jusqu'à son plus haut point d'accomplissement, puis à la vider de toute réalité et à la soustraire à son champ de visibilité familière par des effets de contexte. Dans le *Miroir d'Alice*, le fauteuil qu'une paire de lunettes, aussi haute que le plafond, menace comme un crabe énorme fait penser au peigne et au savon qui, chez Magritte, repoussent dans le fond d'une pièce l'armoire à glace où se reflète un ciel absent. Et, comme pour montrer, s'il en était besoin encore, qu'il n'y a là rien qui ait été prélevé sur la réalité, les photos qui font suite à celle-ci montrent « d'où elle vient » : le fauteuil et ces lunettes disproportionnées n'étaient qu'une image dans un petit miroir circulaire qui lui-même se reflétait dans un autre miroir rectangulaire, le tout se révélant être vu dans un troisième et minuscule miroir tenu au creux d'une main. Celle-ci se crispe, casse ce dernier miroir, éteint le reflet et le reflet du reflet, et laisse s'éparpiller autour d'elle des fragments de verre inhabités.

Depuis longtemps, déjà, les photos de Duane Michals se présentent enveloppées d'une longue chevelure de mots : des mots et des phrases écrits à la main sur le papier même de l'épreuve. Comme si elles sortaient toutes ruisselantes d'un bain peuplé de signes.

D'ordinaire ces mots placés au-dessus ou au-dessous des photographies ont pour rôle d'expliquer et d'indiquer : dire ce qu'il y a dans l'image, comme si on craignait qu'elle ne le montre pas assez par elle-même; ou désigner le réel (le lieu, le moment, la scène, l'individu) sur lequel elle a été prélevée; comme si la photo devait rendre compte de son lieu d'origine. Les textes de Duane Michals ont une tout autre fonction : non pas fixer l'image, non pas l'arrêter, mais l'exposer plutôt à des souffles invisibles; au lieu d'une ancre, tout un grément pour qu'elle puisse naviguer. Ce que Duane Michals demande à ces textes écrits, c'est d'ôter ce qu'il juge lui-même « étouffant » dans la photographie; ils doivent faire circuler

l'image dans la pensée – dans la sienne, et de la sienne à celle des autres.

« Je fais des marques noires sur du papier blanc », et il ajoute aussitôt : « Ces marques sont mes pensées. » Mais Duane Michals s'amuse, disant cela, car le jeu qu'il joue est plus compliqué. Ces textes sont faits de telle sorte qu'on ne sache pas au juste d'où ils viennent : est-ce là ce que Duane Michals avait dans l'esprit lorsqu'il songeait à composer la photographie ? ou est-ce la pensée qui l'a saisi soudain au moment où il a pris le cliché ? Ou celle qui s'est dégagée après coup, plus tard, beaucoup plus tard, quand, un jour, de nouveau il a regardé l'image, comme dans *La Lettre de mon père* ? Et puis, s'il est vrai que Duane Michals répugne à « percer le secret » de ses personnages, à dévoiler le fond de leur âme, il dit souvent ce qu'il imagine qu'ils pensent, ou ce qu'ils pourraient penser (*Noir est vilain*), ou ce qu'ils pensent sans savoir vraiment qu'ils le pensent, ou ce qu'ils sauront un jour et ne savent pas encore (*L'Enfant captif*). De qui au juste sont les pensées qui entourent la photo intitulée *Il y a des mots qu'il faut dire* ? Qui dit ces mots ? Qui dit qu'il faut les dire ?

Dans *l'Hommage à Cavafy*, on voit deux garçons aussi semblables que possible. Ce sont des jumeaux. Ils sont de profil, l'un en face de l'autre, devant un mur lépreux. L'un est assis sur une chaise, les bras croisés, le buste renversé en arrière, les jambes étendues, une cigarette entre les lèvres ; l'autre, d'une grande enjambée, sort de l'ombre, se penche vers son compagnon ; de son briquet jaillit une flamme qui déjà touche presque l'extrémité de la cigarette. Il est difficile d'imaginer proximité plus grande, communication plus affirmée, et plus lisible pour les décrypteurs habituels du désir. Mais voici ce que dit, sous la photographie, le texte : « Le seul fait d'allumer sa cigarette était un grand plaisir. » Et, du coup, l'image est comme allégée de son poids de réel, aspiré par les mots ; toute réciprocité disparaît ; la complémentarité se disloque. Reste la solitaire et secrète sensation d'un plaisir fugitif qui brûle le corps de l'un des deux ; tandis que l'autre immobile, les bras croisés, les yeux bien fixés sur la main qui s'approche de son visage, ne sait pas, ou ne veut pas savoir. À moins, cependant, qu'il sache. Mais le plaisir de l'un dans l'ignorance de l'autre n'est peut-être que la pensée du photographe qui s'émeut de ce plaisir qu'on ne connaît pas, en face de cette ignorance si légère.

Ce sont ces pensées mixtes, confusément partagées, c'est cette circulation obscure que Duane Michals présente à qui regarde ses photos, l'invitant à un rôle indécis de lecteur-spectateur, et lui propo-

sant des pensées-émotions (puisque l'émotion c'est ce mouvement qui fait bouger l'âme et se propage spontanément d'âme en âme). « La vue de ces mots sur une page me plaît. C'est comme une piste que j'ai laissée derrière moi, indécisées, drôles de traces, qui prouvent que j'ai passé par là. »

Depuis longtemps, les photographes ont pratiqué l'art de la série : soit pour raconter une histoire, comme Robinson racontait *Le Petit Chaperon rouge*, soit pour dérouler le temps de façon aussi serrée que possible, à la manière de Muybridge, soit encore pour épuiser tous les profils d'un objet jusqu'à l'anéantir.

Les séries de Duane Michals ont une tout autre économie. Au lieu de s'approcher pas à pas d'un événement, ou d'une scène, ou d'un geste pour les saisir, comme par maladresse, ou par impuissance, elle les laisse échapper. Une porte s'ouvre lentement, la femme assise sur le canapé est surprise ; elle se retourne un peu, puis, brusquement, se lève dans un mouvement de frayeur qui fait bouger son image et l'efface ; la porte s'ouvre sur rien. Dans *l'Action violente*, une ombre mal discernable surgit derrière un homme nu ; c'est un autre homme qui s'approche et lève le bras ; mais, par malheur, le bougé de l'action ne permet guère de saisir le coup porté ; toujours est-il que l'image du premier homme se trouble et à son tour disparaît. La série élude l'événement qu'elle aurait dû capter.

Ironie aussi de l'enchaînement. Au lieu d'aller droit à son but, la série de Duane Michals saute, décroche, fait des coudes, empêche tout raccord, laissant courir, sous ses interruptions, la continuité sans forme des sensations et de l'émotion. La main d'un jeune homme se glisse dans l'ouverture fourrée d'un gant ; puis il est dans un autobus où c'est une jeune fille, assise, lisant attentivement le journal qui porte ce gant ; puis la jeune fille est nue, et la main du garçon, à nouveau couverte du gant, lui caresse le sein ; et dans l'autobus maintenant vide, il respire le parfum du gant abandonné.

Ironie de l'à-côté, lorsque la série frôle ce qui pourrait être l'objet d'un récit, mais n'en prélève que des éléments adjacents, des figures équivoques, des impressions flottantes. Rassemblant comme le surplus disparate de l'aventure qui a eu lieu, la séquence se garde bien de jamais la montrer. Ce n'est pas, à dire vrai, qu'il soit bien difficile de deviner ce qui s'est passé dans *La Faute énorme*, mais la séquence n'en a retenu qu'un bric-à-brac : un jeune homme nu, debout, immobile contre un mur ; son transport par deux hommes comme s'il était un mannequin de cire ; une paire de chaussures, la sensation éprouvée au contact du cuir, une angoisse contre un oreiller, une envie de courir, et l'image des chaussures au-dessus du paysage infini d'un fleuve et d'une ville.

Il y a aussi les ironies du temps; il y a la série qui s'arrête avant terme (*Quelques instants avant le crime*); il y a la série qui oublie de s'arrêter, avale le présent, court à travers l'avenir et franchit les limites même de la mort. Dans le recueil *Changements*, la première des séquences reste en suspens à la limite de l'enfance; mais, dans les dernières, Duane Michals anticipe son propre vieillissement: tassé, fragile, traînant des chaussures qu'il n'a pas pu lacer, il est soutenu par un jeune homme attentif jusqu'à une chaise où il s'assoit avec une peine infinie et où, tandis que son jeune compagnon s'efface, il restera là de biais, immobile, prêt à s'abattre sur le plancher.

Si Duane Michals a eu si souvent recours aux séquences, ce n'est pas qu'il y voit une forme capable de réconcilier l'instantané de la photographie avec la continuité du temps pour raconter une histoire. C'est plutôt pour montrer, par la photographie, que si le temps et l'expérience ne cessent de jouer ensemble, ils ne sont pas du même monde. Et le temps peut bien apporter ses changements, le vieillissement, la mort, la pensée-émotion est plus forte que lui; elle, et elle seule, peut voir, peut faire voir ses invisibles rides.

« Le vieil homme photographie le jeune homme »: tel est le texte qui accompagne la dernière photographie de l'hommage à Cavafy. Le jeune homme, torse nu, blue-jeans, n'est vu que de dos; il est assis, le nez contre le mur; on aperçoit cependant son profil perdu; c'est qu'il a dû avoir l'attention attirée par un bruit de l'extérieur, ou un spectacle; il tourne donc la tête de côté pour regarder à travers la fenêtre; mais on peut supposer aussi qu'il s'ennuie et qu'il rêve dans la lumière d'un après-midi qui ne finit pas. Au premier plan, le photographe, le vieil homme, c'est Duane Michals: il est en profil plein, assis comme son compagnon sur un siège bas; les yeux à terre, il regarde un peu devant lui, et non pas, surtout pas, dans la direction du garçon; la lumière découpe exactement sa main inerte posée sur son genou. Sur la diagonale qui, d'un coin de la photographie à l'autre, sépare les deux personnages, bien installé au milieu de la composition et posé sur son trépied, il y a le rectangle noir d'un appareil photographique.

308 *Conversation avec Werner Schroeter*

« Conversation avec Werner Schroeter » (entretien avec G. Courant et W. Schroeter, le 3 décembre 1981), in Courant (G.), *Werner Schroeter*, Paris, Goethe Institute, 1982, pp. 39-47.

Lors de la sortie de *La Mort de Maria Malibran*, de Werner Schroeter, en 1971, M. Foucault composa un texte (voir *supra* n° 164) que le cinéaste tint pour l'analyse la plus précise et la plus juste sur son travail de cette période. M. Foucault et W. Schroeter ne se connaissaient pas. Ils se rencontrèrent pour la première fois en décembre 1981.

M. Foucault: Ce qui m'a frappé en voyant *La Mort de Maria Malibran* et *Willow Springs**, c'est qu'il ne s'agit pas de films sur l'amour, mais plutôt de films sur la passion.

W. Schroeter: L'idée principale de *Willow Springs* reposait sur une obsession de dépendance qui liait les quatre personnages, chacun ne connaissant pas les raisons exactes de cette dépendance. Par exemple, Ila von Hasperg, qui joue le rôle de la servante et de la femme de ménage, ne sait pas pourquoi elle est victime de ce lien de dépendance avec Magdalena. Je vois ça comme une obsession.

M. Foucault: À un mot près, je crois que l'on parle de la même chose. D'abord, on ne peut pas dire que ces femmes s'aiment entre elles. On ne peut pas dire non plus, dans *Maria Malibran*, qu'il y ait de l'amour. Qu'est-ce que la passion? C'est un état, c'est quelque chose qui vous tombe dessus, qui s'empare de vous, qui vous tient par les deux épaules, qui ne connaît pas de pause, qui n'a pas d'origine. En fait, on ne sait pas d'où ça vient. La passion est venue comme ça. C'est un état toujours mobile, mais qui ne va pas vers un point donné. Il y a des moments forts et des moments faibles, des moments où c'est porté à l'incandescence. Ça flotte. Ça balance. C'est une sorte d'instant instable qui se poursuit pour des raisons obscures, peut-être par inertie. Ça cherche, à la limite, à se maintenir et à disparaître. La passion se donne toutes les conditions pour continuer et, en même temps, elle se détruit d'elle-même. Dans la passion, on n'est pas aveugle. Simplement dans ces situations de passion on n'est pas soi-même. Ça n'a plus de sens d'être soi-même. On voit les choses tout autrement.

Dans la passion, il y a aussi une qualité de souffrance-plaisir qui est très différente de ce que l'on peut trouver dans le désir ou dans ce qu'on appelle le sadisme ou le masochisme. Je ne vois aucune relation sadique ou masochiste entre ces femmes, tandis qu'il existe un état de souffrance-plaisir complètement indissociable. Ce ne sont pas deux qualités qui se mêlent entre elles, c'est une seule et même

* Sorti en 1973.

qualité. Il y a, chez chacune, une très grande souffrance. On ne peut pas dire que l'une fasse souffrir l'autre. C'est trois types de souffrance permanente et qui, en même temps, sont entièrement vouées, car il n'y aucune nécessité qu'elles soient, là, présentes.

Ces femmes se sont enchaînées dans un état de souffrance qui les lie, dont elles n'arrivent pas à se détacher et qui font pourtant tout pour s'en libérer. Tout ça est différent de l'amour. Dans l'amour, il y a, en quelque sorte, quelqu'un de titulaire de cet amour, alors que dans la passion, ça circule entre les partenaires.

W. Schroeter : L'amour est moins actif que la passion.

M. Foucault : L'état de passion est un état mixte entre les différents partenaires.

W. Schroeter : L'amour est un état de grâce, d'éloignement. Dans une discussion, il y a quelques jours, avec Ingrid Caven, elle disait que l'amour était un sentiment égoïste parce que ça ne regarde pas le partenaire.

M. Foucault : On peut parfaitement aimer sans que l'autre aime. C'est une affaire de solitude. C'est la raison pour laquelle, en un sens, l'amour est toujours plein de sollicitations de l'un envers l'autre. C'est là sa faiblesse, car il demande toujours quelque chose à l'autre, alors que, dans l'état de passion entre deux ou trois personnes, c'est quelque chose qui permet de communiquer intensément.

W. Schroeter : Ce qui veut dire que la passion contient en elle une grande force communicative, alors que, dans l'amour, c'est un état isolé. Je trouve cela très déprimant de savoir que l'amour est une création et une invention intérieures.

M. Foucault : L'amour peut devenir passion, c'est-à-dire cette espèce d'état dont on a parlé.

W. Schroeter : Et donc cette souffrance.

M. Foucault : Cet état de souffrance mutuel et réciproque est, véritablement, la communication. Il me semble que c'est ce qui se passe entre ces femmes. Ces visages et ces corps ne sont pas traversés par du désir, mais bien par de la passion.

W. Schroeter : Dans un débat, il y a quelques années, quelqu'un m'avait dit que *Willow Springs* ressemblait au *Malentendu* d'Albert Camus.

M. Foucault : En effet, je pensais que votre film venait du livre de Camus. C'est la vieille histoire de l'auberge rouge que l'on retrouve dans de nombreux récits de la littérature européenne,

c'est-à-dire de l'auberge tenue par des femmes qui tuent les voyageurs s'aventurant dans leur « repère ». Camus l'a utilisé dans son roman.

W. Schroeter : Je ne connaissais pas cette histoire quand j'ai réalisé *Willow Springs*. Lorsque, après, j'ai lu le livre de Camus, je me suis aperçu que ce qui importait dans le récit était la relation mère/fils. L'auberge était tenue par la mère et par la sœur qui attendaient le fils. Quand le fils revient, la mère et la sœur l'assassinent, car elles ne le reconnaissent pas.

Willow Springs a été provoqué par Christine Kaufmann qui venait de travailler avec moi dans ma mise en scène d'*Emilia Galotti*, de Gotthold Ephraim Lessing. Un jour, Tony Curtis, son ex-mari, est venu prendre leurs deux enfants dont elle avait la garde pour cinq années. Nous n'avions pas d'argent pour nous battre contre ce père irresponsable. À ce moment-là, j'avais proposé un film à petit budget à la télévision allemande qui s'intitulait *La Mort de Marilyn Monroe*. Je suis parti avec Christine Kaufmann, Magdalena Montezuma et Ila von Hasperg en Amérique, car j'avais l'idée, avec Christine, de récupérer les deux enfants. C'était la première fois que j'allais à Los Angeles et en Californie. L'idée de *Willow Springs* est venue pendant les contacts avec les avocats et en découvrant la région. En Allemagne, certaines personnes y ont vu une critique de la terreur homosexuelle. Finalement, nous nous sommes retrouvés dans la même situation que les protagonistes du film. Nous étions dans un petit hôtel qui se trouvait à dix kilomètres de Willow Springs et nous étions complètement enfermés.

M. Foucault : Qu'est-ce qui fait que ces trois femmes vivent ensemble?

W. Schroeter : Ce que je veux d'abord dire, c'est que nous étions ensemble. *Willow Springs* est le reflet de la situation que nous vivions et que j'avais ressentie avec ces trois femmes, puisque je travaillais avec Magdalena, Ila et Christine depuis plusieurs années. De manière poétique, Ila mettait toujours sa laideur en avant, Christine était glacialement belle et très amicale, et la troisième, Magdalena, très dépressive et très dominatrice. Cette situation s'était créée dans un espace politique très défavorable, en un lieu où vivaient des fascistes. Le village était tenu par un nazi américain. C'était un endroit terrifiant...

Avez-vous une tendance pour la passion ou pour l'amour?

M. Foucault : La passion.

W. Schroeter : Le conflit de l'amour et de la passion est le sujet de toutes mes pièces de théâtre. L'amour est une force perdue, qui doit se perdre tout de suite parce qu'elle n'est jamais réciproque. C'est toujours la souffrance, le nihilisme total, comme la vie et la mort. Les auteurs que j'aime sont tous suicidaires : Kleist, Hölderlin – qui est quelqu'un que je crois comprendre, mais hors du contexte de la littérature...

Depuis mon enfance, je sais que je dois travailler non pas parce qu'on m'a dit que c'était indispensable – j'étais bien trop anarchiste et turbulent pour croire à ça –, mais parce que je savais qu'il y avait si peu de possibilités de communiquer dans la vie qu'il fallait profiter du travail pour s'exprimer. En fait, travailler, c'est créer. J'ai connu une putain très créatrice qui a eu, avec sa clientèle, un comportement social créatif et artistique. C'est mon rêve. Quand je n'atteins pas à ces états de passion, je travaille...

Quelle est votre vie ?

M. Foucault : Très sage.

W. Schroeter : Pouvez-vous me parler de votre passion ?

M. Foucault : Je vis depuis dix-huit ans dans un état de passion vis-à-vis de quelqu'un, pour quelqu'un. Peut-être qu'à un moment donné cette passion a pris la tournure de l'amour. En vérité, il s'agit d'un état de passion entre nous deux, d'un état permanent, qui n'a pas d'autre raison de se terminer que lui-même et dans lequel je suis complètement investi, qui passe à travers moi. Je crois qu'il n'y a pas une seule chose au monde, rien, quoi que ce soit, qui m'arrêterait lorsqu'il s'agit d'aller le retrouver, de lui parler.

W. Schroeter : Quelles différences remarquez-vous dans l'état de passion vécu par une femme et dans celui vécu par un homme ?

M. Foucault : J'aurais tendance à dire qu'il n'est pas possible de savoir si c'est plus fort chez les homosexuels, dans ces états de communication sans transparence qu'est la passion, quand on ne connaît pas ce qu'est le plaisir de l'autre, ce qu'est l'autre, ce qui se passe chez l'autre.

W. Schroeter : J'ai ma passion en Italie. C'est une passion qu'on ne peut pas définir de manière exclusivement sexuelle. C'est un garçon qui a ses amis, qui a ses amantes. C'est quelqu'un qui a aussi, je crois, une passion pour moi. Ça serait trop beau si c'était vrai ! Je le dis depuis mon enfance : pour moi, c'est un avantage d'être homosexuel, parce que c'est beau.

M. Foucault : On a une preuve objective que l'homosexualité est plus intéressante que l'hétérosexualité, c'est qu'on connaît un

nombre considérable d'hétérosexuels qui voudraient devenir homosexuels, alors qu'on connaît très peu d'homosexuels qui aient réellement envie de devenir hétérosexuels. C'est comme passer d'Allemagne de l'Est en Allemagne de l'Ouest. Nous, on pourra aimer une femme, avoir un rapport intense avec une femme, plus peut-être qu'avec un garçon, mais on n'aura jamais envie de devenir hétérosexuels.

W. Schroeter : Mon très grand ami Rosa von Pranheim, qui a fait beaucoup de films sur le sujet de l'homosexualité, m'a dit un jour : « Tu es lâche et insupportable », parce que je me refusais de signer une pétition contre la répression des homosexuels. Ces derniers, à l'occasion d'une campagne de presse lancée par la revue *Der Stern*, devaient se déclarer homosexuels. Je lui ai répondu : « Je veux bien signer votre pétition mais je ne peux pas écrire quelque chose contre la répression des homosexuels, car s'il y a une chose dont je n'ai jamais souffert dans ma vie, c'est bien de l'homosexualité. » Comme j'étais déjà beaucoup aimé par les femmes, ils étaient encore plus attentifs à ma personne, puisqu'ils savaient que j'étais homosexuel.

Peut-être ai-je réalisé *Willow Springs* par culpabilité, car j'ai fait beaucoup de cinéma et de théâtre avec les femmes. Je vois bien la différence de ma passion pour une femme comme Magdalena Montezuma, avec laquelle j'entretiendrai une amitié très profonde jusqu'à la fin de mes jours, et ma passion pour mon ami italien. Peut-être que, psychologiquement – je précise que je ne connais rien à la psychologie –, c'est l'angoisse avec les hommes et la culpabilité avec les femmes. Ma motivation est très étrange. Je ne peux pas la définir. À Prague, pour mon film *Der Tag der Idioten* *, j'ai travaillé avec trente femmes, dont toutes celles avec qui j'ai collaboré depuis treize ans.

M. Foucault : Vous ne pourriez pas dire pourquoi ?

W. Schroeter : Non.

M. Foucault : L'une des choses les plus frappantes de votre film est qu'on ne peut rien savoir sur ce qui se passe entre ces femmes, sur la nature de ces petits mondes et, en même temps, il y a une sorte de clarté, d'évidence.

W. Schroeter : Je ne peux pas définir la cause de mes sentiments. Par exemple, quand je revois cet ami italien, ça me met dans un état de passion.

* 1981.

M. Foucault : Je vais prendre un exemple. Quand je vois un film de Bergman, qui est également un cinéaste obsédé par les femmes et par l'amour entre les femmes, je m'ennuie. Bergman m'ennuie, parce que je crois qu'il veut essayer de voir ce qui se passe entre ces femmes. Alors que, chez vous, il y a une sorte d'évidence immédiate qui ne cherche pas à dire ce qui se passe, mais qui permet qu'on ne se pose même pas la question. Et votre manière de sortir complètement du film psychologique me semble fructueuse. À ce moment-là, on voit des corps, des visages, des lèvres, des yeux. Vous leur faites jouer une sorte d'évidence passionnée.

W. Schroeter : La psychologie ne m'intéresse pas. Je n'y crois pas.

M. Foucault : Il faut revenir à ce que vous disiez tout à l'heure sur la créativité. On est perdu dans sa vie, dans ce qu'on écrit, dans le film qu'on fait lorsque précisément on veut s'interroger sur la nature de l'identité de quelque chose. Alors là, c'est « loupé », car on entre dans les classifications. Le problème, c'est de créer justement quelque chose qui se passe entre les idées et auquel il faut faire en sorte qu'il soit impossible de donner un nom, et c'est donc à chaque instant d'essayer de lui donner une coloration, une forme et une intensité qui ne dit jamais ce qu'elle est. C'est ça l'art de vivre. L'art de vivre, c'est de tuer la psychologie, de créer avec soi-même et avec les autres des individualités, des êtres, des relations, des qualités qui soient innomés. Si on ne peut pas arriver à faire ça dans sa vie, elle ne mérite pas d'être vécue. Je ne fais pas de différence entre les gens qui font de leur existence une œuvre et ceux qui font une œuvre dans leur existence. Une existence peut être une œuvre parfaite et sublime, et ça, les Grecs le savaient, alors que nous l'avons complètement oublié, surtout depuis la Renaissance.

W. Schroeter : C'est le système de la terreur psychologique. Le cinéma n'est composé que de drames psychologiques, que de films de terreur psychologique...

Je n'ai pas peur de la mort. C'est peut-être arrogant de le dire, mais c'est la vérité. (Il y a dix ans, j'avais peur de la mort.) Regarder la mort en face est un sentiment anarchiste dangereux contre la société établie. La société joue avec la terreur et la peur.

M. Foucault : L'une des choses qui me préoccupe depuis un certain temps, c'est que je me rends compte combien il est difficile de se suicider. Réfléchissons et énumérons le petit nombre de moyens de suicides que nous avons à notre disposition, tous plus dégoûtants les uns que les autres : le gaz, qui est dangereux pour le voisin, la pendaison, c'est quand même désagréable pour la femme de

ménage qui découvre le corps le lendemain matin, se jeter par la fenêtre, ça salit le trottoir. En plus, le suicide est tout de même considéré de la manière la plus négative qui soit par la société. Non seulement on dit que ce n'est pas bien de se suicider, mais on considère que si quelqu'un se suicide, c'est qu'il allait très mal.

W. Schroeter : Ce que vous dites est étrange, parce que j'ai eu une discussion avec mon amie Alberte Barsacq, la costumière de mes films et de mes pièces de théâtre, sur deux amis qui se sont suicidés dernièrement.

Je ne comprends pas qu'une personne très déprimée ait la force de se suicider. Je ne pourrais me suicider que dans un état de grâce, que dans un état de plaisir extrême, mais surtout pas dans un état de dépression.

G. Courant : Une chose a beaucoup étonné certaines personnes dans le suicide de Jean Eustache, c'est que les jours précédant son suicide il allait mieux.

M. Foucault : Je suis sûr que ce Jean Eustache s'est suicidé alors qu'il était en forme. Les gens ne le comprennent pas parce qu'il allait bien. En effet, c'est quelque chose qu'on ne peut pas admettre. Je suis partisan d'un véritable combat culturel pour réapprendre aux gens qu'il n'y a pas une conduite qui ne soit plus belle, qui, par conséquent, mérite d'être réfléchie avec autant d'attention, que le suicide. Il faudrait travailler son suicide toute sa vie.

W. Schroeter : Vous connaissez Améry, cet écrivain allemand, qui, il y a quelques années, a écrit un livre sur le suicide et qui propose un peu les mêmes idées que les vôtres? Lui, après, s'est suicidé.

Nous vivons dans un système qui fonctionne sur la culpabilité. Regardez la maladie. J'ai vécu en Afrique et aux Indes où les gens n'étaient pas du tout gênés de montrer leur état à la société. Même le lépreux peut se montrer. Dans notre société occidentale, sitôt que l'on est malade, il faut avoir peur, se cacher, et on ne peut plus vivre. Ce serait ridicule si la maladie ne faisait pas partie de la vie. J'ai une relation complètement schizoïde avec la psychologie. Si je prends mon briquet et une cigarette, c'est banal. L'important, c'est de faire le geste. C'est ce qui me donne ma dignité. Savoir que lorsque j'avais cinq ans ma mère a trop fumé ne m'intéresse pas pour la connaissance de ma propre personnalité.

M. Foucault : C'est l'un des grands points de choix qu'on a maintenant par rapport aux sociétés occidentales. On nous a appris depuis le xx^e siècle qu'on ne peut rien faire soi-même si on ne connaît rien de soi-même. La vérité sur soi-même est une condition

d'existence, alors que vous avez des sociétés où on pourrait parfaitement imaginer qu'on n'essaie aucunement de régler la question de ce que l'on est, qui n'a pas de sens, alors que l'important est : quel est l'art de la mettre en œuvre pour faire ce qu'on fait, pour être ce qu'on est ? Un art de soi-même qui serait tout à fait le contraire de soi-même. Faire de son être un objet d'art, c'est ça qui vaut la peine.

W. Schroeter : Je me souviens de cette phrase de votre livre *Les Mots et les Choses* que j'ai beaucoup aimée : « Si ces dispositions venaient à disparaître... alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable *. » Je ne me suis jamais fâché avec quelqu'un. Je ne comprends pas comment on peut admettre le système psychologique bourgeois qui ne cesse de jouer un individu contre un autre. Je peux très bien me disputer avec quelqu'un et le lendemain réinstaurer avec lui des relations normales. (Je ne parle pas de relation amoureuse ou passionnée.) Chaque jour, je suis un autre. La psychologie, pour moi, est un mystère. Freud nous a construit un système très dangereux au-dessus de nos têtes et utilisable par toute société occidentale.

Je voudrais citer un exemple qui me paraît significatif d'un acte anodin qui serait mal interprété dans un sens freudien.

Quand je suis rentré d'Amérique après le tournage de *Willow Springs*, j'étais très fatigué, et ma mère a voulu me laver, parce que ça lui faisait plaisir. À un certain moment, j'ai commencé à pisser dans la baignoire. Imaginez la situation : une mère de soixante ans et son fils de vingt-sept. J'ai beaucoup ri. (De toute façon, je pisse toujours dans les baignoires.) Pourquoi ne pas pisser ? C'est la seule réponse à donner. C'est une relation fraternelle, hors inceste, car je n'ai jamais eu de relation érotique imaginaire avec ma mère. Je l'ai considérée comme un copain. Je ne vois là aucun problème, sauf si je réduis cette action dans le contexte psychologique bourgeois...

Novalis a écrit un poème que j'adore : *Les Élégies pour la nuit*. Il explique pourquoi il préfère la nuit au jour. Ça, c'est le romantisme allemand...

Quand j'ai monté *Lohengrin*, il y a trois ans, à Kassel, on m'a demandé : « Quelle est votre idée de la mise en scène ? » Ma seule réponse fut de dire que la musique de *Lohengrin* est extrêmement belle, que c'est une musique romantique que l'on peut forcer parce que Wagner a déjà eu la conscience du siècle industriel. Je leur ai précisé que je ne leur donnerai pas le plaisir de leur jouer le petit diable qui dénonce la musique et l'œuvre de Wagner, car je la

trouve tellement surchargée de multiples interprétations, surtout idéologiques, que je me suis décidé à en donner une représentation assez enfantine dans une mise en scène très primitive comme au théâtre de marionnettes. Le ciel était constellé de mille étoiles illuminées au-dessus d'une pyramide d'or avec des costumes qui scintillaient. J'ai travaillé presque uniquement avec le chef d'orchestre pour rendre la musique la plus belle possible. Mes amis de l'extrême gauche de Berlin m'ont dit : « Comment peut-on mettre en scène Wagner de cette façon ? » Je leur ai répondu : « Je refuse de faire comme Patrice Chéreau qui utilise des robes de soirée et des machines industrielles dans *L'Anneau des Niebelungen* afin d'y dénoncer Wagner, d'en faire quelqu'un qui prévoit le III^e Reich. »

M. Foucault : Je ne pense pas que Chéreau ait voulu faire ce que vous dites. Ce qui m'a paru fort chez Chéreau, c'est que ce n'est pas parce qu'il fait apparaître des visions industrielles qu'il y a quelque chose de dénonciateur. Dire qu'il y a des éléments de cette réalité-là présente chez Wagner n'est pas une critique simpliste et dénonciatrice du genre : « Regardez la réalité de Wagner, c'est la société bourgeoise. »

W. Schroeter : Je travaille toujours avec les ambiances. Le théâtre de Kassel dans lequel j'ai exécuté la mise en scène a une bonne ambiance musicale. J'ai réalisé ma mise en scène essentiellement en fonction des acteurs et des chanteurs. Si, dans la distribution, j'ai une chanteuse énorme, comme celle qui interprétait Elsa, je n'essaie pas de la camoufler par une silhouette noire et un vêtement blanc. J'ai conçu la mise en scène de manière que, lorsque Elsa, au premier acte, est accusée d'avoir assassiné Godefroi et qu'elle raconte ses visions, je les montre comme des visions collectives, comme si Elsa, avec sa vision, faisait partie d'un collectif amoureux, passionné. À la fin, quand Lohengrin se découvre comme un être masculin, on réalise que c'est quelqu'un de réel et qu'il ne s'agit plus d'une vision collective. À ce moment-là, Elsa se suicide et Ortrude, qui représente la vieille culture, triomphe. Pour moi, Ortrude est la femme passionnée positive de la pièce.

C'est une musique qu'il faut « attaquer » de manière naïve. J'aime beaucoup la façon avec laquelle Boulez dirige Wagner, mais ce n'est pas du tout de cette manière que je vois sa musique.

Les interprètes ont réellement honte de rater le génie... et, finalement, ils ratent tout. Wagner était quelqu'un comme tout le monde avec, bien sûr, beaucoup de talent et une grande idée. Il ne faut pas commencer par le respect, bien qu'il faille respecter la qualité de l'œuvre, mais pas le génie qui est derrière. La musique de *Lohengrin*

* Dernier paragraphe des *Mots et les Choses*.

est très musicale comme la musique viennoise. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans ma mise en scène, car je n'aime ni le luxe ni Bayreuth.

M. Foucault : Quand vous avez réalisé *Maria Malibran*, avez-vous d'abord pensé à la musique?

W. Schroeter : Avant tout, je pensais au suicide, aux gens que j'aimais et à ceux avec qui j'éprouvais de la passion, comme Maria Callas dont j'étais toujours très amoureux. *La Mort de Maria Malibran* a existé aussi grâce à des lectures : un livre espagnol sur Maria Malibran, un texte sur la mort de Janis Joplin et un autre sur celle de Jimi Hendrix qui étaient des gens que j'admirais énormément.

Maria Callas était la vision érotique de mon enfance. Dans mes rêves érotiques de quatorze ans, je l'imaginai pisser et moi en train de la regarder. C'était toujours en dehors de l'image de Maria Callas, du respect et de l'amitié que j'avais pour elle. Elle est la femme érotique. Maria Callas était une passion totale. Étrangement, elle ne m'a jamais fait peur. Je me souviens d'une discussion que j'avais eue avec elle, à Paris, en 1976, où elle m'avait dit qu'elle ne connaissait que des gens qui avaient peur d'elle. Je lui avais dit : « Comment est-ce possible d'avoir peur de vous ? » Elle était d'une gentillesse exceptionnelle, elle était comme une petite fille grecque américaine. À cinquante ans, elle était la même chose. Je lui avais proposé : « Voulez-vous qu'on publie un article dans *France-Soir* : " Maria Callas cherche un homme " ? » Elle a beaucoup ri. « Vous verrez, une centaine de personnes vont arriver. » Les gens avaient tellement peur d'elle qu'ils n'osaient pas venir la voir. Elle vivait une vie très solitaire. Qu'est-ce que c'était dommage, car, en dehors de son génie, elle était d'une sympathie et d'une gentillesse fabuleuses...

Une chose me fascine. Je trouve ça inimaginable ! Depuis douze ans que je travaille avec la même dizaine de personnes, il n'y a pratiquement pas, dans ce groupe, d'intérêt d'un membre à l'autre. Il n'y a pas d'intérêt profond entre Magdalena Montezuma et Christine Kaufmann, entre Christine et Ingrid Caven, etc. Il y a un intérêt vital entre Magdalena et Ingrid qui s'aiment et qui s'admirent beaucoup, mais c'est une exception. S'il n'y a pas le metteur en scène entre elles, il n'y a pas de communication très vitale.

309 *Le premier pas de la colonisation de l'Occident*

« Rekishi heno kaiki » (« Le premier pas de la colonisation de l'Occident » ; entretien avec T. de Beaucé et C. Polak enregistré à Paris le 17 janvier 1982), *Cahiers-Kron*, mars 1982, pp. 45-60.

C. Polak : Le problème polonais, comment peut-on l'envisager dans une perspective générale et en examinant le dessous des cartes?

M. Foucault : Je crois qu'il faut d'abord parler de l'importance que l'affaire polonaise a prise dans la mentalité de l'Europe occidentale et en particulier des Français, quand on songe à l'affaire de Hongrie il y a vingt-cinq ans et à l'affaire tchécoslovaque il y a maintenant treize ans. Je crois que, avec l'affaire de la Pologne, il y a une dimension nouvelle qui est apparue : l'affaire polonaise est devenue immédiatement une affaire européenne, alors que l'affaire tchécoslovaque avait été ressentie comme une affaire intérieure au camp soviétique. L'affaire polonaise a donc été perçue comme une affaire européenne. Ce qui est tout de même curieux, car la géographie ne portait pas à une telle perception. C'est donc un autre type de rapports que l'on a avec la Pologne, c'est donc un autre type de problème qui s'est posé. Pourquoi ? Je crois qu'il y a plusieurs raisons. Bien sûr, d'abord, le fait que l'affaire tchécoslovaque, en 1968, était une affaire intérieure au Parti communiste tchécoslovaque, c'est à l'intérieur du Parti, à la tête du Parti qu'il y avait eu un conflit. Un certain choix fait par certains dirigeants avait été autoritairement condamné par Moscou, et puis cela s'est enchaîné par une épuration. Là c'est pour la première fois un mouvement extérieur au Parti qui a atteint l'ensemble de la population et l'on peut dire que c'est une dissidence de la très grande majorité de la population par rapport au système communiste. Il y avait donc un mûrissement beaucoup plus grand par le mouvement de Solidarité et par conséquent une remise en question beaucoup plus nette de ce que peut être l'occupation, la domination soviétique en Europe de l'Est. Il me semble par là que l'empire soviétique a été remis en question plutôt par le mouvement de la population que par une dissidence à l'intérieur même du Parti. On a là un mouvement qui a été nettement perçu comme un mouvement alternatif au socialisme bureaucratique, et c'était aussi, et c'est une composante fondamentale, un mouvement de dissidence par rapport à l'impérialisme soviétique. C'est sans doute la première raison. Puis la seconde raison sur laquelle cela a été ressenti en Europe comme une très vive

menace, c'est ce qui s'est passé entre l'Union soviétique et l'Allemagne de l'Ouest. Et là, sans connaître vraiment le dessous des cartes, il est certain que le consentement allemand a joué un très grand rôle dans l'affaire polonaise. Il est à peu près certain que les Allemands étaient au courant à l'avance. Et il est vraisemblable qu'ils avaient donné leur accord sur une sorte de reprise en main militaire à court terme qui n'aurait pas tout de même l'allure ni d'un coup d'État ni d'une répression sanglante. Il est vraisemblable aussi que les Russes et les Polonais étaient sans doute engagés à l'égard des Allemands dans un processus comme celui-là, que les Allemands y avaient tout intérêt : pour deux raisons, d'une part, pour sauvegarder leurs intérêts économiques en Pologne; d'autre part, l'Allemagne de l'Ouest est en train actuellement de jouer sinon la carte de sa réunification, du moins la carte d'un certain rapprochement avec l'Allemagne de l'Est qui permettrait de modifier un peu le partage tel qu'il est établi. Donc, l'Allemagne a accepté de fermer les yeux, le coup d'État s'est fait certainement aux dépens d'une violence qui était entendue, et, surtout, ce coup d'État n'a pas aussi bien réussi que prévu, et actuellement la situation en Pologne est bloquée, si bien que l'Allemagne se sent de plus en plus gênée de ses déclarations extraordinairement timides. Ses déclarations actuelles sont devenues un peu plus fermes, agressives, mais restent encore très modérées. Alors on est un petit peu devant un nouveau Rapallo. Une entente germano-soviétique pour remodeler l'Europe ou pour la maintenir en l'état est certainement quelque chose qui ne peut pas ne pas inquiéter nous autres Français. Il y a en effet dans cette situation une espèce de coup Rapallo qui n'a pas été très clairement analysé, me semble-t-il, en Europe, mais qui a été en fait tout de même sensible. Il y a toujours eu cette tradition historique de l'alliance redoutable Europe centrale-Europe de l'Est, dont la Pologne fait toujours les frais, c'est-à-dire qui en subit toujours les conséquences. Il y a là un destin historique de la Pologne. C'est certainement pour cela que les Français ont été beaucoup plus sensibilisés.

T. de Beaucé : Certains ont même rêvé, on en a l'impression notamment en Allemagne, de voir jouer un coup d'État ou une prise en main par des militaires hors Parti communiste comme une espèce de signe d'évolution positive.

M. Foucault : Oui, c'est cela, c'est vraisemblablement comme cela que cela avait été présenté en Pologne. C'était la garantie d'un ordre intérieur et la garantie d'une certaine indépendance extérieure. Or on ne sait pas où cela en est puisque l'on n'a pas de nouvelles,

mais l'ordre intérieur ne semble pas parfaitement rétabli; quant à l'indépendance extérieure, il est absolument évident qu'elle n'existe pas dans cette affaire. Le problème est que les Allemands sans doute s'en moquent relativement, car ils n'étaient évidemment pas dupes quand on a dit que la Russie n'était pas derrière cette affaire. Finalement, les Allemands ont deux problèmes : d'une part, les Allemands veulent savoir si la Pologne va les rembourser des crédits et prêts qu'ils ont faits (ce problème se pose d'ailleurs de la même manière pour la France); d'autre part, quand la Pologne sera à un niveau d'agitation politiquement dangereux pour la Russie, elle va paralyser la Russie, et jamais celle-ci n'acceptera un certain nombre de concessions à l'égard de l'Allemagne de l'Est et de l'Europe de l'Est, et jamais elle ne pourra forcer l'Allemagne de l'Est à céder sur un certain nombre de points, par exemple les communications, les échanges culturels, jamais elle ne pourra obtenir ces concessions tant que la Pologne sera en état d'agitation, aussi longtemps que l'Allemagne de l'Est pourra dire à la Russie vous voyez bien que vos voies de communication d'Europe centrale sont menacées par une agitation en Pologne.

T. de Beaucé : La preuve que la détente repose en main absolue sur le contrôle de la stabilité dans chaque bloc, que ce soit le bloc socialiste ou le bloc du monde libre. Ce contrôle dans chaque bloc permet un équilibre de la détente.

M. Foucault : Ce qui apparaît dans cette affaire polonaise est bien le bilan de cette fameuse détente. Ce bilan, c'est bien entendu la consolidation de Yalta, non pas exactement de Yalta parce que ce n'est pas à Yalta que le partage s'est fait, le partage s'est fait par une série de processus d'accords, suite de négociations qui ont suivi Yalta, en tout cas, la détente a confirmé le partage de Yalta. Deuxièmement, la détente a aussi permis un très curieux enchevêtrement économique qui est très pervers dans la mesure où, d'une part, elle a amené un endettement de plus en plus grand des pays de l'Est, et particulièrement des pays satellites, à l'égard de l'Occident – or tout le monde sait que l'endettement a pour première conséquence de mettre d'abord les débiteurs sous la coupe des créanciers et puis il y a un moment où c'est le créancier qui est sous la coupe du débiteur, le débiteur est tellement endetté qu'il ne peut plus payer; d'autre part, la détente a aussi amené ce résultat c'est que l'économie soviétique ne s'est pas développée; elle ne s'est en tout cas pas développée dans les mêmes proportions que les économies occidentales depuis une vingtaine d'années, elle est par rapport à l'économie occidentale une économie sous-développée; or en même

temps et parce qu'elle ne développait pas son économie, l'Union soviétique a pu se payer des forces militaires absolument considérables. Elle se trouve donc dans une situation à l'égard de l'Europe qui est tout à fait dominante; premièrement, l'Europe est créancière, elle ne peut pas se faire rembourser, elle se trouve donc à cause de cela dépendante de son propre débiteur et, deuxièmement, elle est menacée par une force militaire tout à fait considérable, de sorte que, pour la première fois depuis bien longtemps, on voit qu'un pays qui est économiquement en position inférieure se trouve en situation de domination politique à peu près absolue, c'est le cas de l'Union soviétique par rapport à l'Europe. Une économie sous-développée domine une économie développée grâce à un double système de supériorité militaire et d'endettement financier; cette imbrication est très perverse et très dangereuse.

C. Polak : Et maintenant l'Europe est en état de dépendance énergétique à l'égard de l'Union soviétique.

M. Foucault : En effet, ce caractère d'économie sous-développée en Union soviétique est affirmé par la vente des matières premières. Une économie sous-développée est une économie qui vit de la vente de ses matières premières et qui importe de la technologie. Les Russes ont importé de la technologie et voilà maintenant qu'ils vendent des matières premières, en principe à une grande échelle, puisque la France va dépendre pour son gaz à 30 % de l'Union soviétique. Ce sentiment de dépendance et de menace à la fois, dépendance par une économie non développée et de menace par une armée infiniment plus développée que les autres, provoque un vif sentiment de nervosité et d'angoisse de l'opinion.

T. de Beaucé : La crise polonaise a servi de révélateur.

M. Foucault : Absolument, elle a dévoilé la situation catastrophique des pays de l'Est, mais surtout l'imbrication perverse et dangereuse des systèmes économiques Est-Ouest avec les effets de domination de l'Union soviétique.

T. de Beaucé : C'est une forme très subtile de colonialisme, c'est le colonialisme inverse.

M. Foucault : Oui, c'est cela, c'est un colonialisme qui se fonde sur une infériorité économique, ce qui a dû être le cas dans certains moments de l'histoire : l'Empire romain, Rome était certainement en état d'infériorité culturelle ou politique à l'égard des pays colonisés; les Turcs, également, ont bien dû dominer certains pays mieux développés, mais c'est tout de même une chose qui avait complètement disparu de l'histoire.

T. de Beaucé : Le néocolonialisme paraît étrangement démodé. On revient à une forme paléo-coloniale; finalement, les Soviétiques ont misé utile en se polarisant sur la force militaire.

M. Foucault : Oui, c'est cela, on a une très vieille forme, une domination militaire avec une économie fruste.

T. de Beaucé : C'est une domination militaire sans exercice des armes. Le coup d'État polonais est quand même frappant, c'est beaucoup plus sophistiqué que l'intervention en Tchécoslovaquie. Et, par rapport à l'Europe, ce n'est pas tellement la menace de la force qui verrait les Cosaques occuper la place de l'Étoile, c'est plutôt une série de menaces et de chantages pour maintenir cette dépendance économique.

M. Foucault : Je crois qu'il faut tenir compte d'un certain nombre de faits : premièrement, maintenant, étant donné l'implantation et le développement considérable de Solidarité avant le coup d'État polonais, pendant dix-huit mois, étant donné ensuite l'écho considérable que ce syndicat avait rencontré dans toute la population, on peut bien se dire que le coup d'État ne va pas réussir d'un jour à l'autre et que Solidarité ne va pas disparaître immédiatement; deuxièmement, on sait que la tactique de Solidarité, c'est de faire le gros dos, et c'est de laisser passer l'orage et de ne pas affronter directement une puissance militaire et policière qui n'hésiterait pas à choisir comme solution le massacre, mais de continuer un travail pas très apparent mais très efficace. On a donc un processus lent à longue portée, dont on ne sait pas finalement ce qu'il va donner, ce qu'il va en sortir. Le pire, le grave, ce serait évidemment que petit à petit tout s'éteigne; il faut au contraire espérer que tout va continuer, pas encore de manière ouverte, mais sous des formes plus ou moins apparentes, et que plus tard cela soit plus concret.

C. Polak : Vous avez l'impression que la clandestinité est organisée?

M. Foucault : Je dirai plutôt le travail inapparent. Ce ne sont pas des résistants clandestins qui se cachent comme les gens d'Action directe ou des Brigades rouges *, ce n'est pas du tout ça, ou comme certains Européens pendant la guerre; non, cela ne peut pas être cette forme de résistance, ce sera une certaine forme d'opposition qui apparaîtra dans les usines, dans les bureaux, dans les universités, partout. En tout cas, il y aura ce processus. Alors, par rapport à cela,

* Mouvements terroristes en France et en Italie.

je crois que, à l'étranger, il est tout de même important de pouvoir apporter, quand il le faudra, une aide sous la forme qui sera nécessaire et que l'on ne peut pas prévoir, car on ne sait pas quelle forme pourra prendre cette résistance, et je suppose que, pour beaucoup de Polonais là-bas, ils ne savent pas non plus encore comment ils pourront résister et ils sont bien décidés à résister, donc il faut être prêt à les aider comme ils voudront et sous la forme qu'il faudra. Je pense qu'une partie de cette aide est parfaitement passée par des organismes privés, il faut même que cela soit ainsi, car, à trop se confier aux organismes publics, cela peut minimiser nos efforts. En attendant, notre action se concentre sur une aide alimentaire, matérielle, une coopération culturelle et scientifique, qui dans la mesure du possible essaie d'avoir des contacts directs, de s'adresser directement aux gens *. C'est ce qui s'est fait avec certains hôpitaux de Pologne, où certains ont pu se rendre régulièrement là-bas, apporter des médicaments, sans passer par des organismes publics. Cela est très important.

Deuxième chose aussi très importante : comme on a pu le voir, l'un des principaux outils employés par le gouvernement militaire polonais a été la mise au silence. C'est tout à fait stupéfiant de voir comme on a peu de nouvelles qui passent hors des frontières de Pologne. De ce point de vue-là, ce gouvernement militaire fait une magnifique réussite. Or il est évident que la publicité et l'information ont été un grand instrument dans l'existence même de Solidarité, surtout la communication à l'intérieur et la publicité et la communication avec l'extérieur. Les voyages des représentants de Solidarité à l'étranger faisaient partie de cette campagne d'information et de publicité. Cela n'a pas suffi à les protéger, mais je crois que ce travail d'information et d'existence par la voix est important aussi dans l'avenir, c'est l'une des conditions d'existence. Et puis alors, ce qui est très important et nouveau aussi dans ce mode d'action, c'est que l'on a des moyens de pression sur le gouvernement, ou plutôt le gouvernement français et les autres gouvernements occidentaux ont des moyens de pression sur l'Union soviétique et sur le camp de l'Est par la voix des États-Unis, par la voie des négociations politiques ou économiques. Si ces gouvernements ont des moyens d'action, nous avons des moyens d'action sur notre gouvernement français et par là il y a moyen et possibilité de peser indirectement sur l'Union soviétique. Il y a eu en France toute une campagne, qui, vous vous en doutez, a été orga-

* M. Foucault était trésorier du mouvement de soutien à Solidarité, dit « Solidarité internationale », mis en place par la C.F.D.T.

nisée avec l'accord du Parti communiste, sur le thème « Soutenir la Pologne, c'est vouloir aller à la guerre ». Or, précisément, ce qui est urgent, c'est qu'il y a un certain nombre de choses qu'il est possible de faire sur la Pologne qui ne passent absolument pas par ce genre d'organisations qui veulent démobiliser l'opinion. Il fallait donc une organisation privée, indépendante, et c'est très important pour la Pologne et c'est aussi important pour la constitution en France d'une nouvelle forme d'action politique. L'opposition frontale, butée, silencieuse que les intellectuels avaient opposée au gouvernement précédent de la droite n'est évidemment plus de mise. Maintenant, il y a un autre type d'opposition au nouveau gouvernement qui essaie d'entretenir avec l'ensemble de la population des relations différentes et nouvelles. Le problème est de savoir comment on peut, non pas en obéissant aux conseils du gouvernement, entretenir avec lui un dialogue, amorcer un travail, faire sur lui une pression nécessaire pour essayer d'obtenir qu'il fasse un certain nombre de choses. Ce qui est important et rassurant, c'est que, depuis bien longtemps en France, pour la première fois, des questions internationales, comme l'affaire de la Pologne, la situation en Europe, Yalta, tout cela devient des objets de débats publics. L'un des grands traits de ces dernières trente-cinq années en France, c'est que, jamais, une question de politique étrangère n'a été un objet de débat intérieur en France. Sous la IV^e République, simplement parce que les débats étaient plutôt absorbés par le problème colonial (Indochine et Algérie). Ensuite, dans le gaullisme, c'était de Gaulle qui faisait la politique étrangère de la France, et d'ailleurs ce n'étaient pas les Français qui voulaient faire leur politique extérieure, car ils étaient satisfaits de la politique étrangère de De Gaulle, je ne dis pas qu'elle a été mauvaise, de sorte que jamais la politique étrangère n'a été présente dans l'opinion publique. Et voilà que maintenant avec la Pologne tout le monde s'en mêle.

C. Polak : Cela montre que cela nous concerne, que nous nous sentons tous concernés. Et c'est donc inquiétant, car cela prouve la gravité de la situation.

M. Foucault : Exactement, je crois que cela est important. Et il est tout à fait utile et nécessaire que les Français se mettent à parler de ces problèmes extérieurs.

C. Polak : Est-ce que le mouvement Solidarité internationale joue un rôle actif vraiment international, c'est-à-dire avec des actions concertées entre pays ? Qu'en est-il du Japon ?

M. Foucault : Les Japonais jouent un rôle important. Il y avait en France un certain nombre de responsables polonais de Solidarité au moment du coup d'État. Ils y sont restés avec l'organisation de la C.F.D.T. ; puisque Solidarité est un mouvement syndical, il a été tout à fait possible de constituer, autour d'un syndicat comme la C.F.D.T. en France, un comité de soutien à Solidarité, cela hors d'un parti politique. Autour de Solidarité internationale, il y a un certain nombre de gens, il y a un syndicat japonais, la Sohyo, qui a fait beaucoup de choses pour Solidarité, qui a proposé d'ailleurs des actions communes. En France, on a collecté des fonds, on a créé une commission des fonds de soutien à Solidarité, et, dans cette commission, fait partie le représentant de ce syndicat japonais, M. Tanaka. On a là quand même une chose intéressante, ce sont des syndicalistes, les uns sont français, les autres japonais, il y a aussi des intellectuels. C'est une forme de travail mixte comme jusqu'à présent on n'en a pas fait beaucoup.

T. de Beaucé : Est-ce que vous avez senti sur le thème de la Pologne une évolution dans les discussions au sein du Parti communiste français? Et de la C.G.T.?

M. Foucault : Pas à ma connaissance, puisque je ne participe pas à ce genre de discussion au sein de ce parti, mais le seul ami communiste que je connaisse bien s'est violemment opposé, il était assez indigné de l'attitude de son parti.

T. de Beaucé : Mais il n'a pas démissionné?

M. Foucault : Non, bien sûr.

C. Polak : Comment interprétez-vous le rôle de l'Église? Quelle est la signification? Quel espoir?

M. Foucault : Dans l'affaire polonaise, vous voulez dire, dans le développement de Solidarité ou son rôle autrement?

C. Polak : Les deux, avec son rôle de négociations temporaires.

M. Foucault : Il est difficile pour moi de répondre sur le premier point, car je ne suis pas compétent pour en parler. Que cela ait été capital, c'est absolument certain. Pendant l'année que j'ai passée en Pologne, j'ai gardé en effet le souvenir que les seuls foyers d'activités culturelles libres se trouvaient du côté de l'Église. Est-ce qu'il y avait à ce moment-là déjà un mouvement ouvrier qui se dessinait? Je ne sais pas, je n'en ai pas eu l'impression, mais, étant donné que j'étais là-bas comme professeur, il m'était un peu difficile de savoir

ce qu'il se passait dans d'autres milieux autres que le milieu culturel. En tout cas, dans la région de Cracovie ou de Gdansk, il est certain que l'Église a joué un rôle absolument considérable, qu'elle a pu jouer pour deux raisons, d'une part, à cause de sa position historique qui fait qu'elle a toujours fait cause commune avec la cause nationaliste et, d'autre part, parce que, en face des Allemands pendant la guerre, puis en face des Soviétiques et du Parti communiste, elle n'avait jamais plié. Elle était donc pour le Parti communiste polonais un interlocuteur dur et par conséquent valable. Elle a joué un grand rôle. En revanche, dans son rôle actuel, je ne sais pas s'il est capital, puisqu'elle ne négocie pas : il y a des interprètes méchants et sceptiques qui disent que l'Église se voyait concurrencer par Solidarité dans son rôle d'interlocuteur privilégié du Parti communiste et que, au lieu d'être ce qu'elle était encore il y a trois ans, le seul interlocuteur sérieux du Parti communiste polonais, la seule puissance face à ce parti, elle était maintenant en troisième position après le gouvernement et Solidarité. Maintenant, sa position d'arbitre entre le gouvernement et Solidarité va lui permettre de reprendre sa place. C'est une interprétation à laquelle je n'adhère pas beaucoup. Car cette interprétation est trop négative, alors que l'Église a vraiment soutenu Solidarité. Ce qui me frappe dans le rôle de l'Église, c'est ceci : je n'ai pas de renseignements précis, mais enfin, quand on songe que soixante ans de socialisme en Union soviétique, trente-cinq ans en Pologne amènent à cette situation paradoxale qu'il y a une révolte ouvrière pour obtenir et maintenir les droits d'un syndicat, que cette révolte aboutit, d'une part, à la constitution d'un gouvernement militaire et, d'autre part, à l'apparition de l'Église comme étant le seul médiateur possible entre un pouvoir communiste et sa classe ouvrière. Alors là, comme retournement de l'histoire, c'est incroyable. Qu'une si longue histoire socialiste amène à un pouvoir militaire qui sollicite de l'Église de bien vouloir calmer les ouvriers, c'est quand même une dérision tragique du socialisme à un sommet qui n'avait pas été atteint jusqu'à maintenant.

310 *Espace, savoir et pouvoir*

< Space, Knowledge and Power > (« Espace, savoir et pouvoir »; entretien avec P. Rabinow; trad. F. Durand-Bogaert), *Skyline*, mars 1982, pp. 16-20.

– Dans une interview que vous avez accordée à des géographes pour Hérodote *, vous avez dit que l'architecture devient politique à la fin du XVIII^e siècle. Politique, elle l'avait été, à n'en point douter, avant cela, par exemple sous l'Empire romain. Qu'est-ce qui fait la particularité du XVIII^e siècle ?

– Ma formulation était maladroite. Je n'ai pas voulu dire, bien entendu, que l'architecture n'était pas politique avant le XVIII^e siècle et qu'elle ne l'était devenue qu'à partir de cette époque. J'ai seulement voulu dire que l'on voit, au XVIII^e siècle, se développer une réflexion sur l'architecture en tant que fonction des objectifs et des techniques de gouvernement des sociétés. On voit apparaître une forme de littérature politique qui s'interroge sur ce que doit être l'ordre d'une société, ce que doit être une ville, étant donné les exigences du maintien de l'ordre; étant donné aussi qu'il faut éviter les épidémies, éviter les révoltes, promouvoir une vie familiale convenable et conforme à la morale. En fonction de ces objectifs, comment doit-on concevoir à la fois l'organisation d'une ville et la construction d'une infrastructure collective? Et comment doit-on construire les maisons? Je ne prétends pas que ce type de réflexion n'apparaît qu'au XVIII^e siècle; je dis seulement que c'est au XVIII^e siècle qu'il se fait jour une réflexion profonde et générale sur ces questions. Si l'on consulte un rapport de police de l'époque – les traités qui sont consacrés aux techniques de gouvernement –, on constate que l'architecture et l'urbanisme y occupent une place très importante. C'est cela que j'ai voulu dire.

– Parmi les Anciens, à Rome ou en Grèce, quelle était la référence ?

– En ce qui concerne Rome, on voit que le problème tourne autour de Vitruve **. À partir du XVI^e siècle, Vitruve fait l'objet d'une réinterprétation, mais on trouve au XVI^e siècle – et assurément aussi au Moyen Âge – bon nombre de considérations qui s'apparentent à celles de Vitruve; pour autant, du moins, qu'on les considère comme des « réflexions sur ». Les traités consacrés à la poli-

tique, à l'art de gouverner, à ce qu'est un bon gouvernement ne comportaient pas, en général, de chapitres ou d'analyses portant sur l'organisation des villes ou sur l'architecture. La *République* de Jean Bodin * ne contient pas de commentaires détaillés du rôle de l'architecture; en revanche, on trouve quantité de ces commentaires dans les traités de police du XVIII^e siècle *.

– Voulez-vous dire qu'il existait des techniques et des pratiques, mais pas de discours ?

– Je n'ai pas dit que les discours sur l'architecture n'existaient pas avant le XVIII^e siècle. Ni que les débats portant sur l'architecture avant le XVIII^e siècle étaient dénués de dimension ou de signification politique. Ce que je veux souligner, c'est qu'à partir du XVIII^e siècle tout traité qui envisage la politique comme l'art de gouverner les hommes comporte nécessairement un ou plusieurs chapitres sur l'urbanisme, les équipements collectifs, l'hygiène et l'architecture privée. Ces chapitres, on ne les trouve pas dans les ouvrages consacrés à l'art de gouverner que produit le XVI^e siècle. Ce changement n'est peut-être pas dans les réflexions des architectes sur l'architecture, mais il est très perceptible dans les réflexions des hommes politiques.

– Cela ne correspondait donc pas nécessairement à un changement dans la théorie de l'architecture elle-même ?

– Non. Ce n'était pas obligatoirement un changement dans l'esprit des architectes, ou dans leurs techniques – encore que cela reste à prouver –, mais un changement dans l'esprit des hommes politiques, dans le choix et la forme d'attention qu'ils portent à des objets qui commencent à les concerner. Au cours du XVII^e et du XVIII^e siècle, l'architecture devient l'un de ces objets.

– Pourriez-vous nous dire pourquoi ?

– Je pense que c'est lié à un certain nombre de phénomènes – par exemple, le problème de la ville et l'idée, clairement formulée au début du XVII^e siècle, que le gouvernement d'un grand État comme la France doit, en dernier lieu, penser son territoire sur le modèle de la ville. On cesse de percevoir la ville comme un lieu privilégié, comme une exception dans un territoire constitué de champs, de forêts et de routes. Les villes ne sont plus désormais des îles qui échappent au droit commun. Dorénavant, les villes, avec les problèmes qu'elles soulèvent et les configurations particulières

* Bodin (J.), *Les Six Livres de la République*, Paris, J. Du Puys, 1576 (rééd. dans < Le Corpus des Œuvres de philosophie en langue française >, Paris, Fayard, 1986).

* Voir *supra* n° 169.

** Vitruvius (M.), *De architectura libri decem*, Florence, 1522 (*Les Dix Livres d'architecture de Vitruve*, trad. C. Perrault, Paris, J. B. Coignard, 1673, rééd. et revu par A. Dalmas, Paris, Baland, 1979).

qu'elles prennent, servent de modèles à une rationalité gouvernementale qui va s'appliquer à l'ensemble du territoire.

Il y a toute une série d'utopies ou de projets de gouvernement du territoire qui prennent forme à partir de l'idée que l'État est semblable à une grande ville; la capitale en figure la grand-place, et les routes en sont les rues. Un État sera bien organisé à partir du moment où un système de police aussi strict et efficace que celui qui s'applique aux villes s'étendra à tout le territoire. À l'origine, la notion de police désignait uniquement un ensemble de réglementations destinées à assurer la tranquillité d'une ville, mais, à ce moment-là, la police devient le type même de rationalité pour le gouvernement de tout le territoire. Le modèle de la ville devient la matrice d'où sont produites les réglementations qui s'appliquent à l'ensemble de l'État.

La notion de police, même en France aujourd'hui, est souvent mal comprise. Lorsqu'on parle à un Français de la police, cela n'évoque pour lui que des gens en uniforme ou les services secrets. Au xvii^e et au xviii^e siècle, la « police » désignait un programme de rationalité gouvernementale. On peut le définir comme le projet de créer un système de réglementation de la conduite générale des individus où tout serait contrôlé, au point que les choses se maintiendraient d'elles-mêmes, sans qu'une intervention soit nécessaire. C'est la manière assez typiquement française de concevoir l'exercice de la « police ». Les Anglais, quant à eux, n'élaborèrent pas de système comparable, et cela pour un certain nombre de raisons : à cause, d'une part, de la tradition parlementaire et, d'autre part, à cause d'une tradition d'autonomie locale, communale – pour ne rien dire du système religieux.

On peut situer Napoléon presque exactement au point de rupture entre la vieille organisation de l'État de police du xviii^e siècle (comprise, naturellement, au sens que nous évoquons ici, et non au sens d'État policier tel que nous le connaissons aujourd'hui) et les formes de l'État moderne, dont il fut l'inventeur. Quoi qu'il en soit, il semble que, au cours du xviii^e et du xix^e siècle, l'idée se soit fait jour – assez rapidement en ce qui concerne le commerce et plus lentement dans tous les autres domaines – d'une police qui réussirait à pénétrer, à stimuler, à réglementer et à rendre quasi automatiques tous les mécanismes de la société.

C'est une idée que l'on a, depuis lors, abandonnée. On a renversé la question. La question a été tournée. On ne se demande plus quelle est la forme de rationalité gouvernementale qui parviendra à pénétrer le corps politique jusqu'en ses éléments les plus fonda-

mentaux. Mais plutôt : comment le gouvernement est-il possible? C'est-à-dire, quel principe de limitation doit-on appliquer aux actions gouvernementales pour que les choses prennent la tournure la plus favorable, pour qu'elles soient conformes à la rationalité du gouvernement et ne nécessitent pas d'intervention?

C'est ici qu'intervient la question du libéralisme. Il me semble qu'il est devenu évident, à ce moment-là, que trop gouverner, c'était ne pas gouverner du tout – c'était induire des résultats contraires aux résultats souhaités. Ce que l'on a découvert à l'époque – et ce fut l'une des grandes découvertes de la pensée politique de la fin du xviii^e siècle –, c'est l'idée de société. À savoir l'idée que le gouvernement doit non seulement administrer un territoire, un domaine et s'occuper de ses sujets, mais aussi traiter avec une réalité complexe et indépendante, qui possède ses propres lois et mécanismes de réaction, ses réglementations ainsi que ses possibilités de désordre. Cette réalité nouvelle est la société. Dès l'instant où l'on doit manipuler une société, on ne peut pas la considérer comme complètement pénétrable par la police. Il devient nécessaire de réfléchir sur elle, sur ses caractéristiques propres, ses constantes et ses variables.

– *Il s'opère donc un changement dans l'importance de l'espace. Au xviii^e siècle, il y a un territoire, et le problème qui se pose est celui de gouverner les habitants de ce territoire : on peut citer l'exemple de La Métropolitée (1682) d'Alexandre Le Maître* – traité utopique sur la manière de construire une capitale –, ou bien l'on peut comprendre la ville comme une métaphore, ou un symbole, du territoire et de la manière de l'administrer. Tout cela est de l'ordre de l'espace, tandis qu'après Napoléon la société n'est plus nécessairement aussi spatialisée...*

– C'est exact. D'un côté, elle n'est plus aussi spatialisée, et de l'autre, pourtant, on voit apparaître un certain nombre de problèmes qui sont proprement de l'ordre de l'espace. L'espace urbain possède ses propres dangers : la maladie – par exemple, l'épidémie de choléra qui sévit en Europe à partir de 1830 et jusqu'aux alentours de 1880; la révolution aussi, sous la forme des révoltes urbaines qui agitent toute l'Europe à la même époque. Ces problèmes d'espace, qui n'étaient peut-être pas nouveaux, prennent désormais une nouvelle importance.

Deuxième, les chemins de fer définissent un nouvel aspect des

* Le Maître (A.), *La Métropolitée, ou De l'établissement des villes capitales*, Amsterdam, 1682.

relations entre l'espace et le pouvoir. Ils sont censés établir un réseau de communication qui ne correspond plus nécessairement au réseau traditionnel des routes, mais ils doivent aussi tenir compte de la nature de la société et de son histoire. Qui plus est, il y a tous les phénomènes sociaux qu'engendrent les chemins de fer, qu'il s'agisse des résistances qu'ils produisent, de transformations dans la population ou de changements dans l'attitude des gens. L'Europe a été immédiatement sensible aux changements d'attitude que les chemins de fer entraînaient. Qu'allait-il arriver, par exemple, s'il devenait possible de se marier entre Bordeaux et Nantes? Quelque chose d'impensable auparavant. Qu'arriverait-il si les habitants de France et d'Allemagne pouvaient se rencontrer et apprendre à se connaître? La guerre serait-elle encore possible dès lors qu'il y avait des chemins de fer? En France, une théorie prit forme, selon laquelle les chemins de fer allaient favoriser la familiarité entre les peuples, et les nouvelles formes d'universalité humaine ainsi produites rendraient la guerre impossible. Mais ce que les gens n'avaient pas prévu – bien que le commandement militaire allemand, beaucoup plus futé que son homologue français, en ait eu pleinement conscience –, c'est que, au contraire, l'invention du chemin de fer rendait la guerre bien plus facile. La troisième innovation, qui vint plus tard, fut l'électricité.

Il y avait donc des problèmes dans les rapports entre l'exercice du pouvoir politique et l'espace du territoire, ou l'espace des villes – rapports entièrement nouveaux.

– *C'était donc moins qu'auparavant une question d'architecture. Ce que vous décrivez, ce sont, en quelque sorte, des techniques d'espace...*

– De fait, à partir du XIX^e siècle, les grands problèmes d'espace sont d'une nature différente. Ce qui ne veut pas dire que l'on oublie les problèmes d'ordre architectural. En ce qui concerne les premiers problèmes auxquels j'ai fait référence – la maladie et les problèmes politiques –, l'architecture a un rôle très important à jouer. Les réflexions sur l'urbanisme et sur la conception des logements ouvriers, toutes ces questions font partie de la réflexion sur l'architecture.

– *Mais l'architecture elle-même, l'École des beaux-arts, traite de problèmes d'espace tout à fait différents.*

– C'est vrai. Avec la naissance de ces nouvelles techniques et de ces nouveaux processus économiques, on voit apparaître une conception de l'espace qui ne se modèle plus sur l'urbanisation du terri-

toire telle que l'envisage l'État de police, mais qui va bien au-delà des limites de l'urbanisme et de l'architecture.

– *Et donc, l'École des ponts et chaussées...*

– Oui, l'École des ponts et chaussées et le rôle capital qu'elle a joué dans la rationalité politique de la France font partie de cela. Ceux qui pensaient l'espace n'étaient pas les architectes, mais les ingénieurs, les constructeurs de ponts, de routes, de viaducs, de chemins de fer, ainsi que les polytechniciens qui contrôlaient pratiquement les chemins de fer français.

– *Cette situation est-elle encore la même aujourd'hui, ou bien assiste-t-on à une transformation des rapports entre les techniciens de l'espace?*

– Nous pouvons bien sûr constater quelques changements, mais je pense qu'aujourd'hui encore les principaux techniciens de l'espace sont ceux qui sont chargés du développement du territoire, les gens des Ponts et chaussées...

– *Les architectes ne sont donc plus nécessairement les maîtres de l'espace qu'ils étaient autrefois, ou qu'ils croient être?*

– Non. Ils ne sont ni les techniciens ni les ingénieurs des trois grandes variables : territoire, communication et vitesse. Ce sont là des choses qui échappent à leur domaine.

– *Certains projets architecturaux, passés ou présents, vous paraissent-ils représenter des forces de libération, ou de résistance?*

– Je ne crois pas qu'il soit possible de dire qu'une chose est de l'ordre de la « libération » et une autre de l'ordre de la « oppression ». Il y a un certain nombre de choses que l'on peut dire avec certitude à propos d'un camp de concentration, au sens où cela n'est pas un instrument de libération, mais il faut tenir compte du fait – en général ignoré – que, si l'on excepte la torture et l'exécution, qui rendent toute résistance impossible, quelle que soit la terreur que puisse inspirer un système donné, il existe toujours des possibilités de résistance, de désobéissance et de constitution de groupes d'opposition.

Je ne crois pas, en revanche, à l'existence de quelque chose qui serait fonctionnellement – par sa vraie nature – radicalement libérateur. La liberté est une pratique. Il peut donc toujours exister, en fait, un certain nombre de projets qui visent à modifier certaines contraintes, à les rendre plus souples, ou même à les briser, mais aucun de ces projets ne peut, simplement par sa nature, garantir que les gens seront automatiquement libres, la liberté des hommes n'est

jamais assurée par les institutions et les lois qui ont pour fonction de la garantir. C'est la raison pour laquelle on peut, en fait, tourner la plupart de ces lois et de ces institutions. Non pas parce qu'elles sont ambiguës, mais parce que la « liberté » est ce qui doit s'exercer.

– *Y a-t-il des exemples urbains à cela ? Ou des exemples qui montrent le succès des architectes ?*

– Eh bien, jusqu'à un certain point, il y a Le Corbusier, que l'on décrit aujourd'hui – avec une certaine cruauté, que je trouve parfaitement inutile – comme une sorte de crypto-stalinien. Le Corbusier était, j'en suis sûr, plein de bonnes intentions, et ce qu'il fit était en fait destiné à produire des effets libérateurs. Il est possible que les moyens qu'il proposait aient été, au bout du compte, moins libérateurs qu'il ne le pensait, mais, une fois encore, je pense qu'il n'appartient jamais à la structure des choses de garantir l'exercice de la liberté. La garantie de la liberté est la liberté.

– *Vous ne considérez donc pas Le Corbusier comme un exemple de succès. Vous dites seulement que son intention était libératrice. Pouvez-vous nous donner un exemple de succès ?*

– Non. Cela ne peut pas réussir. Si l'on trouvait un lieu – et peut-être en existe-t-il – où la liberté s'exerce effectivement, on découvrirait que cela n'est pas grâce à la nature des objets, mais, une fois encore, grâce à la pratique de la liberté. Ce qui ne veut pas dire qu'après tout on peut aussi bien laisser les gens dans des taudis, en pensant qu'ils n'auront qu'à y exercer leurs droits.

– *Est-ce à dire que l'architecture ne peut pas, en elle-même, résoudre les problèmes sociaux ?*

– Je pense que l'architecture peut produire, et produit, des effets positifs lorsque les intentions libératrices de l'architecte coïncident avec la pratique réelle des gens dans l'exercice de leur liberté.

– *Mais la même architecture peut servir des buts différents ?*

– Absolument. Permettez-moi de prendre un autre exemple : le familistère de Jean-Baptiste Godin, à Guise (1859). L'architecture de Godin était explicitement dirigée vers la liberté. Nous avons là quelque chose qui manifestait la capacité de travailleurs ordinaires à participer à l'exercice de leur profession. C'était à la fois un signe et un instrument assez importants d'autonomie pour un groupe de travailleurs. Et, pourtant, personne ne pouvait entrer dans le familistère ni en sortir sans être vu de tous les autres – c'est là un aspect de l'architecture qui pouvait être absolument oppressant. Mais cela ne pouvait être oppressant que si les gens étaient prêts à utiliser leur

présence pour surveiller celle des autres. Imaginons que l'on y installe une communauté qui s'adonnerait à des pratiques sexuelles illimitées : il redeviendrait un lieu de liberté. Je pense qu'il est un peu arbitraire d'essayer de dissocier la pratique effective de la liberté, la pratique des rapports sociaux et les distributions spatiales. Dès l'instant que l'on sépare ces choses, elles deviennent incompréhensibles. Chacune ne peut se comprendre qu'à travers l'autre.

– *Il ne manque pas de gens, pourtant, qui ont voulu inventer des projets utopiques afin de libérer, ou d'opprimer, les hommes.*

– Les hommes ont rêvé de machines libératrices. Mais il n'y a pas, par définition, de machines de liberté. Ce qui ne veut pas dire que l'exercice de la liberté soit totalement insensible à la distribution de l'espace, mais cela ne peut fonctionner que là où il y a une certaine convergence ; lorsqu'il y a divergence ou distorsion, l'effet produit est immédiatement contraire à l'effet recherché. Avec ses propriétés panoptiques, Guise aurait bien pu être utilisé comme prison. Rien n'était plus simple. Il est évident qu'en fait le familistère a très bien pu servir d'instrument de discipline et de groupe de pression assez intolérable.

– *À nouveau, donc, l'intention de l'architecte n'est pas le facteur déterminant le plus fondamental.*

– Rien n'est fondamental. C'est ce qui est intéressant dans l'analyse de la société. C'est la raison pour laquelle rien ne m'irrite plus que ces questions – par définition métaphysiques – sur les fondements du pouvoir dans une société ou sur l'auto-institution de la société. Il n'y a pas de phénomènes fondamentaux. Il n'y a que des relations réciproques, et des décalages perpétuels entre elles.

– *Vous avez fait des médecins, des gardiens de prison, des prêtres, des juges et des psychiatres les figures clefs des configurations politiques qui impliquaient la domination. Ajouteriez-vous les architectes à la liste ?*

– Vous savez, je ne cherchais pas vraiment à décrire des figures de domination lorsque j'ai parlé des médecins et autres personnages du même type, mais plutôt à décrire des gens à travers qui le pouvoir passait ou qui sont importants dans le champ des rapports de pouvoir. Le patient d'un hôpital psychiatrique se trouve placé à l'intérieur d'un champ de rapports de pouvoir assez complexes, qu'Erving Goffman a très bien analysés *. Le prêtre d'une église

* Goffman (E.), *Asylums*, New York, Doubleday, 1961 (*Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et des autres exclus*, trad. C. et L. Laigné, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1968).

chrétienne ou catholique (dans les églises protestantes, les choses sont un peu différentes) est un maillon important dans un ensemble de rapports de pouvoir. L'architecte n'est pas un individu de cette sorte.

Après tout, l'architecte n'a pas de pouvoir sur moi. Si je veux démolir ou transformer la maison qu'il a construite pour moi, installer de nouvelles cloisons ou ajouter une cheminée, l'architecte n'a aucun contrôle. Il faut donc placer l'architecte dans une autre catégorie – ce qui ne veut pas dire qu'il n'a rien à voir avec l'organisation, l'effectuation du pouvoir, et toutes les techniques à travers lesquelles le pouvoir s'exerce dans une société. Je dirais qu'il faut tenir compte de lui – de sa mentalité, de son attitude – aussi bien que de ses projets, si l'on veut comprendre un certain nombre de techniques de pouvoir qui sont mises en œuvre en architecture, mais il n'est pas comparable à un médecin, à un prêtre, à un psychiatre ou à un gardien de prison.

– *On s'est beaucoup intéressé récemment, dans les milieux de l'architecture, au « postmodernisme ». De même, il en a beaucoup été question en philosophie – je pense, notamment, à Jean-François Lyotard et à Jürgen Habermas. À l'évidence, la référence historique et le langage jouent un rôle important dans l'épistémè moderne. Comment envisagez-vous le postmodernisme, tant du point de vue de l'architecture qu'en ce qui concerne les questions historiques et philosophiques qu'il soulève ?*

– Je pense qu'il y a une tendance assez générale et facile, contre laquelle il faudrait lutter, de faire de ce qui vient de se produire l'ennemi numéro un, comme si c'était toujours la principale forme d'oppression dont on a eu à se libérer. Cette attitude simpliste entraîne plusieurs conséquences dangereuses : d'abord, une inclination à rechercher des formes à bon marché, archaïques ou quelque peu imaginaires de bonheur, dont les gens, en fait, ne jouissaient absolument pas. Par exemple, dans le domaine qui m'intéresse, il est très amusant de voir comment la sexualité contemporaine est décrite comme quelque chose d'absolument épouvantable. Pensez qu'il n'est possible de faire l'amour aujourd'hui qu'une fois la télévision éteinte ! et dans des lits produits en série ! « Ce n'est pas comme l'époque merveilleuse où... » Que dire, alors, de cette époque fantastique où les gens travaillaient dix-huit heures par jour et où l'on était six à partager un lit, à condition, bien sûr, d'avoir la chance d'en avoir un ? Il y a, dans cette haine du présent ou du passé immédiat, une tendance dangereuse à invoquer un passé complètement mythique. Ensuite, il y a le problème soulevé par Habermas :

si l'on abandonne l'œuvre de Kant ou de Weber, par exemple, on court le risque de tomber dans l'irrationalité.

Je suis tout à fait d'accord avec cela, mais, en même temps, le problème auquel nous nous trouvons confrontés aujourd'hui est assez différent. Je pense que, depuis le XVIII^e siècle, le grand problème de la philosophie et de la pensée critique a toujours été – il l'est encore et j'espère qu'il le restera – de répondre à cette question : quelle est cette raison que nous utilisons ? Quels sont ses effets historiques ? Quelles sont ses limites et quels sont ses dangers ? Comment pouvons-nous exister en tant qu'êtres rationnels, heureusement voués à pratiquer une rationalité qui est malheureusement traversée par des dangers intrinsèques ? Nous devons rester aussi proches que possible de cette question, tout en gardant présent à l'esprit qu'elle est à la fois centrale et extrêmement difficile à résoudre. Par ailleurs, s'il est extrêmement dangereux de dire que la raison est l'ennemi que nous devons éliminer, il est tout aussi dangereux d'affirmer que toute mise en question critique de cette rationalité risque de nous faire verser dans l'irrationalité. Il ne faut pas oublier – et je ne dis pas cela afin de critiquer la rationalité, mais afin de montrer à quel point les choses sont ambiguës – que le racisme fut formulé sur la base de la rationalité flamboyante du darwinisme social, qui devint ainsi l'un des ingrédients les plus durables et les plus persistants du nazisme. C'était une irrationalité, bien sûr, mais une irrationalité qui, en même temps, constituait une certaine forme de rationalité...

Telle est la situation dans laquelle nous nous trouvons et que nous devons combattre. Si les intellectuels en général ont une fonction, si la pensée critique elle-même a une fonction et, plus précisément encore, si la philosophie a une fonction à l'intérieur de la pensée critique, c'est précisément d'accepter cette sorte de spirale, cette sorte de porte tournante de la rationalité qui nous renvoie à sa nécessité, à ce qu'elle a d'indispensable, et en même temps aux dangers qu'elle contient.

– *Tout cela étant dit, il serait juste de préciser que vous craignez moins l'historicisme et le jeu des références historiques que ne les craint quelqu'un comme Habermas ; et aussi que, dans le domaine de l'architecture, les défenseurs du modernisme ont posé ce problème quasi en termes de crise de la civilisation, affirmant que si nous abandonnions l'architecture moderne pour faire un retour frivole à la décoration et aux motifs, nous abandonnerions, en quelque sorte, la civilisation. Certains tenants du postmodernisme, quant à eux, ont prétendu que les références historiques étaient, en elles-mêmes, dotées*

de signification et allaient nous protéger des dangers d'un monde sur-rationalisé.

– Cela ne va peut-être pas répondre à votre question, mais je dirai ceci : il faut avoir une méfiance absolue et totale à l'égard de tout ce qui se présente comme un retour. L'une des raisons de cette méfiance est logique : il n'y a jamais, en fait, de retour. L'histoire et l'intérêt méticuleux que l'on voue à l'histoire sont sans doute l'une des meilleures défenses contre ce thème du retour. Pour ma part, j'ai traité l'histoire de la folie ou l'étude de la prison comme je l'ai fait parce que je savais très bien – et c'est, en fait, ce qui a exaspéré bon nombre de gens – que je menais une analyse historique qui rendait possible une critique du présent, mais qui ne permettait pas de dire : « Faisons retour à cette merveilleuse époque du XVIII^e siècle, où les fous... », ou bien : « Revenons au temps où la prison n'était pas l'un des principaux instruments... » Non. Je pense que l'histoire nous préserve de cette espèce d'idéologie du retour.

– Ainsi donc, la simple opposition entre raison et histoire est assez ridicule... Prendre parti pour l'une ou pour l'autre...

– Oui. En fait, le problème de Habermas est après tout de trouver un mode transcendantal de pensée qui s'oppose à toute forme d'historicisme. Je suis, en réalité, beaucoup plus historiciste et nietzschéen. Je ne pense pas qu'il existe un usage adéquat de l'histoire, ou un usage adéquat de l'analyse intrahistorique – laquelle est, d'ailleurs, assez clairvoyante –, qui puisse précisément fonctionner contre cette idéologie du retour. Une bonne étude de l'architecture paysanne en Europe, par exemple, montrerait à quel point il est absurde de vouloir revenir aux petites maisons individuelles avec leurs toits de chaume. L'histoire nous protège de l'historicisme – d'un historicisme qui invoque le passé pour résoudre les problèmes du présent.

– Elle nous rappelle aussi qu'il y a toujours une histoire ; que les modernistes qui voulaient supprimer toute référence au passé faisaient une erreur.

– Bien sûr.

– Vos deux prochains livres traitent de la sexualité chez les Grecs et les premiers chrétiens. Les problèmes que vous abordez ont-ils une dimension architecturale particulière ?

– Absolument pas. Mais ce qui est intéressant, c'est que, dans la Rome impériale, il existait, en fait, des bordels, des quartiers de plaisir, des zones criminelles, etc., ainsi qu'une sorte de lieu de plaisir quasi public : les bains, les thermes. Les thermes étaient un lieu

de plaisir et de rencontre très important, qui a progressivement disparu en Europe. Au Moyen Âge, les thermes étaient encore un lieu de rencontre entre les hommes et les femmes, ainsi qu'un lieu de rencontre des hommes entre eux et des femmes entre elles – bien que, de cela, on parle rarement. Ce dont on a parlé et que l'on a condamné, mais aussi expérimenté, c'étaient les rencontres entre hommes et femmes, qui ont disparu au cours du XVI^e et du XVII^e siècle.

– Mais elles existent encore dans le monde arabe.

– Oui, mais, en France, c'est une pratique qui a, en grande partie, cessé. Elle existait encore au XIX^e siècle, comme en témoigne *Les Enfants du paradis* *, dont les références historiques sont exactes. L'un des personnages, Lacenaire, est – personne ne le dit jamais – un débauché et un proxénète qui utilise de jeunes garçons pour attirer des hommes plus âgés et ensuite les faire chanter ; il y a une scène qui fait référence à cela. Il fallait bien toute la naïveté et l'antihomosexualité des surréalistes pour que ce fait soit passé sous silence. Les bains ont donc continué à exister comme lieu de rencontres sexuelles. Ils étaient une sorte de cathédrale de plaisir au cœur de la ville, où l'on pouvait se rendre aussi souvent qu'on le voulait, où l'on flânait, où l'on faisait son choix, on se rencontrait, on prenait son plaisir, on mangeait, on buvait, on discutait...

– Le sexe n'était donc pas séparé des autres plaisirs. Il était inscrit au cœur des villes. Il était public ; il servait une fin...

– Exactement. La sexualité était, à l'évidence, un plaisir social pour les Grecs et pour les Romains. Ce qui est intéressant à propos de l'homosexualité masculine aujourd'hui – et il semblerait que ce soit aussi le cas de l'homosexualité féminine, depuis un certain temps –, c'est que les rapports sexuels se traduisent immédiatement en rapports sociaux, et que les rapports sociaux sont compris comme des rapports sexuels. Pour les Grecs et les Romains, d'une manière différente, les rapports sexuels s'inscrivaient à l'intérieur des rapports sociaux, au sens le plus large. Les thermes étaient un lieu de socialité qui incluait des rapports sexuels.

On peut comparer directement les thermes et le bordel. Le bordel est en fait un lieu, et une architecture, de plaisir. Il s'y développe une forme très intéressante de socialité, qu'Alain Corbin a étudiée dans *Les Filles de noce* **. Les hommes de la ville se rencontraient au bordel ; ils étaient liés les uns aux autres par le fait que

* Film de M. Carné, 1945.

** Corbin (A.), *Les Filles de noce*, Paris, Aubier, 1978.

les mêmes femmes étaient passées entre leurs mains, et que les mêmes maladies et les mêmes infections leur avaient été communiquées. Il y avait une socialité du bordel, mais la socialité des bains, telle qu'elle existait chez les Anciens – et dont une nouvelle version pourrait peut-être exister aujourd'hui –, était entièrement différente de la socialité du bordel.

– *Nous savons aujourd'hui beaucoup de choses sur l'architecture disciplinaire. Que pouvons-nous dire de l'architecture conçue pour l'aveu – une architecture qui serait associée à une technologie de l'aveu ?*

– Vous voulez dire l'architecture religieuse ? Je crois qu'elle a été étudiée. Il y a tout le problème du caractère xénophobe du monastère. C'est un lieu où l'on trouve des règlements très précis concernant la vie en commun ; concernant le sommeil, la nourriture, la prière, la place de chaque individu dans l'institution, les cellules. Tout cela a été programmé très tôt.

– *Dans une technologie de pouvoir, d'aveu, par opposition à une technologie disciplinaire, l'espace semble aussi jouer un rôle capital.*

– Oui. L'espace est fondamental dans toute forme de vie communautaire ; l'espace est fondamental dans tout exercice du pouvoir. Soit dit par parenthèse, je me souviens avoir été invité par un groupe d'architectes, en 1966, à faire une étude de l'espace* ; il s'agissait de ce que j'ai appelé, à l'époque, les « hétérotopies », ces espaces singuliers que l'on trouve dans certains espaces sociaux dont les fonctions sont différentes de celles des autres, voire carrément opposées. Les architectes travaillaient sur ce projet et, à la fin de l'étude, quelqu'un prit la parole – un psychologue sartrien – qui me bombardait que l'espace était réactionnaire et capitaliste, mais que l'histoire et le devenir étaient révolutionnaires. À l'époque, ce discours absurde n'était pas du tout inhabituel. Aujourd'hui, n'importe qui se tordrait de rire en entendant cela, mais à l'époque, non.

– *Les architectes, en particulier, s'ils choisissent d'analyser un bâtiment institutionnel – un hôpital ou une école, par exemple – du point de vue de sa fonction disciplinaire, ont tendance à s'intéresser avant tout à ses murs. Après tout, ce sont les murs qu'ils conçoivent. En ce qui vous concerne, c'est l'espace, plutôt que l'architecture, qui vous intéresse, dans la mesure où les murs eux-mêmes ne sont qu'un aspect*

* Il s'agit de la conférence faite au Cercle d'études architecturales, le 14 mars 1967, et publiée dans la revue *Architecture, Mouvement, Continuité* (voir *infra* n° 359).

de l'institution. Comment définiriez-vous la différence entre ces deux approches, entre le bâtiment lui-même et l'espace ?

– Je pense qu'il y a une différence dans la méthode et dans l'approche. C'est vrai que, pour moi, l'architecture, dans les analyses très vagues que j'ai pu en faire, constitue uniquement un élément de soutien, qui assure une certaine distribution des gens dans l'espace, une canalisation de leur circulation, ainsi que la codification des rapports qu'ils entretiennent entre eux. L'architecture ne constitue donc pas seulement un élément de l'espace : elle est précisément pensée comme inscrite dans un champ de rapports sociaux, au sein duquel elle introduit un certain nombre d'effets spécifiques.

Je sais, par exemple, qu'il y a un historien qui fait une étude intéressante de l'archéologie médiévale, qui aborde la question de l'architecture, de la construction des maisons au Moyen Âge, à partir du problème de la cheminée. Je crois qu'il est en passe de montrer qu'à partir d'un certain moment il est devenu possible de construire une cheminée à l'intérieur d'une maison – une cheminée avec un foyer, et non une simple pièce à ciel ouvert ou une cheminée extérieure ; et que, à ce moment-là, toutes sortes de choses ont changé et que certains rapports entre les individus sont devenus possibles. Tout cela me paraît très intéressant, mais la conclusion qu'il en a tirée, et qu'il a présentée dans un article, est que l'histoire des idées et de la pensée est inutile.

Ce qui est intéressant, en fait, c'est que les deux choses sont rigoureusement inséparables. Pourquoi les gens se sont-ils ingénies à trouver le moyen de construire une cheminée à l'intérieur d'une maison ? Ou pourquoi ont-ils mis leurs techniques au service de cette fin ? L'histoire des techniques montre qu'il faut des années, et parfois même des siècles, pour les rendre effectives. Il est certain, et d'une importance capitale, que cette technique a influencé la formation de nouveaux rapports humains, mais il est impossible de penser qu'elle se serait développée et conformée à cette visée s'il n'y avait pas eu, dans le jeu et la stratégie des rapports humains, quelque chose qui allait dans ce sens. C'est cela qui est important, et non la primauté de ceci sur cela, qui ne veut jamais rien dire.

– *Dans Les Mots et les Choses, vous avez utilisé certaines métaphores spatiales très frappantes pour décrire les structures de la pensée. Pourquoi pensez-vous que les images spatiales sont aptes à évoquer ces références ? Quel rapport y a-t-il entre ces métaphores spatiales qui décrivent les disciplines et certaines descriptions plus concrètes d'espaces institutionnels ?*

– Il est très possible que, m'intéressant au problème de l'espace, j'aie utilisé un certain nombre de métaphores spatiales dans *Les Mots et les Choses*, mais, en général, mon but n'était pas de les défendre, mais de les étudier en tant qu'objets. Ce qui est frappant dans les mutations et les transformations épistémologiques qui se sont opérées au XVII^e siècle, c'est de voir comment la spatialisation du savoir a constitué l'un des facteurs de l'élaboration de ce savoir en science. Si l'histoire naturelle et les classifications de Linné ont été possibles, c'est pour un certain nombre de raisons : d'un côté, il y a eu littéralement une spatialisation de l'objet même des analyses, dont la règle a été d'étudier et de classer les plantes uniquement sur la base de ce qui était visible. On n'avait même pas recours au microscope. Tous les éléments traditionnels du savoir, comme, par exemple, les fonctions médicales des plantes, furent abandonnés. L'objet fut spatialisé. Par la suite, l'objet fut spatialisé dans la mesure où les principes de classification devaient être trouvés dans la structure même des plantes : le nombre de leurs éléments, leur disposition, leur taille, et certains autres éléments comme la hauteur de la plante. Puis il y a eu la spatialisation au moyen des illustrations contenues dans les livres, qui ne fut possible que grâce à certaines techniques d'impression. Plus tard encore, la spatialisation de la reproduction des plantes elles-mêmes, que l'on s'est mis à représenter dans les livres. Ce sont là des techniques d'espace, et non des métaphores.

– *Le plan de construction d'un bâtiment – le dessin précis à partir duquel seront réalisés murs et fenêtres – constitue-t-il une forme de discours identique, par exemple, à une pyramide hiérarchisée qui décrit, de manière assez précise, des rapports entre les individus, non seulement dans l'espace, mais aussi dans la vie sociale ?*

– Je pense qu'il existe quelques exemples simples, et assez exceptionnels, dans lesquels les techniques architecturales reproduisent, avec plus ou moins d'insistance, les hiérarchies sociales. Il y a le modèle du camp militaire, où la hiérarchie militaire se lit dans le terrain lui-même par la place qu'occupent les tentes et les bâtiments réservés à chacun des rangs. Le camp militaire reproduit précisément, à travers l'architecture, une pyramide de pouvoir ; mais c'est un exemple exceptionnel, comme tout ce qui est militaire, privilégié dans la société et d'une extrême simplicité.

– *Mais le plan lui-même ne décrit pas toujours des rapports de pouvoir.*

– Non. Heureusement pour l'imagination humaine, les choses sont un peu plus compliquées que cela.

– *L'architecture, bien entendu, n'est pas une constante : elle possède une longue tradition à travers laquelle on peut lire la diversité de ses préoccupations, la transformation de ses systèmes et de ses règles. Le savoir de l'architecture est en partie l'histoire de la profession, en partie l'évolution d'une science de la construction, et en partie une réécriture des théories esthétiques. Qu'est-ce qui, à votre avis, est propre à cette forme de savoir ? S'apparente-t-elle plus à une science naturelle ou à ce que vous avez appelé une « science douteuse » ?*

– Je ne peux pas exactement dire que cette distinction entre sciences certaines et sciences douteuses n'est d'aucun intérêt – ce serait éluder la question –, mais je dois dire que ce qui m'intéresse plus est d'étudier ce que les Grecs appelaient la *technê*, c'est-à-dire une rationalité pratique gouvernée par un but conscient. Je ne suis même pas sûr qu'il vaille la peine de s'interroger sans cesse pour savoir si le gouvernement peut être l'objet d'une science exacte. En revanche, si l'on considère que l'architecture, tout comme la pratique du gouvernement et la pratique d'autres formes d'organisation sociale, est une *technê*, qui est susceptible d'utiliser certains éléments provenant de sciences comme la physique, par exemple, ou la statistique, c'est ce qui est intéressant. Mais si l'on voulait faire une histoire de l'architecture, je pense qu'il serait préférable de l'envisager dans le contexte de l'histoire générale de la *technê*, plutôt que dans celui de l'histoire des sciences exactes ou inexactes. L'inconvénient du mot *technê*, je m'en rends compte, est son rapport avec le mot « technologie », qui a un sens bien spécifique. On donne un sens très étroit au mot « technologie » : on pense aux technologies dures, à la technologie du bois, du feu, de l'électricité. Mais le gouvernement est aussi fonction de technologies : le gouvernement des individus, le gouvernement des âmes, le gouvernement de soi par soi, le gouvernement des familles, le gouvernement des enfants. Je crois que si l'on replaçait l'histoire de l'architecture dans le contexte de l'histoire générale de la *technê*, au sens large du mot, on aurait un concept directeur plus intéressant que l'opposition entre sciences exactes et sciences inexactes.

311 *Entretien avec M. Foucault*

< Entretien avec M. Foucault > (entretien avec J.P. Joecker, M. Overd et A. Sanzio), *Masques*, n° 13, printemps 1982, pp. 15-24.

– Le livre de K. J. Dover, *Homosexualité grecque**, présente un éclairage nouveau de l'homosexualité dans la Grèce ancienne.

– Ce qui me paraît le plus important dans ce livre, c'est que Dover montre que notre découpage des conduites sexuelles entre homo- et hétéro-sexualité n'est absolument pas pertinent pour les Grecs et les Romains. Cela signifie deux choses : d'une part, qu'ils n'en avaient pas la notion, pas le *concept*, et, d'autre part, qu'ils n'en avaient pas l'expérience. Une personne qui couchait avec une autre du même sexe ne s'éprouvait pas comme homosexuel. Cela me paraît fondamental.

Lorsqu'un homme faisait l'amour avec un garçon, le clivage moral passait par les questions : cet homme est-il actif ou passif et fait-il l'amour avec un garçon imberbe – l'apparition de la barbe définissant un âge limite – ou non? La combinaison de ces deux sortes de clivage instaure un profil très complexe de moralité et d'immoralité. Cela n'a donc aucun sens de dire que l'homosexualité était tolérée chez les Grecs. Dover met bien en valeur la complexité de ce rapport entre hommes et garçons, qui était très codé. Il s'agissait de comportements de fuite et de protection chez les garçons, de poursuite et de cour pour les hommes. Il existait donc toute une civilisation de la pédérasie, de l'amour homme-garçon, entraînant, comme toujours lorsqu'il y a codage de ce type, la valorisation ou la dévalorisation de certaines conduites. Voilà, si vous voulez, ce que je retiendrai du livre de Dover; cela permet, me semble-t-il, de déblayer pas mal de choses dans l'analyse historique que l'on peut faire au sujet des fameux interdits sexuels, de la notion même d'interdit. Je crois qu'il s'agit de prendre les choses autrement, c'est-à-dire de faire l'histoire d'une famille d'expériences, de différents modes de vie, de faire l'histoire des divers types de relations entre gens du même sexe, selon les âges, etc. Autrement dit, ce n'est pas la condamnation de Sodome qui doit servir de modèle historique.

Je voudrais ajouter quelque chose qui ne se trouve pas chez Dover et dont l'idée m'est venue l'année passée. Il y a tout un dis-

* Dover (K. J.), *Greek Homosexuality*, Londres, Duckworth, 1978 (*Homosexualité grecque*, trad. S. Saïd, Grenoble, La Pensée sauvage, 1982).

cours théorique sur l'amour des garçons en Grèce, depuis Platon jusqu'à Plutarque, Lucien, etc. Et, ce qui m'a beaucoup frappé dans cette série de textes théoriques, c'est ceci : il est très difficile pour un Grec ou un Romain d'accepter l'idée qu'un garçon, qui sera amené – de par sa condition d'homme libre né dans une grande famille – à exercer des responsabilités familiales et sociales et un pouvoir sur les autres – sénateur à Rome, homme politique orateur en Grèce –, d'accepter donc l'idée que ce garçon a été *passif* dans son rapport avec un homme. C'est une sorte d'impensable dans le jeu des valeurs morales, qu'on ne peut pas assimiler là non plus à un interdit. Qu'un homme poursuive un garçon, il n'y a rien à redire à cela, et que ce garçon soit un esclave, à Rome surtout, ce ne peut être que naturel. Comme le disait un dicton : < Se faire baiser pour un esclave, c'est une nécessité, pour un homme libre, c'est une honte, et, pour un affranchi, c'est un service rendu... > En revanche, donc, il est immoral pour un jeune homme libre de se faire baiser; c'est dans ce contexte qu'on peut comprendre la loi interdisant aux anciens prostitués d'exercer des fonctions politiques. On appelait prostitué non pas celui qui faisait le trottoir, mais celui qui avait été entretenu successivement et aux yeux de tous par des personnes différentes; qu'il ait été passif, objet de plaisir rend inadmissible qu'il exerce une quelconque autorité. Voilà contre quoi les textes théoriques butent toujours. Il s'agit pour eux d'édifier un discours qui consiste à prouver que le seul amour véritable doit exclure les rapports sexuels avec un garçon et s'attacher aux rapports affectifs pédagogiques de quasi-paternité. Cela est une manière de rendre acceptable, de fait, une pratique amoureuse entre homme libre et garçon libre, tout en déniaut et en transposant ce qui se passe en réalité. On ne doit donc pas interpréter l'existence de ces discours comme le signe d'une tolérance envers l'homosexualité, dans la pratique comme dans la pensée, mais plutôt comme le signe d'un *embarras*; si l'on en parle, c'est que cela fait problème, car il faut bien retenir le principe suivant : ce n'est pas parce que l'on parle de quelque chose dans une société que cela est admis pour autant. Si l'on rend compte d'un discours, il ne faut pas interroger la réalité dont ce discours serait le reflet, mais la réalité du problème qui fait qu'on se trouve obligé d'en parler. Ce qui fait qu'on est obligé de parler de ces rapports hommes-garçons – alors qu'on parlait beaucoup moins des rapports de mariage avec les femmes –, c'est bien parce que ces rapports étaient plus difficiles à accepter moralement.

– C'était difficile à accepter moralement et, pourtant, toute la

société grecque est fondée pratiquement sur ces rapports pédérastiques, disons pédagogiques au sens large. N'y a-t-il pas là une ambiguïté?

– Effectivement, j'ai un peu simplifié. Ce dont il faut tenir compte dans l'analyse de ces phénomènes, c'est de l'existence d'une société monosexuelle, puisqu'il y a séparation très nette entre les hommes et les femmes. Il y avait certainement des rapports entre femmes très denses, mais que l'on connaît mal, parce qu'il n'existe pratiquement aucun texte théorique, réflexif écrit par des femmes sur l'amour et la sexualité antiques; je mets à part les textes de quelques pythagoriciennes, néopythagoriciennes entre le I^{er} et le VIII^e siècle avant Jésus-Christ, et la poésie. En revanche, on dispose de toutes sortes de témoignages qui renvoient à une société monosexuelle masculine.

– Comment pourriez-vous expliquer que ces rapports monosexuels aient finalement disparu avec Rome, bien avant le christianisme?

– En fait, il me semble qu'on ne peut constater la disparition à une échelle massive des sociétés monosexuelles qu'au XVIII^e siècle européen. À Rome, on avait une société où la femme de grande famille avait un rôle important sur le plan familial, social et politique. Mais ce n'est pas tellement la majoration du rôle de la femme qui a provoqué la dislocation des sociétés monosexuelles; ce serait plutôt la mise en place de nouvelles structures politiques qui ont empêché l'amitié de continuer à avoir les fonctions sociales et politiques qui étaient les leurs jusque-là; si vous voulez, le développement d'institutions de la vie politique a fait que les relations d'amitié, possibles dans une société aristocratique, ne le sont plus. Mais cela n'est qu'une hypothèse...

– Ce que vous dites m'amène à poser un problème par rapport à l'origine de l'homosexualité, où je dois séparer celle des hommes de celle des femmes. C'est-à-dire que l'homosexualité masculine, en Grèce, ne peut exister que dans une société très hiérarchisée, dont les femmes occupent le niveau le plus bas. Il me semble que, reprenant l'idéal grec à son compte, la société gay masculine du XX^e siècle légitime ainsi une misogynie qui, de nouveau, rejette les femmes.

– Je pense, en effet, que ce mythe grec joue un peu, mais il ne joue que le rôle qu'on lui demande de jouer: ce n'est pas parce qu'on se réfère à lui qu'on a tel comportement, mais c'est parce qu'on a tel comportement qu'on va se référer à lui en le remodelant. Cela me frappe effectivement beaucoup qu'en Amérique la société des homosexuels soit une société monosexuelle avec des modes de vie, une organisation au niveau des professions, un certain nombre

de plaisirs qui ne soient pas d'ordre sexuel. Que vous ayez ainsi des homosexuels qui vivent en groupe, en communauté, dans une relation perpétuelle d'échanges trahit tout à fait le retour de la monosexualité. Les femmes ont tout de même aussi vécu en groupes monosexuels, mais évidemment dans beaucoup de cas sur un mode forcé; c'était une réponse, souvent novatrice et créatrice, à un statut qui lui était imposé. Je pense ici au livre d'une Américaine, *Dépassons l'amour des hommes**, très intéressant, Lilian Faderman, étudie les amitiés féminines du XVIII^e siècle jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle avec les bases suivantes: « Je ne me poserai jamais la question de savoir si ces femmes entre elles avaient ou non des relations sexuelles. Je vais prendre simplement, d'une part, le réseau de ces amitiés ou l'histoire même d'une amitié, voir comment elle se déroule, comment le couple la vit, quels types de conduite elle entraîne, comment les femmes étaient liées les unes aux autres; et, d'autre part, quelle est l'expérience vécue, le type d'affect, d'attachement liés à cela. »

Alors apparaît toute une culture de la monosexualité féminine, de la vie entre femmes qui est passionnant.

– Pourtant, ce que vous disiez à ce sujet dans Gai Pied et ce dont vous parlez maintenant me paraît problématique en ceci: étudier les groupements monosexuels féminins sans poser la question de la sexualité me semble continuer l'attitude qui est de confiner les femmes dans le domaine du sentiment avec les stéréotypes éternels: leur liberté de contacts, leur affectivité libre, leurs amitiés, etc.

– Je vais vous apparaître peut-être laxiste, mais je pense que les phénomènes qu'on voudrait étudier sont tellement complexes et précodés par les grilles d'analyses toutes faites qu'il faut bien accepter des méthodes, certes partielles, mais génératrices de nouvelles réflexions, et qui permettent de faire apparaître des phénomènes nouveaux. De telles méthodes permettent de dépasser les termes complètement usés qui avaient cours dans les années soixante-dix: interdits, lois, répressions. Ces termes furent très utiles dans leurs effets politiques et de connaissance, mais on peut essayer de renouveler les instruments d'analyse. De ce point de vue, la liberté de démarche me paraît beaucoup plus grande en Amérique qu'en France. Ce qui ne signifie pas qu'il faille sacraliser.

* Faderman (L.), *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, New York, William Morrow, 1981.

– On pourrait peut-être parler du livre de John Boswell *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* *.

– C'est un livre intéressant, parce qu'il reprend des choses connues et qu'il en fait apparaître de nouvelles. Choses connues et qu'il développe : ce qu'on appelle la morale sexuelle chrétienne, voire judéo-chrétienne, est un mythe. Il suffit de consulter les documents ; cette fameuse moralité qui localise les rapports sexuels dans le mariage, qui condamne l'adultère et toute conduite non procréatrice et non matrimoniale a été édiflée bien avant le christianisme. Vous trouvez toutes ces formulations dans les textes stoïciens, pythagoriciens, et ces formulations sont déjà tellement « chrétiennes » que les chrétiens les reprennent telles quelles. Ce qui est assez surprenant, c'est que cette morale philosophique venait en quelque sorte après coup, après un mouvement réel dans la société de matrimonialisation, de valorisation du mariage et des relations affectives entre époux... On a trouvé des contrats de mariage, en Égypte, qui datent de la période hellénistique, dans lesquels les femmes demandaient la fidélité sexuelle du mari, ce à quoi le mari s'engageait. Ces contrats n'émanaient pas des grandes familles, mais des milieux urbains, un peu populaires.

Comme les documents sont rares, on peut émettre l'hypothèse que les textes stoïciens sur cette nouvelle moralité matrimoniale distillaient dans les milieux cultivés ce qui avait déjà cours dans les milieux populaires. Cela fait donc basculer entièrement tout le paysage qui nous est familier d'un monde gréco-romain de licence sexuelle merveilleuse que le christianisme détruirait d'un seul coup.

Voilà ce dont Boswell est parti ; il a été très frappé de voir à quel point le christianisme reste en conformité avec ce qui existait avant lui, en particulier sur le problème de l'homosexualité. Jusqu'au IV^e siècle, le christianisme reprend le même type de moralité, en resserrant tout simplement les boulons. Là où de nouveaux problèmes vont à mon sens se poser, c'est avec le développement du monachisme, à partir du IV^e siècle justement. Alors émerge l'exigence de la virginité. On avait d'abord, dans les textes ascétiques chrétiens, l'insistance sur le problème du jeûne, ne pas trop manger, ne pas trop penser à manger ; petit à petit se développe la hantise d'images de concupiscence, d'images libidineuses. On a alors un certain type

* Boswell (J.), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980 (*Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, trad. A. Tachet, Paris, Gallimard, 1985).

d'expérience, de rapport aux désirs et au sexe qui est assez nouveau. Quant à l'homosexualité, même si vous trouvez, par exemple chez Basile de Césarée, une condamnation de l'amitié entre garçons en tant que telle, cela ne mord pas sur l'ensemble de la société. Il me paraît certain que la grande condamnation de l'homosexualité proprement dite date du Moyen Âge, entre le VIII^e et le XII^e siècle, Boswell dit clairement le XII^e siècle, mais cela se dessine déjà dans un certain nombre de textes de pénitentiels du VIII^e et du IX^e siècle. Il faut en tout cas complètement disloquer l'image d'une morale judéo-chrétienne et bien se rendre compte que ces éléments se sont mis en place à différentes époques autour de certaines pratiques et de certaines institutions passant de certains milieux à d'autres.

– Pour en revenir à Boswell, ce qui me paraît surprenant, c'est qu'il ait parlé d'une subculture gay au XII^e siècle, dont l'un des tenants serait le moine A. de Rievaulx.

– En effet, déjà, dans l'Antiquité, il y a une culture pédérastique que l'on voit diminuer avec le rétrécissement du rapport homme-garçon, à partir de l'Empire romain. Un dialogue de Plutarque rend compte de cette transformation, toutes les valeurs modernes sont placées du côté de la femme plus âgée que le garçon, c'est leur rapport qui est valorisé ; lorsque deux amateurs de garçons se présentent, ils sont un peu ridiculisés, ce sont manifestement les laissés-pour-compte de cette histoire, ils disparaissent d'ailleurs de la fin du dialogue. C'est ainsi que la culture pédérastique s'est rétrécie. Mais, par ailleurs, il ne faut pas oublier que le monachisme chrétien s'est présenté comme la continuation de la philosophie ; on avait donc affaire à une société monosexuelle. Comme les exigences ascétiques très élevées du premier monachisme se sont très rapidement apaisées et si on admet qu'à partir du Moyen Âge les monastères étaient seuls titulaires de la culture, on a tous les éléments qui expliqueraient pourquoi on peut parler de subculture gay. Il faut ajouter à ces éléments celui du guidage spirituel, donc de l'amitié, du rapport affectif intense entre anciens et jeunes moines considéré comme possibilité de salut ; ils avaient là une forme prédéterminée, dans l'Antiquité, qui était du type platonicien. Si l'on admet que jusqu'au XII^e siècle c'est bien le platonisme qui constitue la base de la culture pour cette élite ecclésiastique et monacale, je crois que le phénomène est expliqué.

– J'avais cru comprendre que Boswell postulait l'existence d'une homosexualité consciente.

– Boswell commence par un long chapitre dans lequel il justifie

sa démarche, pourquoi il prend les gays et la culture gay comme fil directeur de son histoire. Et, en même temps, il est absolument convaincu que l'homosexualité n'est pas une constante transhistorique. Son idée est la suivante : si des hommes ont entre eux des rapports sexuels, que ce soit entre adulte et jeune, dans le cadre de la cité ou du monastère, ce n'est pas seulement par tolérance des autres vis-à-vis de telle ou telle forme d'acte sexuel ; cela implique forcément une culture ; c'est-à-dire des modes d'expression, des valorisations, etc., donc, la reconnaissance par les sujets eux-mêmes de ce que ces rapports ont de spécifique. On peut, en effet, admettre cette idée dès lors qu'il ne s'agit pas d'une catégorie sexuelle ou anthropologique constante, mais d'un phénomène culturel qui se transforme dans le temps tout en se maintenant dans sa formulation générale : rapport entre individus du même sexe qui entraîne un mode de vie où la conscience d'être singulier parmi les autres est présente. À la limite, c'est aussi un aspect de la monosexualité. Il faudrait voir si, du côté des femmes, on ne pourrait pas imaginer une hypothèse équivalente qui impliquerait des catégories de femmes très variées, une subculture féminine où le fait d'être femme supposerait qu'on a des possibilités de rapport avec les autres femmes qui ne sont données ni aux hommes, bien sûr, ni même aux autres femmes. Il me semble qu'autour de Sapho et du mythe de sapho il y a eu cette forme de subculture.

— Effectivement, certaines recherches féministes récentes semblent aller dans ce sens, du côté des femmes troubadours, en particulier, dont les textes s'adressaient à des femmes, mais l'interprétation est difficile, puisqu'on ne sait pas si elles n'étaient pas seulement porte-parole de certains seigneurs comme les troubadours hommes. Mais certains textes existent, en tout état de cause, qui parlent, comme Christine de Pisan, du « féminin sexe » et qui prouvent qu'il y aurait une certaine conscience d'une culture féminine autonome, mise en péril d'ailleurs par la société des hommes. Faut-il pour autant parler de culture gay féminine, le terme de gay pour les femmes ne me semble d'ailleurs pas très opérant ?

— Effectivement, ce terme a une signification beaucoup plus étroite en France que chez les Américains. En tout cas, il me semble qu'en postulant une culture gay au moins masculine, Boswell ne se contredit pas par rapport à la thèse qui veut que l'homosexualité ne soit pas une constante anthropologique qui serait tantôt réprimée, tantôt acceptée.

— Dans La Volonté de savoir, vous analysez la mise en discours du sexe, proliférante à l'époque moderne ; hors, dans ce discours sur le sexe,

il semble que l'homosexualité soit absente, du moins jusqu'aux années 1850.

— Je voudrais arriver à comprendre comment certains comportements sexuels deviennent à un moment donné des problèmes, donnent lieu à des analyses, constituant des objets de savoir. On essaie de déchiffrer ces comportements, de les comprendre et de les classer. L'intéressant n'est pas tant une histoire sociale des comportements sexuels, une psychologie historique des attitudes à l'égard de la sexualité, mais une histoire de la problématisation de ces comportements. Il y a deux âges d'or de la problématisation de l'homosexualité comme monosexualité, c'est-à-dire des rapports entre hommes et hommes, et hommes et garçons. Le premier, c'est celui de la période grecque, hellénistique qui se termine en gros au cours de l'Empire romain. Les derniers grands témoignages en sont : le dialogue de Plutarque, les dissertations de Maxime de Tyr et le dialogue de Lucien *...

Mon hypothèse est — bien que ce soit une pratique courante — qu'ils en ont beaucoup parlé, parce que cela faisait problème.

Dans les sociétés européennes, la problématisation a été beaucoup plus institutionnelle que verbale : un ensemble de mesures, des poursuites, des condamnations... ont été prises à l'égard de ceux que l'on n'appelait pas encore homosexuels mais sodomites depuis le xvii^e siècle. C'est une histoire très compliquée, et je dirai que c'est une histoire à trois temps.

Depuis le Moyen Âge, il existait une loi contre la sodomie impliquant la peine de mort et dont l'application, regrettable c'est vrai, a été très limitée. Il faudrait étudier l'économie de ce problème, l'existence de la loi, le cadre dans lequel elle a été appliquée, et les raisons pour lesquelles elle n'est appliquée que dans ce cas-là. Le deuxième palier, c'est la pratique policière à l'égard de l'homosexualité, très nette en France au milieu du xvii^e, à une époque où les villes existent réellement, où un certain type de quadrillage policier est en place et où, par exemple, on note l'arrestation, relativement massive, d'homosexuels — dans des lieux comme le jardin du Luxembourg, Saint-Germain-des-Prés ou le Palais-Royal. On remarque ainsi des dizaines d'arrestations, on relève les noms, on arrête les gens pour quelques jours ou on les relâche tout simplement. Certains peuvent « rester au trou » sans procès. Tout un sys-

* Plutarque, *Dialogue sur l'amour. Histoire d'amour*, trad. Flacelière et Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1980 ; Maxime de Tyr, *Dissertations* (41 dissertations, cf. *L'Amour socratique*, XVIII-XXI), Paris, Bossange, Masson et Besson, 1802, 2 vol. ; Lucien de Samosate, *Dialogues des courtisanes*, trad. E. Talbot, Paris, Les Phares, 1946.

tème de pièges, de menaces s'installe avec des mouchards, des flics, tout un petit monde se met en place très tôt, dès les XVII^e et XVIII^e siècles. Les dossiers de la bibliothèque de l' Arsenal sont très parlants; on arrête des ouvriers, des curés, des militaires ainsi que des membres de la petite noblesse. Cela s'inscrit dans le cadre d'une surveillance et d'une organisation d'un monde prostitutionnel des filles – entretenues, danseuses, théâtrales... –, en plein développement au XVIII^e siècle. Mais il me semble que la surveillance de l'homosexualité a commencé un peu avant.

Enfin, le troisième stade, c'est évidemment l'entrée bruyante au milieu du XIX^e de l'homosexualité dans le champ de la réflexion médicale. Une entrée qui s'est faite discrètement au cours du XVII^e et au début du XIX^e siècle.

Un phénomène social de grande échelle, autrement plus compliqué qu'une simple invention de médecins.

– Pensez-vous, par exemple, que les travaux médicaux d'Hirschfeld *, au début du XX^e siècle, et ses classifications aient enfermé les homosexuels ?

– Ces catégories ont, en effet, servi à pathologiser l'homosexualité, mais c'était également des catégories de défense, au nom desquelles on pouvait revendiquer des droits. Le problème est encore très actuel : entre l'affirmation « Je suis homosexuel » et le refus de le dire, il y a là toute une dialectique très ambiguë. C'est une affirmation nécessaire, puisque c'est l'affirmation d'un droit, mais c'est en même temps la cage, le piège. Un jour, la question : « Êtes-vous homosexuel ? » sera aussi naturelle que la question : « Êtes-vous célibataire ? » Mais, après tout, pourquoi souscrirait-on à cette obligation de dire ce choix. On ne peut jamais se stabiliser dans une position, il faut définir, selon les moments, l'usage qu'on en fait.

– Dans un entretien au journal *Gai Pied* **, vous dites qu'il faut « s'acharner à devenir homosexuel » et à la fin vous parlez de « relations variées, polymorphiques ». N'y a-t-il pas une contradiction ?

* Référence à Magnus Hirschfeld (1868-1935) qui édite de 1899 à 1925 le *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität* (Leipzig, Max Spohr), annuaire consacré aux « états sexuels intermédiaires », où il fait paraître des articles originaux et des comptes rendus d'ouvrages. Hirschfeld publie notamment : *Von Wesen der Liebe : zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage der Bisexualität*, Leipzig, Max Spohr, 1909; *Die Transvestiten, eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb, mit umfangreichem casuistischen und historischen Material*, Berlin, Pulvermacher, 1910-1912, 2 vol.; *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Berlin, Louis Marcus, 1914. Voir Nicolas (C.), « Les Pionniers du mouvement homosexuel », *Masques, revue des homosexualités*, n° 8, printemps 1981, pp. 83-89.

** Voir *supra* n° 293.

– Je voulais dire « il faut s'acharner à être gay », se placer dans une dimension où les choix sexuels que l'on fait sont présents et ont leurs effets sur l'ensemble de notre vie. Je voulais dire aussi que ces choix sexuels doivent être en même temps créateurs de modes de vie. Être gay signifie que ces choix se diffusent à travers toute la vie, c'est aussi une certaine manière de refuser les modes de vie proposés, c'est faire du choix sexuel l'opérateur d'un changement d'existence. N'être pas gay, c'est dire : « Comment vais-je pouvoir limiter les effets de mon choix sexuel de telle manière que ma vie ne soit en rien changée * ? »

Je dirai, il faut user de sa sexualité pour découvrir, inventer de nouvelles relations. Être gay, c'est être en devenir et, pour répondre à votre question, j'ajouterais qu'il ne faut pas être homosexuel mais s'acharner à être gay.

– C'est pourquoi vous affirmez que « l'homosexualité n'est pas une forme de désir, mais quelque chose de désirable » ?

– Oui, et je crois que c'est le point central de la question. S'interroger sur notre rapport à l'homosexualité, c'est plus désirer un monde où ces rapports sont possibles que simplement avoir le désir d'un rapport sexuel avec une personne du même sexe, même si c'est important.

312 *Le combat de la chasteté*

« Le combat de la chasteté », *Communications*, n° 35 : *Sexualités occidentales*, mai 1982, pp. 15-25.

Ce texte est extrait du troisième volume de *l'Histoire de la sexualité* **. Après avoir consulté Philippe Ariès sur l'orientation générale du présent recueil, j'ai pensé que ce texte consonait avec les autres études. Il nous semble en effet que l'idée qu'on se fait d'ordinaire d'une éthique sexuelle chrétienne est à réviser profondément; et que, d'autre part, la valeur centrale de la question de la masturbation a une tout autre origine que la campagne des médecins aux XVIII^e et XIX^e siècles.

* Voir « Sur l'histoire de l'homosexualité », *Le Débat*, n° 10, mars 1981, pp. 106-160.

** Il s'agit des *Aveux de la chair*. À cette date, *L'Usage des plaisirs* n'avait pas été scindé en deux volumes.

Le combat de la chasteté est analysé par Cassien dans le sixième chapitre des *Institutions*, « De l'esprit de fornication », et dans plusieurs des *Conférences* : la quatrième sur « La concupiscence de la chair et de l'esprit », la cinquième sur les « Huit principaux vices », la douzième sur « La chasteté » et la vingt-deuxième sur les « Illusions nocturnes ». Il figure en deuxième position sur une liste de huit combats¹, sous la forme d'une lutte contre l'esprit de fornication. Quant à cette fornication, elle se subdivise elle-même en trois sous-catégories². Tableau d'apparence très peu juridique si on le rapproche des catalogues de fautes comme on en trouvera lorsque l'Église médiévale aura organisé le sacrement de pénitence sur le modèle d'une juridiction. Mais les spécifications proposées par Cassien ont sans doute un autre sens.

Examinons d'abord la place de la fornication parmi les autres esprits du mal.

Cassien complète le tableau des huit esprits du mal par des regroupements internes. Il établit des couples de vices qui ont entre eux des rapports particuliers d'« alliance » et de « communauté »³ : Orgueil et vaine gloire, paresse et acédie, avarice et colère. La fornication fait couple avec la gourmandise. Pour plusieurs raisons : parce que ce sont deux vices « naturels », qui sont innés en nous et dont il nous est par conséquent très difficile de nous défaire ; parce que ce sont deux vices qui impliquent la participation du corps non seulement pour se former mais pour accomplir leur objectif ; parce que, enfin, il y a entre eux des liens de causalité très directe : c'est l'excès de nourriture qui allume dans le corps le désir de la fornication⁴. Et, soit parce qu'il est ainsi fortement associé à la gourmandise, soit au contraire par sa nature propre, l'esprit de fornication joue, par rapport aux autres vices dont il fait partie, un rôle privilégié.

D'abord, sur la chaîne causale. Cassien souligne le fait que les vices ne sont pas indépendants les uns des autres, même si chaque individu peut être attaqué, de façon plus particulière, par l'un ou l'autre⁵. Un vecteur causal les relie l'un à l'autre : il commence avec la gourmandise, qui naît avec le corps et allume la fornication ; puis

ce premier couple engendre l'avarice, entendue comme attachement aux biens terrestres ; laquelle fait naître les rivalités, les disputes et la colère ; d'où se produit l'abattement de la tristesse, qui provoque le dégoût de la vie monastique tout entière et l'acédie. Un tel enchaînement suppose qu'on ne pourra jamais vaincre un vice si on n'a pas triomphé de celui sur lequel il prend appui. « La défaite du premier apaise celui qui le suit ; celui-là vaincu, celui-ci s'alanguit sans plus de labeur. » Au principe des autres, le couple gourmandise-fornication, comme « un arbre géant qui étend au loin son ombre », doit être déraciné. De là l'importance ascétique du jeûne comme moyen de vaincre la gourmandise et de couper court à la fornication. Là est la base de l'exercice ascétique, car là est le commencement de la chaîne causale.

L'esprit de fornication est aussi dans une position dialectique singulière par rapport aux derniers vices et surtout à l'orgueil. En effet, pour Cassien, orgueil et vaine gloire n'appartiennent pas à la chaîne causale des autres vices. Loin d'être engendrés par ceux-ci, ils sont provoqués par la victoire qu'on remporte sur eux¹ : orgueil « charnel » vis-à-vis des autres par l'étalage que l'on fait de ses jeûnes, de sa chasteté, de sa pauvreté, etc. ; orgueil « spirituel » qui fait croire qu'on ne doit ce progrès qu'à ses seuls mérites². Vice de la défaite des vices auquel fait suite une chute d'autant plus lourde qu'elle vient de plus haut. Et la fornication, le plus honteux de tous les vices, celui qui fait le plus rougir, constitue la conséquence de l'orgueil – châtement mais aussi tentation, épreuve que Dieu envoie au présomptueux pour lui rappeler que la faiblesse de la chair le menace toujours si la grâce ne vient pas à son secours. « Parce que quelqu'un a joui longtemps de la pureté du cœur et du corps, par une suite naturelle, [...] tout au fond de lui-même, il se glorifie dans une certaine mesure [...]. Aussi le Seigneur fait-il mieux, pour son bien, de l'abandonner : la pureté qui lui donnait tant d'assurance commence de le troubler ; au milieu de la prospérité spirituelle, il se voit chanceler³. » Dans le grand cycle des combats, au moment où l'âme n'a plus à lutter que contre soi, les aiguillons de la chair se font sentir à nouveau, marquant ainsi l'inachèvement nécessaire de cette lutte et la menaçant d'un perpétuel recommencement.

1. Les sept autres sont la gourmandise, l'avarice, la colère, la paresse, l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil.

2. Cf. *infra*, p. 299.

3. *Conférences*, V, 10. J'ai suivi l'édition et la traduction des *Institutions* et des *Conférences* telles qu'elles ont été publiées par les Sources chrétiennes.

4. *Institutions*, V, et *Conférences*, V.

5. *Conférences*, V, 13-14.

1. *Conférences*, V, 10.

2. *Institutions*, XII, 2.

3. *Conférences*, XII, 6. Voir des exemples de la chute dans l'esprit de fornication, dans l'orgueil et la présomption in *Conférences*, II, 13 ; et surtout dans *Institutions*, XII, 20 et 21, où les fautes contre l'humilité sont sanctionnées par les tentations les plus humiliantes, celle d'un désir *contra usum naturae*.

Enfin, la fornication a par rapport aux autres vices un certain privilège ontologique, qui lui confère une importance ascétique particulière. Elle a, en effet, comme la gourmandise, ses racines dans le corps. Impossible de la vaincre sans le soumettre à des macérations; alors que la colère ou la tristesse se combattent « par la seule industrie de l'âme », elle ne peut être déracinée sans « la mortification corporelle, les veilles, les jeûnes, le travail qui brise le corps »¹. Ce qui n'exclut pas, au contraire, le combat que l'âme doit livrer contre elle-même, puisque la fornication peut naître de pensées, d'images, de souvenirs : « Lorsque le démon, par sa ruse subtile, a insinué dans notre cœur le souvenir de la femme, en commençant par notre mère, nos sœurs, nos parents ou certaines femmes pieuses, nous devons le plus vite possible chasser ces souvenirs de nous-même, de peur que si nous nous y attardons trop le tentateur n'en prenne occasion pour nous faire insensiblement ensuite penser à d'autres femmes »². » Cependant, la fornication présente avec la gourmandise une différence capitale. Le combat contre celle-ci doit être mené avec mesure puisqu'on ne saurait renoncer à toute nourriture : « Il faut pourvoir aux exigences de la vie... de peur que le corps, épuisé par notre faute, ne puisse plus s'acquitter des exercices spirituels nécessaires »³. » Ce penchant naturel à la nourriture, nous avons à le tenir à distance, à le prendre sans passion, nous n'avons pas à l'arracher; il a une légitimité naturelle; le nier totalement, c'est-à-dire jusqu'à la mort, serait charger son âme d'un crime. En revanche, il n'y a pas de limite dans la lutte contre l'esprit de fornication; tout ce qui peut nous y porter doit être extirpé et aucune exigence naturelle ne saurait justifier, en ce domaine, la satisfaction d'un besoin. Il s'agit donc de faire mourir entièrement un penchant dont la suppression n'entraîne pas la mort de notre corps. La fornication est parmi les huit vices le seul qui soit à la fois inné, naturel, corporel dans son origine et qu'il faille détruire entièrement comme il faut le faire pour ces vices de l'âme que sont l'avarice ou l'orgueil. Mortification radicale par conséquent qui nous laisse vivre dans notre corps en nous affranchissant de la chair. « Sortir de la chair tout en demeurant dans le corps »⁴. » C'est à cet au-delà de la nature, dans l'existence terrestre, que la lutte contre la fornication nous donne accès. Elle nous « arrache à la fange terrestre ». Elle nous fait vivre en ce monde une vie qui n'est pas de ce monde. Parce qu'elle est la

1. *Conférences*, V, 4.
 2. *Institutions*, VI, 13.
 3. *Institutions*, V, 8.
 4. *Institutions*, VI, 6.

plus radicale, c'est cette mortification qui nous apporte, dès ici-bas, la plus haute promesse : « dans la chair parasite », elle confère « la citoyenneté que les saints ont la promesse de posséder une fois déliivrés de la corruptibilité charnelle »¹.

On voit donc comment la fornication, tout en étant l'un des huit éléments du tableau des vices, se trouve par rapport aux autres dans une position particulière : en tête de l'enchaînement causal, au principe du recommencement des chutes et du combat, en un des points les plus difficiles et les plus décisifs du combat ascétique.

Cassien, dans la cinquième conférence, divise le vice de fornication en trois espèces. La première consiste dans la « conjonction des deux sexes » (*commixtio sexus utriusque*); la deuxième s'accomplit « sans contact avec la femme » (*absque femineo tactu*) — ce qui a valu à Onan sa condamnation; la troisième est « conçue par l'esprit et la pensée »². Presque la même distinction est reprise dans la douzième conférence : la conjonction charnelle (*carnalis commixtio*) à laquelle Cassien donne ici le nom de *fornicatio* au sens restreint; puis l'impureté, *immunditia*, qui se produit sans contact avec une femme, lorsqu'on dort ou qu'on veille : elle est due à l'« incurie d'un esprit sans circonspection »; enfin la *libido* qui se développe dans les « replis de l'âme », et sans qu'il y ait de « passion corporelle » (*sine passioe corporis*)³. Cette spécification est importante, parce qu'elle seule permet de comprendre ce que Cassien entend par le terme général de *fornicatio*, auquel il ne donne par ailleurs aucune définition d'ensemble. Mais elle est importante surtout par l'usage qu'il fait de ces trois catégories et qui est si différent de ce qu'on pourrait trouver dans bien des textes antérieurs.

Il existait en effet une trilogie traditionnelle des péchés de la chair : l'adultère, la fornication (qui désignait les rapports sexuels hors mariage) et la « corruption d'enfants ». Ce sont ces trois catégories, en tout cas, qu'on trouve dans la *Didaché* : « Tu ne commettras pas l'adultère, tu ne commettras pas de fornication, tu ne séduiras pas de jeunes garçons »⁴. » Ce sont elles qu'on retrouve dans la lettre de Barnabé : « Ne commets ni fornication ni adultère, ne cor-

1. *Institutions*, VI, 6.
 2. *Conférences*, V, 11.
 3. *Conférences*, XII, 2. Cassien appuie sa tripartition sur un passage de l'Épître aux Colossiens 3, 5.
 4. *Didaché*, II, 2.

romps pas les enfants¹. > Il est arrivé souvent par la suite que les deux premiers termes seulement soient retenus – la fornication désignant toutes les fautes sexuelles en général, et l'adultère, celles qui transgressent l'obligation de fidélité dans le mariage². Mais, de toute façon, il était tout à fait habituel d'assortir cette énumération de préceptes concernant la convoitise de pensée ou de regards, ou tout ce qui peut conduire à la consommation d'un acte sexuel interdit : « Ne sois pas convoiteur, car la convoitise mène à la fornication, garde-toi des propos obscènes et des regards effrontés, car tout cela engendre des adultères³. >

L'analyse de Cassien a ces deux particularités, de ne pas faire un sort particulier à l'adultère, qui entre dans la catégorie de fornication au sens étroit, et surtout de ne porter attention qu'aux deux autres catégories. Nulle part, dans les différents textes où il évoque le combat de la chasteté, il ne parle des relations sexuelles proprement dites. Nulle part ne sont envisagés les différents « péchés » possibles selon l'acte commis, le partenaire avec lequel on le commet, son âge, son sexe, les relations de parenté qu'on pourrait avoir avec lui. Aucune des catégories qui constitueront au Moyen Âge la grande codification des péchés de luxure n'apparaît ici. Sans doute, Cassien, s'adressant à des moines, qui avaient fait vœu de renoncer à toute relation sexuelle, n'avait pas à revenir explicitement sur ce préalable. Il faut pourtant noter que sur un point important de la cénobie, et qui avait suscité chez Basile de Césarée ou chez Chrysostome des recommandations précises⁴, Cassien se contente d'allusions furtives : « Que personne surtout parmi les jeunes ne reste avec un autre, même un peu de temps, ou ne se retire avec lui ou qu'ils ne se prennent par la main⁵. > Tout se passe comme si Cassien ne s'intéressait qu'aux deux derniers termes de sa sub-

1. *Lettre de Barnabé*, XIX, 4. Un peu plus haut, à propos des interdits alimentaires, le même texte interprète la défense de manger de la hyène comme prohibition de l'adultère; celle de manger du lièvre, comme prohibition de la séduction d'enfants; celle de manger de la belette, comme condamnation des rapports buccaux.

2. Ainsi saint Augustin, *Sermon*, 56.

3. *Didaché*, III, 3.

4. Basile de Césarée, *Exhortation à renoncer au monde*, 5 : « Évite tout commerce, toute relation avec les jeunes confrères de ton âge. Fuis-les comme le feu. Nombreux, hélas, sont ceux que par leur intermédiaire l'ennemi a incendiés et livrés aux flammes éternelles. » Cf. les précautions indiquées dans les *Grandes Règles* (34) et les *Règles brèves* (220). Voir également Jean Chrysostome, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*.

5. *Institutions*, II, 15. Ceux qui enfreignent cette loi commettent une faute grave et sont soupçonnés « *conjuratiōnis pravique consilii* ». Ces mots sont-ils une manière allusive de désigner un comportement amoureux ou visent-ils le danger de relations privilégiées entre membres de la même communauté? Mêmes recommandations dans *Institutions*, IV, 16.

division (concernant ce qui se passe sans rapport sexuel et sans passion du corps), comme s'il élidait la fornication comme conjonction entre deux individus, et n'accordait d'importance qu'à des éléments dont la condamnation n'avait auparavant qu'une valeur d'accompagnement par rapport à celle des actes sexuels proprement dits.

Mais si les analyses de Cassien omettent la relation sexuelle, si elles se déploient dans un monde si solitaire et sur une scène si intérieure, la raison n'en est pas simplement négative. C'est que l'essentiel du combat de la chasteté porte sur une cible qui n'est pas de l'ordre de l'acte ou de la relation; il concerne une autre réalité que celle du rapport sexuel entre deux individus. Un passage de la douzième conférence permet d'apercevoir ce qu'est cette réalité. Cassien y caractérise les six étapes qui marquent le progrès dans la chasteté. Or, comme il s'agit dans cette caractérisation non de montrer la chasteté elle-même, mais de relever les signes négatifs auxquels on peut reconnaître qu'elle progresse – les différentes traces d'impureté qui tour à tour disparaissent –, on a là l'indication de ce contre quoi il faut se battre dans le combat de la chasteté.

Première marque de ce progrès : le moine, quand il est éveillé, n'est pas « brisé » par une « attaque de la chair » – *impugnatio carnali non eliditur*. Donc, plus d'irruption dans l'âme de mouvements qui emportent la volonté.

Deuxième étape : si des « pensées voluptueuses » (*voluptariae cogitationes*) se produisent dans l'esprit, il ne s'y « attarde » pas. Il ne pense pas à ce que, involontairement et malgré lui, il se trouve penser¹.

On est au troisième stade lorsqu'une perception qui vient du monde extérieur n'est plus en état de provoquer la concupiscence : on peut croiser une femme du regard sans aucune convoitise.

À la quatrième étape, on n'éprouve plus, au cours de la veille, même le mouvement de la chair le plus innocent. Cassien veut-il dire qu'il ne se produit plus aucun mouvement dans la chair? Et qu'on exerce alors sur son propre corps une maîtrise totale? C'est peu vraisemblable puisqu'il insiste par ailleurs souvent sur la permanence des mouvements involontaires du corps. Le terme qu'il utilise – *perferre* – se rapporte sans doute au fait que ces mouvements ne sont pas susceptibles d'affecter l'âme et que celle-ci n'a pas à les endurer.

Cinquième degré : « Si le sujet d'une conférence ou la suite

1. Le terme utilisé par Cassien pour désigner le fait que l'esprit s'attarde à ces pensées est *immorari*. La *delectatio morosa* sera, dans la suite, l'une des catégories importantes dans l'éthique sexuelle du Moyen Âge.

nécessaire d'une lecture amène l'idée de la génération humaine, l'esprit ne se laisse pas effleurer par le plus subtil consentement à l'acte voluptueux, mais le considère d'un regard tranquille et pur, comme une œuvre toute simple, un ministère nécessaire attribué au genre humain et ne sort pas plus affecté de son souvenir que s'il songeait à la fabrication des briques ou à l'exercice de quelque autre métier. >

Enfin, on a atteint le dernier stade lorsque « la séduction du fantôme féminin ne cause point d'illusion pendant le sommeil. Encore que nous ne croyions pas cette tromperie coupable de péché, elle est cependant l'indice d'une convoitise qui se cache encore dans les moelles »¹.

Dans cette désignation des différents traits de l'esprit de fornication, s'effaçant à mesure que progresse la chasteté, il n'y a donc aucune relation avec un autre, aucun acte, et pas même l'intention d'en commettre. Pas de fornication au sens étroit du terme. De ce microcosme de la solitude sont absents les deux éléments majeurs autour desquels tournait l'éthique sexuelle non seulement des philosophes anciens, mais d'un chrétien comme Clément d'Alexandrie – au moins dans la lettre II du *Pédagogue* : la conjonction de deux individus (*sunousia*) et les plaisirs de l'acte (*aphrodisia*). Les éléments mis en jeu sont les mouvements du corps et ceux de l'âme, les images, les perceptions, les souvenirs, les figures du rêve, le cours spontané de la pensée, le consentement de la volonté, la veille et le sommeil. Et deux pôles s'y dessinent dont il faut bien voir qu'ils ne coïncident pas avec le corps et l'âme : le pôle involontaire qui est celui soit des mouvements physiques, soit des perceptions qui s'inspirent des souvenirs et des images qui surviennent, et qui, se propageant dans l'esprit, investissent, appellent et attirent la volonté ; et le pôle de la volonté elle-même qui accepte ou repousse, se détourne ou se laisse captiver, s'attarde, consent. D'un côté, donc, une mécanique du corps et de la pensée qui, circonvenant l'âme, se charge d'impureté et peut conduire jusqu'à la pollution ; et, de l'autre, un jeu de la pensée avec elle-même. On retrouve là les deux formes de « fornication » au sens large que Cassien avait définies à côté de la conjonction des sexes et auxquelles il a réservé toute son analyse : l'*immunditia*, qui, dans la veille ou le sommeil, surprend une âme inapte à se surveiller et mène, hors de tout contact avec l'autre, à la pollution ; et la *libido* qui se déroule dans les profondeurs de l'âme

1. *Conférences*, XII, 7.

et à propos de laquelle Cassien rappelle la parenté des mots *libido* – *libet*¹.

Le travail du combat spirituel et les progrès de la chasteté dont Cassien décrit les six étapes peuvent alors se comprendre comme une tâche de dissociation. On est très loin de l'économie des plaisirs et de leur limitation stricte aux actes permis ; loin également de l'idée d'une séparation aussi radicale que possible entre l'âme et le corps. Il s'agit d'un perpétuel labeur sur le mouvement de la pensée (soit qu'il prolonge et répercute ceux du corps, soit qu'il les induise), sur ses formes les plus rudimentaires, sur les éléments qui peuvent le déclencher, de façon que le sujet n'y soit jamais impliqué, même par la forme la plus obscure et la plus apparemment « involontaire » de volonté. Les six degrés à travers lesquels, on l'a vu, progresse la chasteté représentent six étapes dans ce processus qui doit dénouer l'implication de la volonté. Défaire l'implication dans les mouvements du corps, c'est le premier degré. Puis défaire l'implication imaginative (ne pas s'attarder à ce qu'on a dans l'esprit). Puis défaire l'implication sensible (ne plus éprouver les mouvements du corps). Puis défaire l'implication représentative (ne plus penser aux objets comme objets de désir possible). Et, finalement, défaire l'implication onirique (ce qu'il peut y avoir de désir dans les images pourtant involontaires du rêve). À cette implication, dont l'acte volontaire ou la volonté explicite de commettre un acte sont la forme la plus visible, Cassien donne le nom de *concupiscence*. C'est contre elle qu'est tourné le combat spirituel, et l'effort de dissociation, de désimplication, qu'il poursuit.

Ainsi s'explique le fait que, tout au long de cette lutte contre l'esprit de « fornication » et pour la chasteté, le problème fondamental, et pour ainsi dire unique, soit celui de la pollution – depuis ses aspects volontaires ou les complaisances qui l'appellent jusqu'aux formes involontaires dans le sommeil ou dans le rêve. Importance si grande que Cassien fera de l'absence de rêves érotiques et de pollution nocturne le signe qu'on est parvenu au plus haut stade de la chasteté. Il revient souvent sur ce thème : « La preuve qu'on a atteint cette pureté sera que nulle image ne nous trompe lorsque nous sommes en repos et détendus dans le sommeil »², ou encore : « Telle est la fin de l'intégrité et la preuve définitive : qu'aucune excitation voluptueuse ne nous survienne pendant notre sommeil et que nous ne soyons pas conscients des

1. *Conférences*, V, 11 ; et XII, 2. Cf. *supra*.

2. *Institutions*, VI, 10.

pollutions auxquelles nous contraind la nature¹. > Toute la douzième conférence est consacrée à la question des < pollutions de la nuit > et à la nécessité de < tendre toute notre force pour en être délivrés >. Et, à plusieurs reprises, Cassien évoque quelques saints personnages comme Serenus qui étaient parvenus à un si haut degré de vertu qu'ils n'étaient jamais exposés à de pareils inconvénients².

On dira que, dans une règle de vie où le renoncement à toute relation sexuelle était fondamental, il est tout à fait logique que ce thème devienne aussi important. On rappellera aussi la valeur accordée, dans des groupes inspirés plus ou moins directement par le pythagorisme, aux phénomènes du sommeil et du rêve comme révélateurs de la qualité de l'existence et aux purifications qui doivent garantir sa sérénité. Enfin et surtout, il faut penser que la pollution de la nuit faisait problème en termes de pureté rituelle; et c'est précisément ce problème qui est l'occasion de la vingt-deuxième conférence: peut-on approcher des < saints autels > et participer au < banquet salutaire >, lorsque la nuit on s'est souillé³? Mais si toutes ces raisons peuvent expliquer l'existence de cette préoccupation chez les théoriciens de la vie monastique, elles ne peuvent rendre compte de la place exactement centrale que la question de la pollution volontaire-involontaire a occupée dans toute l'analyse des combats de la chasteté. La pollution n'est pas simplement l'objet d'un interdit plus intense que les autres, ou plus difficile à observer. Elle est un < analyseur > de la concupiscence, dans la mesure où il était possible de déterminer, tout au long de ce qui la rend possible, la prépare, l'incite et finalement la déclenche, quelle est, au milieu des images, des perceptions, des souvenirs dans l'âme, la part du volontaire et de l'involontaire. Tout le travail du moine sur lui-même consiste à ne jamais laisser engager sa volonté dans ce mouvement qui va du corps à l'âme et de l'âme au corps et sur lequel cette volonté peut avoir prise, pour le favoriser ou pour l'arrêter, à travers le mouvement de la pensée. Les cinq premières étapes des progrès de la chasteté constituent les désengagements successifs et de plus en plus subtils de la volonté par rapport aux mouvements de plus en plus ténus qui peuvent conduire à cette pollution.

Reste alors la dernière étape. Celle que la sainteté peut atteindre: l'absence de ces pollutions < absolument > involontaires qui ont lieu pendant le sommeil. Encore Cassien fait-il remarquer que, pour

se produire ainsi, elles ne sont pas forcément toutes involontaires. Un excès d'alimentation, des pensées impures dans la journée sont pour elles une sorte de consentement, sinon de préparation. Il distingue aussi la nature du rêve qui l'accompagne. Et le degré d'impureté des images. Il aurait tort, celui qui est ainsi surpris, d'en rejeter la cause sur le corps et le sommeil: < C'est le signe d'un mal qui couvait intérieurement, auquel l'heure de la nuit n'a pas donné naissance, mais que, enfoui au plus profond de l'âme, le repos du sommeil fait apparaître à la surface, révélant la fièvre cachée des passions que nous avons contractées en nous repaissant à longueur de journées des passions malsaines¹. > Et, finalement, reste la pollution sans aucune trace de complicité, sans ce plaisir qui prouve qu'on y consent, sans même l'accompagnement de la moindre image onirique. C'est là, sans doute, le point auquel peut arriver un ascète qui s'exerce suffisamment; la pollution n'est plus qu'un < reste > où le sujet n'a plus aucune part. < Il faut nous efforcer de réprimer les mouvements de l'âme et les passions de la chair jusqu'à ce que la chair satisfasse aux exigences de la nature sans susciter de volupté, se débarrassant de la surabondance de ses humeurs sans aucune démangeaison malsaine et sans susciter de combat pour la chasteté². > Puisque ce n'est plus là qu'un phénomène de nature, seule la puissance qui est plus forte que la nature peut nous en affranchir: c'est la grâce. C'est pourquoi la non-pollution est marque de la sainteté, sceau de la plus haute chasteté possible, bienfait qu'on peut espérer, non acquérir.

Pour sa part, l'homme ne doit rien de moins que rester par rapport à soi-même dans un état de perpétuelle vigilance quant aux moindres mouvements qui peuvent se produire dans son corps ou dans son âme. Veiller nuit et jour, la nuit pour le jour et le jour en pensant au soir qui vient. < Comme la pureté et la vigilance durant la journée disposent à être chaste durant la nuit, de même la vigilance nocturne affermit le cœur et lui prépare des forces pour observer la chasteté durant le jour³. > Cette vigilance, c'est la mise en œuvre de la < discrimination > dont on sait qu'elle est au centre de la technologie de soi-même, telle qu'elle est développée dans la spiritualité d'inspiration évagrienne. Le travail du meunier qui trie les grains, du centenier qui répartit les soldats, du changeur qui pèse, pour les accepter ou refuser, les pièces de monnaie, c'est celui-là que le moine doit faire sans cesse sur ses propres pensées pour

1. *Institutions*, VI, 20.

2. *Conférences*, VII, 1; XII, 7. D'autres allusions à ce thème dans *Institutions*, II, 13.

3. *Conférences*, XXII, 5.

1. *Institutions*, VI, 11.

2. *Institutions*, VI, 22.

3. *Institutions*, VI, 23.

reconnaître celles qui sont porteuses de tentations. Un tel travail lui permettra de trier les pensées selon leur origine, de les distinguer selon leur qualité propre, et de dissocier l'objet qui y est représenté du plaisir qu'il pourrait évoquer. Tâche de l'analyse permanente qu'il faut mener sur soi-même et, par le devoir d'aveu, en relation avec les autres¹. Ni la conception d'ensemble que Cassien se fait de la chasteté et de la « fornication », ni la manière dont il les analyse, ni les différents éléments qu'il y fait apparaître et qu'il met en relation les uns avec les autres (pollution, libido, concupiscence) ne peuvent se comprendre sans référence aux technologies de soi par lesquelles il caractérise la vie monastique et le combat spirituel qui la traverse.

De Tertullien à Cassien faut-il voir un renforcement des « interdits », une valorisation plus accentuée de la continence complète, une disqualification croissante de l'acte sexuel? Ce n'est sans doute pas dans ces termes qu'il faut poser le problème.

L'organisation de l'institution monastique et le dimorphisme qui s'établit ainsi entre la vie des moines et celle des laïcs ont introduit, dans le problème du renoncement aux rapports sexuels, des changements importants. Ils ont amené, de façon corrélative, le développement de technologies de soi fort complexes. Ainsi sont apparus dans cette pratique du renoncement une règle de vie et un mode d'analyse qui, en dépit de continuités visibles, marquent avec le passé des différences importantes. Chez Tertullien, l'état de virginité impliquait une attitude extérieure et intérieure de renoncement au monde, que complétaient des règles de tenue, de conduite, de manière d'être. Dans la mystique de la virginité qui se développe à partir du III^e siècle, la rigueur du renoncement (sur le thème, déjà présent chez Tertullien, de l'union avec le Christ) retourne la forme négative de la continence, en promesse de mariage spirituel. Chez Cassien, qui est témoin beaucoup plus qu'inventeur, il se produit comme un dédoublement, une sorte de retraite qui dégage toute la profondeur d'une scène intérieure.

Il ne s'agit pas du tout de l'intériorisation d'un catalogue d'interdits, substituant à la prohibition de l'acte celle de l'intention. Il s'agit de l'ouverture d'un domaine (dont des textes comme ceux de

Grégoire de Nysse ou surtout de Basile d'Ancyre soulignaient déjà l'importance) qui est celui de la pensée, avec son cours irrégulier et spontané, avec ses images, ses souvenirs, ses perceptions, avec les mouvements et les impressions qui se communiquent du corps à l'âme et de l'âme au corps. Ce qui est en jeu alors, ce n'est pas un code d'actes permis ou défendus, c'est toute une technique pour analyser et diagnostiquer la pensée, ses origines, ses qualités, ses dangers, ses puissances de séduction, et toutes les forces obscures qui peuvent se cacher sous l'aspect qu'elle présente. Et, si l'objectif est bien finalement d'expulser tout ce qui est impur ou inducteur d'impureté, il ne peut être atteint que par une vigilance qui ne désarme jamais, un soupçon qu'on doit porter partout et à chaque instant contre soi-même. Il faut que la question soit toujours posée de façon à débusquer tout ce qui peut se cacher de « fornication » secrète dans les replis les plus profonds de l'âme.

Dans cette ascèse de la chasteté, on peut reconnaître un processus de « subjectivation », qui relègue au loin une éthique sexuelle qui était centrée sur l'économie des actes. Mais il faut aussitôt souligner deux choses. Cette subjectivation est indissociable d'un processus de connaissance qui fait de l'obligation de chercher et de dire la vérité de soi-même une condition indispensable et permanente de cette éthique; si subjectivation il y a, elle implique une objectivation indéfinie de soi par soi – indéfinie en ce sens que, n'étant jamais acquise une fois pour toutes, elle n'a pas de terme dans le temps; et en ce sens qu'il faut toujours pousser aussi loin que possible l'examen des mouvements de pensée, pour ténus et innocents qu'ils puissent paraître. Par ailleurs, cette subjectivation en forme de quête de la vérité de soi s'effectue à travers de complexes rapports à l'autre. Et de plusieurs façons : parce qu'il s'agit de débusquer en soi la puissance de l'Autre, de l'Ennemi, qui s'y cache sous les apparences de soi-même; parce qu'il s'agit de mener contre cet Autre un combat incessant dont on ne saurait être vainqueur sans le secours de la Toute-Puissance, qui est plus puissante que lui; parce que, enfin, l'aveu aux autres, la soumission à leurs conseils, l'obéissance permanente aux directeurs sont indispensables à ce combat.

Les modalités nouvelles prises sur l'éthique sexuelle dans la vie monastique, la constitution d'un nouveau rapport entre le sujet et la vérité, la mise en place de relations complexes d'obéissance à l'autre font donc partie d'un ensemble, dont la cohérence apparaît bien dans le texte de Cassien. Il ne s'agit pas de voir en lui un point de départ. À remonter dans le temps, et bien en deçà du christianisme, on trouverait plusieurs de ces éléments en voie de formation, et

1. Cf., dans la XXII^e Conférence (6), l'exemple d'une « consultation » à propos d'un moine qui chaque fois qu'il se présentait à la communion était victime d'une illusion nocturne, et n'osait donc pas prendre part aux saints mystères. Les « médecins spirituels », après interrogatoire et discussions, diagnostiquent que c'est le diable qui envoie ces illusions pour empêcher le moine de parvenir à la communion qu'il désire. S'abstenir était donc tomber dans le piège du diable. Communier malgré tout était le vaincre. Cette décision une fois prise, le diable n'est plus réapparu.

même parfois déjà constitués dans la pensée ancienne (chez les stoïciens ou les néoplatoniciens). D'autre part, Cassien lui-même présente de manière systématique (la question de son apport personnel est d'ailleurs à voir, mais ce n'est pas de cela qu'il est question) une expérience qu'il affirme être celle du monachisme oriental. En tout cas, il semble bien que l'étude d'un texte comme celui-ci confirme qu'il n'y a guère de sens à parler d'une « morale chrétienne de la sexualité », encore moins d'une « morale judéo-chrétienne ». En ce qui concerne la réflexion sur les conduites sexuelles, des processus très complexes se sont déroulés depuis l'époque hellénistique jusqu'à saint Augustin. Certains temps forts s'y remarquent facilement : dans la direction de conscience stoïco-cynique, dans l'organisation du monachisme. Bien d'autres aussi sont déchiffrables. En revanche, l'avènement du christianisme, en général, comme principe impérial d'une autre morale sexuelle, en rupture massive avec celles qui l'ont précédée, ne se laisse guère apercevoir. Comme le dit P. Brown, à propos du christianisme dans la lecture de l'Antiquité massive, la cartographie du partage des eaux est difficile à établir.

313 *Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault*

« The Social Triumph of the Sexual Will : A Conversation with Michel Foucault » (« Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault »; entretien avec G. Barbedette, 20 octobre 1981), *Christopher Street*, vol. 6, n° 4, mai 1982, pp. 36-41.

— *Aujourd'hui, on parle de moins en moins de libération sexuelle en termes vagues; on parle des droits des femmes, des droits des homosexuels, des droits des gays, mais on ne sait pas exactement ce qu'on entend par « droits » et par « gays ». Dans les pays où l'homosexualité en tant que telle est carrément hors la loi, tout est plus simple, puisque tout est encore à faire, mais dans les pays d'Europe du Nord où l'homosexualité n'est plus officiellement interdite, l'avenir des droits des gays se présente de manière différente.*

— À mon avis, nous devrions considérer la bataille pour les droits des gays comme un épisode qui ne saurait représenter l'étape finale. Cela pour deux raisons : D'abord, parce qu'un droit, dans ses effets réels, est beaucoup plus lié encore à des attitudes, à des schémas de comportement qu'à des formulations légales. Il peut y avoir

une discrimination envers les homosexuels, même si la loi interdit de telles discriminations. Il est donc nécessaire de se battre pour faire place à des styles de vie homosexuelle, à des choix d'existence dans lesquels les relations sexuelles avec les personnes du même sexe seront importantes. Il n'est pas suffisant de tolérer à l'intérieur d'un mode de vie plus général la possibilité de faire l'amour avec quelqu'un du même sexe, à titre de composante ou de supplément. Le fait de faire l'amour avec quelqu'un du même sexe peut tout naturellement entraîner toute une série de choix, toute une série d'autres valeurs et de choix pour lesquels il n'y a pas encore de possibilités réelles. Il ne s'agit pas seulement d'intégrer cette petite pratique bizarre qui consiste à faire l'amour avec quelqu'un du même sexe dans des champs culturels préexistants; il s'agit de créer des formes culturelles.

— *Mais des choses dans la vie quotidienne s'opposent à la création de ces modes de vie.*

— Oui, mais c'est là qu'il y a quelque chose de neuf à faire. Qu'au nom du respect des droits de l'individu, on le laisse faire ce qu'il veut, très bien! Mais si ce qu'on veut faire est de créer un nouveau mode de vie, alors la question des droits de l'individu n'est pas pertinente. En effet, nous vivons dans un monde légal, social, institutionnel où les seules relations possibles sont extrêmement peu nombreuses, extrêmement schématisées, extrêmement pauvres. Il y a évidemment la relation de mariage et les relations de famille, mais combien d'autres relations devraient pouvoir exister, pouvoir trouver leur code non pas dans des institutions, mais dans d'éventuels supports; ce qui n'est pas du tout le cas.

— *La question essentielle est celle des supports, parce que les relations existent — ou, du moins, essaient d'exister. Le problème vient de ce que certaines choses se décident non pas au niveau de corps législatifs mais à celui du pouvoir exécutif. Aux Pays-Bas, certaines modifications légales ont diminué le pouvoir des familles et permis aux individus de se sentir plus forts dans les relations qu'ils veulent nouer. Par exemple, les droits de succession entre des personnes du même sexe qui ne sont pas liées par le sang sont les mêmes que ceux d'un couple marié hétérosexuel.*

— C'est un exemple intéressant, mais il ne représente qu'un premier pas; parce que si l'on demande aux gens de reproduire le lien du mariage pour que leur relation personnelle soit reconnue, le progrès réalisé est léger. Nous vivons dans un monde relationnel que les institutions ont considérablement appauvri. La société et les ins-

titutions qui en constituent l'ossature ont limité la possibilité de relations, parce qu'un monde relationnel riche serait extrêmement compliqué à gérer. Nous devons nous battre contre cet appauvrissement du tissu relationnel. Nous devons obtenir que soient reconnues des relations de coexistence provisoire, d'adoption...

– *D'enfants?*

– Ou – pourquoi pas? – celle d'un adulte par un autre. Pourquoi n'adopterais-je pas un ami plus jeune que moi de dix ans? Et même de dix ans plus vieux? Plutôt que de faire valoir que les individus ont des droits fondamentaux et naturels, nous devrions essayer d'imaginer et de créer un nouveau droit relationnel qui permettrait que tous les types possibles de relations puissent exister et ne soient pas empêchés, bloqués ou annulés par des institutions relationnellement appauvrissantes.

– *Plus concrètement, ne faudrait-il pas que les avantages légaux, financiers et sociaux dont bénéficie un couple marié hétérosexuel soient étendus à tous les autres types de relations. C'est une question pratique importante, n'est-ce pas?*

– Absolument; mais, encore une fois, je pense que c'est un travail difficile, mais très, très intéressant. Actuellement, je me passionne pour le monde hellénistique et romain d'avant le christianisme. Prenons, par exemple, les relations d'amitié. Elles jouaient un rôle considérable, mais il y avait toute une sorte d'encadrement institutionnel souple – même s'il était parfois contraignant – avec un système d'obligations, de charges, de devoirs réciproques, une hiérarchie entre amis, ainsi de suite. Je ne veux aucunement dire qu'il faut reproduire ce modèle. Mais on voit comment un système de relations à la fois souple et malgré tout relativement codé a pu subsister longtemps et fournir le support d'un certain nombre de relations importantes et stables que nous, maintenant, arrivons très mal à définir. Quand vous lisez un témoignage de deux amis de cette époque, vous vous demandez toujours ce que c'est réellement. Faisaient-ils l'amour ensemble? Avaient-ils une communauté d'intérêts? Vraisemblablement, aucune de ces choses-là – ou les deux.

– *Le problème est que, dans les sociétés occidentales, la seule notion sur laquelle la législation est fondée est celle de citoyen ou d'individu. Comment pouvoir accorder le désir de voir validées des relations qui n'ont pas de sanction légale avec un appareil législatif qui reconnaît que tous les citoyens sont égaux en droit? Il y a encore des questions sans réponse – celle du célibataire, par exemple.*

– Bien sûr. On doit reconnaître que le célibataire a avec les autres un type de relations tout à fait différent des relations d'un ménage, par exemple. On dit souvent que le célibataire souffre de solitude parce qu'on le soupçonne d'être un mari manqué ou rejeté.

– *Ou quelqu'un d'une moralité douteuse.*

– C'est cela, quelqu'un qui n'a pu se marier. Alors qu'en réalité la vie de solitude à laquelle est condamné le célibataire est souvent l'effet de l'appauvrissement des possibilités relationnelles dans notre société, où les institutions rendent exsangues et nécessairement rares toutes les relations que l'on pourrait avoir avec un autre et qui pourraient être intenses, riches, même si elles sont provisoires, même et surtout si elles ne prennent pas place dans les liens du mariage.

– *Mais, d'une certaine façon, toutes ces questions font apparaître que le mouvement gay a un avenir qui le dépasse complètement. Aux Pays-Bas, il est surprenant de voir que les droits des gays intéressent plus de monde à la limite que les homosexuels eux-mêmes, parce que les gens veulent pouvoir gérer leur propre vie et leurs relations comme ils l'entendent.*

– Oui, et c'est là, je crois, qu'il y a une partie extrêmement intéressante à jouer, et moi, qui me passionne : la question de la culture gay – qui ne comprend pas seulement les romans écrits par des pédérastes sur la pédérastie –, ça n'a pas beaucoup d'intérêt, mais une culture au sens large, une culture qui invente des modalités de relations, des modes d'existence, des types de valeurs, des formes d'échange entre individus qui soient réellement nouveaux, qui ne soient pas homogènes ni superposables aux formes culturelles générales. Si c'est possible, alors la culture gay ne sera pas simplement un choix d'homosexuels pour homosexuels. Cela va créer des relations qui sont, jusqu'à un certain point, transposables aux hétérosexuels. Il faut un peu renverser les choses, et, plutôt que de dire ce qu'on a dit à un certain moment : « Essayons de réintroduire l'homosexualité dans la normalité générale des relations sociales », disons le contraire : « Mais non! Laissons-la échapper dans toute la mesure du possible au type de relations qui nous est proposé dans notre société, et essayons de créer dans l'espace vide où nous sommes de nouvelles possibilités relationnelles. » En proposant un droit relationnel nouveau, nous verrons que des gens non homosexuels pourront enrichir leur vie en modifiant leur propre schéma de relations.

– *Le mot « gay » lui-même est un catalyseur qui a le pouvoir d'annuler ce qui était porté par le mot « homosexualité ».*

– C'est important, parce que, en échappant à la catégorisation < homosexualité-hétérosexualité >, les gays, je pense, ont fait une démarche importante et intéressante. Ils définissent autrement leurs problèmes en essayant de créer une culture qui n'a de sens qu'à partir d'une expérience sexuelle et un type de relations qui leur soit propre. Faire échapper le plaisir de la relation sexuelle au champ normatif de la sexualité et à ses catégories, faire par là même du plaisir le point de cristallisation d'une nouvelle culture – c'est, je crois, une approche intéressante.

– *C'est ce qui intéresse les gens, aujourd'hui.*

– Aujourd'hui, les questions importantes ne sont plus liées au problème de la répression – ce qui ne veut aucunement dire qu'il n'y a pas encore beaucoup de gens opprimés, ce qui ne veut surtout pas dire qu'il faut négliger cela et ne pas lutter pour que les gens cessent d'être opprimés; ce n'est pas du tout cela que je veux dire. Mais la ligne d'innovation sur laquelle nous sommes n'est plus la lutte contre la répression.

– *Le développement de ce qu'on avait l'habitude d'appeler un ghetto, et qui maintenant est représenté par les bars, les restaurants, les bains, a peut-être été un phénomène aussi radical et innovateur que la lutte contre une législation discriminatoire. En fait, certains diraient que le premier aurait existé sans le second, et ils ont probablement raison.*

– Oui, mais je ne crois pas que nous devons avoir à l'égard des dix ou quinze dernières années une attitude qui consisterait à piétiner ce passé comme s'il avait été une longue erreur dont nous sortons seulement maintenant. Un travail formidable a été fait pour changer les comportements, et cela a demandé du courage, mais nous ne pouvons plus avoir seulement un modèle de comportement et une problématique.

– *Le fait que les bars, pour la plupart, cessent d'être des clubs fermés indique que quelque chose a changé dans la façon dont se vit l'homosexualité. L'aspect dramatique du phénomène – qui le faisait exister – est devenu une antiquité.*

– Absolument. Mais, d'un autre côté aussi, il me semble que c'est dû au fait que nous avons réduit la culpabilité qu'entraînait une distinction tranchée entre la vie des hommes et la vie des femmes, la relation < monosexuelle >. Accompagnant la condamnation universelle de l'homosexualité, il y avait aussi une disqualification implicite du rapport monosexuel – il n'était autorisé que dans des lieux comme les prisons ou les casernes. C'est très curieux de

voir que les homosexuels étaient eux aussi mal à l'aise à l'égard de la monosexualité.

– *Comment ça?*

– Pendant un temps, des gens disaient que quand on commençait à avoir des relations homosexuelles, alors on pouvait avoir enfin de bons rapports avec les femmes.

– *Ce qui était, bien entendu, un fantasme.*

– Cette idée paraît traduire une sorte de difficulté à admettre qu'une relation monosexuelle était possible et pouvait être parfaitement satisfaisante et compatible avec des relations avec les femmes – si vraiment on le souhaitait. Cette condamnation de la monosexualité me paraît en train de disparaître, et on voit maintenant des femmes affirmer de leur côté leur droit et leur désir de la monosexualité. On ne doit pas avoir peur de cela, même si on a encore dans la tête l'image des dortoirs de collège, des séminaires, des casernes ou des prisons. Il faut admettre que la monosexualité peut être quelque chose de riche.

– *Dans les années soixante, la mixité des sexes, qui était présentée comme le mode de relation le plus civilisé, a en fait créé des réactions extrêmement hostiles à l'égard des groupes monosexuels tels que les écoles ou les clubs privés.*

– On avait parfaitement le droit de condamner cette monosexualité institutionnelle et rétrécie, mais la promesse que l'on aimera les femmes le jour où on ne nous condamnera plus parce qu'on est gay est utopique. Et c'est une utopie dangereuse, non pas parce qu'elle nous promettrait de bonnes relations avec les femmes – je suis plutôt pour qu'on ait de bonnes relations avec les femmes –, mais parce qu'elle se fait au prix d'une condamnation de la relation monosexuelle. Dans la réaction souvent négative qu'on trouve chez quelques Français à propos de certains types de comportement américain traîne encore cette désapprobation à l'égard de la monosexualité. Ainsi entend-on parfois : < Comment pouvez-vous agréer ces modèles machos? Vous êtes entre hommes, vous avez des moustaches et des blousons de cuir, vous portez des bottes : qu'est-ce que cette image de l'homme? > On en rira peut-être dans dix ans, mais je crois que, dans ce modèle d'un homme qui s'affirme comme homme, il y a un mouvement de requalification de la relation monosexuelle. Cela consiste à dire : < Eh oui, nous passons notre temps entre hommes, nous avons des moustaches et nous nous embrassons >, sans qu'un des deux ait à jouer le rôle de l'éphèbe ou du garçon efféminé, fragile.

– *Donc, cette critique du machisme des nouveaux gays est une tentative de culpabilisation, et elle est pleine des vieux clichés qui ont harcelé l'homosexualité jusqu'à maintenant.*

– Il faut bien dire que c'est une chose très neuve et pratiquement inconnue dans les sociétés occidentales. Les Grecs n'ont jamais admis l'amour de deux hommes adultes. On peut certainement trouver des allusions à l'idée d'un amour entre des hommes jeunes, quand ils étaient en âge de porter les armes, mais non pour l'amour entre deux hommes.

– *Ce serait quelque chose d'absolument nouveau?*

– Permettre des relations sexuelles est une chose, mais l'important est la reconnaissance par les individus eux-mêmes de ce type de relation, au sens où ils lui donnent une importance nécessaire et suffisante – qu'ils la reconnaissent et la réalisent – afin d'inventer de nouveaux modes de vie. Oui, cela, c'est nouveau.

– *Pourquoi la notion d'un droit relationnel, venue des droits des gays, a-t-elle d'abord pris naissance dans les pays anglo-saxons?*

– Ce doit être lié à beaucoup de choses, certainement aux lois concernant la sexualité dans les pays latins. Pour la première fois, on voit un aspect négatif de ce qu'on pourrait appeler l'héritage grec : le fait que l'amour d'homme à homme n'est validé que sous la forme de la pédérastie classique. Il faut tenir compte aussi d'un autre phénomène important : dans ces pays qui sont pour la plupart protestants, les droits associatifs ont été beaucoup plus développés pour des raisons religieuses évidentes. Je voudrais cependant ajouter que les droits relationnels ne sont pas exactement des droits associatifs – ceux-ci représentent un progrès accompli au XIX^e siècle. Le droit relationnel est la possibilité de faire reconnaître dans un champ institutionnel des relations d'individu à individu qui ne passent pas forcément par l'émergence d'un groupe reconnu. C'est quelque chose de tout à fait différent. C'est la question d'imaginer comment la relation de deux individus peut être validée par la société et bénéficier des mêmes avantages que les relations – parfaitement honorables – qui sont les seules à être reconnues : relations de mariage et de parenté.

314 *Des caresses d'hommes considérées comme un art*

< Des caresses d'hommes considérées comme un art >, *Libération*, n° 323, 1^{er} juin 1982, p. 27. (Sur J. Dover, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La Pensée sauvage, 1982.)

Qui s'intéresserait aux nuits blanches des éditeurs les entendrait – et pas les moindres – pleurer : traduire est impossible, c'est long, c'est coûteux, ce n'est pas rentable. J'en connais qui, depuis dix ans, traînent sur des projets de traduction qu'ils n'ont pas osé refuser et qu'ils n'ont pas le courage d'achever. Voici en tout cas un éditeur – un < tout petit > – qui vient de publier en français, et fort bien, le Dover, déjà classique, encore récent. La Pensée sauvage, à Grenoble, avec Alain Geoffroy et Suzanne Saïd (excellente traductrice), s'est attelée à la tâche. Et a parfaitement réussi. À méditer pour tous ceux qui voudraient réfléchir sur les destins à venir de l'édition < savante >.

L'ouvrage de Dover aura ici le même succès qu'il a rencontré en Angleterre et aux États-Unis. Tant mieux. À pleine main, il offre les plaisirs de l'érudition ; ils sont, plus d'une fois, imprévus. Il est d'une grande alacrité intellectuelle, et souvent d'une imperturbable drôlerie : amoralisme acide, savant et oxfordien de la pensée, méticulosité indéfinie pour ressaisir, à travers des textes douteux et quelques tessons de musée, la vivacité d'une main entre deux cuisses ou la douceur d'un baiser vieux de deux millénaires et demi. L'ouvrage, surtout, est nouveau grâce à la documentation mise en œuvre et à l'usage qu'il en fait. Il entrecroise avec une extrême rigueur les textes et les données iconographiques. C'est que les Grecs, à l'âge classique, en ont montré plus qu'ils n'en ont dit : les peintures de vase sont infiniment plus explicites que les textes qui nous restent – fussent-ils de comédie. Mais en retour, beaucoup de scènes peintes seraient muettes (et le sont restées jusqu'ici) sans le recours au texte qui en dit la valeur amoureuse. Un jeune homme donne un lièvre à un garçon ? Cadeau d'amour. Il lui caresse le menton ? Proposition. Le cœur de l'analyse de Dover est là : retrouver ce que disaient ces gestes du sexe et du plaisir, gestes que nous croyons universels (quoi de plus commun, finalement, que le gesticuler de l'amour) et qui, analysés dans leur spécificité historique, tiennent un discours bien singulier.

Dover, en effet, déblaie tout un paysage conceptuel qui nous encombrait. Bien sûr, on trouvera encore des esprits aimables pour penser qu'en somme l'homosexualité a toujours existé : à preuve

Cambacérés, le duc de Crequi, Michel-Ange ou Timarque. À de tels naïfs Dover donne une bonne leçon de nominalisme historique. Le rapport entre deux individus du même sexe est une chose. Mais aimer le même sexe que soi, prendre avec lui un plaisir, c'est autre chose, c'est toute une expérience, avec ses objets et leurs valeurs, avec la manière d'être du sujet et la conscience qu'il a de lui-même.

Cette expérience est complexe, elle est diverse, elle change de formes. Il y aurait à faire toute une histoire de « l'autre du même sexe » comme objet de plaisir. C'est ce que fait Dover pour la Grèce classique. Garçon libre à Athènes, il devait à Rome être plutôt l'esclave; à l'aube de l'âge classique, sa valeur était dans sa jeune vigueur, sa forme déjà marquée; plus tard, ce fut sa grâce, sa jeunesse, la fraîcheur de son corps. Il devait, pour bien faire, résister, ne pas passer de main en main, ne pas céder au premier venu, mais jamais « pour rien » (étant entendu cependant que l'argent disqualifiait le rapport ou que trop d'avidité le rendait suspect). En face, l'amateur de garçons a aussi ses différents profils : compagnons de jeunesse et d'armes, l'exemple de vertu civique, élégant cavalier, maître de sagesse. En tout cas, jamais, en Grèce, ni l'un ni l'autre ne faisaient de cet amour ou de ce plaisir une expérience semblable à celle que nous faisons, nous et nos contemporains, de l'homosexualité.

Dover, on s'en doute, fait rire aussi de ceux pour qui l'homosexualité, en Grèce, aurait été libre. Ce genre d'histoire ne peut s'écrire dans les termes simples de la prohibition et de la tolérance, comme s'il y avait, d'un côté, l'obstination du désir et, de l'autre, l'interdit qui le réprime. En fait, les rapports d'amour et de plaisir entre individus de sexe masculin s'organisaient selon des règles précises et exigeantes. Il y avait bien entendu les obligations de la séduction et de la cour. Il y avait toute une hiérarchie depuis l'amour « bien » qui faisait honneur aux deux partenaires, jusqu'à l'amour vénal, en passant par les multiples échelons des faiblesses, de la complaisance et de l'honneur écorné. Il y avait la lumière vive portée sur la relation adulte-garçon et l'immense plage d'ombre où étaient plongés les rapports sexuels entre solides porteurs de barbe. Il y avait surtout – et c'est là, sans doute, l'un des points essentiels de l'éthique grecque – le partage radical entre *activité* et *passivité*. L'activité seule est valorisée; la passivité – qui est de nature et de statut chez la femme et l'esclave – ne peut être chez l'homme que honteuse. On peut, à travers l'étude de Dover, voir s'affirmer ce qui est la plus grande différence entre l'expérience grecque de la sexualité et la nôtre. Pour nous, c'est la préférence d'objet (hétéro ou

homosexuel) qui marque la différence essentielle; pour les Grecs, c'est la position du sujet (actif ou passif) qui fixe la grande frontière morale: par rapport à cet élément constitutif d'une éthique essentiellement masculine, les options de partenaires (garçons, femmes, esclaves) sont peu importantes.

Dans les dernières pages de son livre, Dover fait apparaître un point capital et qui éclaire rétrospectivement toute son analyse. Chez les Grecs, et ceci ne vaut pas simplement pour l'époque classique, ce qui régissait le comportement sexuel n'avait pas la forme d'un code. Ni la loi civile, ni la loi religieuse, ni une loi « naturelle » ne prescrivaient ce qu'il fallait – ou ne fallait pas – faire. Et pourtant l'éthique sexuelle était exigeante, complexe, multiple. Mais comme peut l'être une *technê*, un art – un art de vivre entendu comme souci de soi-même et de son existence.

C'est bien ce que, tout au long, montre Dover : le plaisir avec les garçons était un mode d'expérience. La plupart du temps, il n'excluait pas le rapport avec les femmes, et en ce sens il n'était ni l'expression d'une structure affective particulière ni une forme d'existence distincte des autres. Mais il était beaucoup plus qu'une possibilité de plaisir parmi d'autres : il impliquait des comportements, des manières d'être, certaines relations avec les autres, la reconnaissance de tout un ensemble de valeurs. C'était une option qui n'était ni exclusive ni irréversible, mais dont les principes, les règles et les effets s'étendaient loin dans les formes de vie.

Il faut s'y faire : le livre de Dover ne raconte pas un âge d'or où le désir aurait eu la franchise d'être bisexuel; il raconte l'histoire singulière d'un choix sexuel qui, à l'intérieur d'une société donnée, a été mode de vie, culture et art de soi-même.

315 *Les mailles du pouvoir*

« As malhas do poder » (« Les mailles du pouvoir »; 2^e partie; trad. P. W. Prado Jr.; conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976), *Barbárie*, n° 5, été 1982, pp. 34-42. Voir *supra* n° 297.

316 *Le terrorisme ici et là*

« Le terrorisme ici et là » (entretien avec D. Éribon), *Libération*, n° 403, 3 septembre 1982, p. 12.

Le 28 août 1982, le G.I.G.N., groupe d'intervention antiterroriste dirigé de l'Élysée, arrêtait à Vincennes trois nationalistes irlandais présentés comme d'importants terroristes. L'éclat donné à cette arrestation devait permettre de contrecarrer dans l'opinion l'attentat meurtrier du 9 août 1982 contre le célèbre restaurant juif parisien Goldenberg. Le 17 août, François Mitterrand avait déclaré : « Ce terrorisme-là me trouvera devant lui. » Les conditions d'arrestation de ceux qui deviendront pour la presse « les Irlandais de Vincennes », filés depuis longtemps par un autre service de police (la D.S.T.), apparurent rapidement entachées d'irrégularités. Leur avocat contacta alors M. Foucault. En mai 1983, les irrégularités de la procédure seront pleinement révélées; l'affaire des Irlandais de Vincennes devint le premier scandale politico-policier du nouveau gouvernement socialiste.

– *Le problème du terrorisme et la politique gouvernementale en ce domaine ne vont pas manquer de reposer certaines questions autour de la pratique judiciaire.*

– Les réformes et les décisions prises dans le domaine juridique depuis l'arrivée de Mitterrand au pouvoir m'ont paru bonnes *. Je l'ai dit et je le répète volontiers. Quant à la déclaration récente de Mitterrand sur le terrorisme, assurant qu'il ne prendrait aucune mesure spéciale et qu'il n'y aurait aucunement à modifier la législation et les règlements, tout cela est excellent.

– *Mais quelle est votre réaction après les arrestations de samedi dernier et le fait qu'elles aient été annoncées par l'Élysée ?*

– On a supprimé les juridictions d'exception, c'est-à-dire que toute infraction relèvera du droit commun, des procédures habituelles et des juridictions ordinaires. C'est très important, mais il ne faut pas reprendre d'une main ce que l'on a accordé de l'autre. C'est-à-dire qu'il ne faut pas rendre « exceptionnelle » une affaire en l'entourant de tout un luxe de publicité politique. Comment voulez-vous que soit instruite et jugée dans des conditions « ordinaires » une affaire qui a été présentée à l'opinion publique, sous l'autorité directe du chef de l'État, comme une affaire exceptionnellement importante. Les moyens d'information ont d'ailleurs fait largement écho à cette annonce puisqu'on a pu entendre dire que ces trois Irlandais préparaient pour le lendemain dimanche des attentats meurtriers à Paris même.

Tout cela s'est révélé inexact et il semble que l'on éprouve les plus grandes difficultés à trouver un pays qui aurait la gentillesse de bien vouloir demander leur extradition.

* 30 septembre 1981 : suppression de la peine de mort; 26 novembre 1981 : abrogation de la loi anticasseurs; 30 juin 1982 : suppression des tribunaux permanents des forces armées; 30 juillet 1982 : suppression du délit d'homosexualité.

Mais ce n'est là qu'un côté anecdotique. Quand bien même ils auraient fait quelque chose d'important, c'est à la justice d'en décider et de le déclarer. Ce n'est pas à une instance politique de décider à l'avance ce qu'est l'affaire qu'on va juger. Les responsables politiques n'ont pas à exceptionnaliser une affaire après avoir aboli les procédures exceptionnelles.

Il faut se poser une autre question : qui donc a été arrêté ? Trois Irlandais et un Italien. On sait bien que ce n'est pas de ce côté-là que se trouve le terrorisme qui risque d'être actif et virulent en France. Et tandis qu'en silence on négocie avec les organisations vraiment dangereuses – ce que tout le monde sait et qui est peut-être inévitable –, il ne faudrait pas qu'on mène grand tapage autour d'arrestations qui ont beaucoup de chances d'être mineures. Faut-il arrêter un lâché-pour-compte de l'autonomie italienne pour remplir le tableau de chasse d'une action antiterroriste qui en fait utilise de tout autres moyens ?

– *Il n'est pas indifférent que cela soit « tombé » sur les Irlandais.*

– Mitterrand avait été le seul homme politique européen à être assez courageux pour prendre position au moment de la mort de Bobby Sands. Cela, il ne faut pas l'oublier. Mais il ne faut pas oublier non plus que, président de la République, Mitterrand n'a rien dit sur les Irlandais qui mouraient de grève de la faim en prison pour se faire reconnaître le statut politique. Un peu du tapage qui a été fait samedi dernier à propos de ces arrestations à Paris n'aurait peut-être pas été inutile s'il avait été utilisé à temps pour ceux qui luttent contre des adversaires séculaires. Après tout, s'il y a des luttes politiques qui ont leur justification historique, ce sont bien celles que les Irlandais mènent depuis quatre siècles. Pour le cas où la lutte antiterroriste avait besoin d'exemples, celui-ci était peut-être le plus facile; il n'était ni le meilleur ni le plus justifié.

– *On vous rétorquera qu'il faut bien lutter contre le terrorisme en Europe.*

– L'Europe doit lutter contre le terrorisme. C'est vrai. Mais le plus dangereux terrorisme que l'Europe connaisse, nous venons d'en voir les manifestations avec les trois morts, les centaines de blessés et les milliers d'arrestations à Varsovie, à Gdansk, à Lublin...

317 *Choix sexuel, acte sexuel*

< Sexual Choice, Sexual Act > (< Choix sexuel, acte sexuel > ; entretien avec J. O'Higgins ; trad. F. Durand-Bogaert), *Salmagundi*, n° 58-59 : *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, automne-hiver 1982, pp. 10-24.

– *J'aimerais, pour commencer, vous demander ce que vous pensez du récent ouvrage de John Boswell sur l'histoire de l'homosexualité depuis les débuts de l'ère chrétienne jusqu'à la fin du Moyen Âge*. En qualité d'historien, trouvez-vous sa méthodologie valable? Dans quelle mesure, selon vous, les conclusions auxquelles Boswell aboutit contribuent-elles à mieux faire comprendre ce qu'est l'homosexualité aujourd'hui?*

– Nous avons là, assurément, une étude très importante, dont l'originalité est déjà évidente dans la manière dont elle pose le problème. D'un point de vue méthodologique, le rejet par Boswell de l'opposition tranchée entre homosexuel et hétérosexuel, qui joue un rôle si important dans la manière dont notre culture considère l'homosexualité, constitue un progrès, non seulement pour la science, mais aussi pour la critique culturelle. L'introduction du concept de gay (dans la définition qu'en donne Boswell), en même temps qu'elle nous fournit un précieux instrument de recherche, nous aide à mieux comprendre l'image qu'ont les gens d'eux-mêmes et de leur comportement sexuel. En ce qui concerne les résultats de l'enquête, cette méthodologie a permis de découvrir que ce qu'on a appelé la répression de l'homosexualité ne remontait pas au christianisme à proprement parler, mais à une période plus tardive de l'ère chrétienne. Il est important, dans ce type d'analyse, de bien saisir l'idée que se font les gens de leur sexualité. Le comportement sexuel n'est pas, comme on le suppose trop souvent, la superposition, d'un côté, de désirs issus d'instincts naturels, et de l'autre, de lois permissives et restrictives qui dictent ce qu'il faut faire et ne pas faire. Le comportement sexuel est plus que cela. Il est aussi la conscience de ce qu'on fait, la manière dont on vit l'expérience, la valeur qu'on lui accorde. C'est dans ce sens, je crois, que le concept de gay contribue à une appréciation positive – plutôt que purement négative – d'une conscience dans laquelle l'affection, l'amour, le désir, les rapports sexuels sont valorisés.

* Boswell (J.), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980 (*Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, trad. A. Tachet, Paris, Gallimard, 1985).

– *Votre travail récent vous a, si je ne m'abuse, conduit à étudier la sexualité dans la Grèce antique.*

– C'est exact, et précisément le livre de Boswell m'a servi de guide, dans la mesure où il m'a indiqué où chercher ce qui fait la valeur que les gens attachent à leur comportement sexuel.

– *Cette valorisation du contexte culturel et du discours que les gens tiennent à propos de leurs conduites sexuelles est-elle le reflet d'une décision méthodologique de contourner la distinction entre prédisposition innée à l'homosexualité et conditionnement social? Avez-vous une conviction, quelle qu'elle soit, dans ce domaine?*

– Je n'ai strictement rien à dire sur ce point. *No comment.*

– *Voulez-vous dire qu'il n'y a pas de réponse à cette question? Ou bien que ma question est une fausse question? Ou, tout simplement, qu'elle ne vous intéresse pas?*

– Non, rien de tout cela. Je ne crois pas utile, simplement, de parler de choses qui sont au-delà de mon domaine de compétence. La question que vous posez n'est pas de mon ressort, et je n'aime pas parler de ce qui ne constitue pas vraiment l'objet de mon travail. Sur cette question, j'ai seulement une opinion; et puisque ce n'est qu'une opinion, c'est sans intérêt.

– *Mais les opinions peuvent être intéressantes, ne croyez-vous pas?*

– C'est vrai, je pourrais donner mon opinion, mais cela n'aurait de sens que si tout le monde, quel qu'il soit, était consulté. Je ne veux pas, sous prétexte que je suis interviewé, profiter d'une position d'autorité pour faire le commerce d'opinions.

– *Soit. Nous allons donc changer de cap. Pensez-vous qu'on puisse légitimement parler d'une conscience de classe, en ce qui concerne les homosexuels? Doit-on encourager les homosexuels à considérer qu'ils font partie d'une classe, au même titre que les ouvriers non qualifiés ou que les Noirs, dans certains pays? Quels doivent être, selon vous, les objectifs politiques des homosexuels en tant que groupe?*

– En réponse à votre première question, je dirai que la conscience de l'homosexualité va certainement au-delà de l'expérience individuelle et comprend le sentiment d'appartenir à un groupe social particulier. C'est là un fait incontestable, qui remonte à des temps très anciens. Bien entendu, cette manifestation de la conscience collective des homosexuels est quelque chose qui change avec le temps et varie d'un lieu à un autre. Elle a, par exemple, en diverses occasions, pris la forme de l'appartenance à une sorte de société secrète, ou de l'appartenance à une race maudite, ou encore de l'appartenance à une frac-

tion d'humanité à la fois privilégiée et persécutée — la conscience collective des homosexuels a subi de nombreuses transformations, tout comme, soit dit en passant, la conscience collective des ouvriers non qualifiés. Il est vrai que, plus récemment, certains homosexuels, suivant le modèle politique, ont entrepris de façonner une certaine conscience de classe. Mon sentiment est que cela n'a pas été vraiment un succès, quelles que soient les conséquences politiques de cette démarche, parce que les homosexuels ne constituent pas une classe sociale. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas imaginer une société dans laquelle les homosexuels constitueraient une classe sociale. Mais, étant donné notre mode actuel d'organisation économique et sociale, je ne vois guère la chose se profiler.

Pour ce qui est des objectifs politiques du mouvement homosexuel, deux points peuvent être soulignés. Il faut, en premier lieu, considérer la question de la liberté de choix sexuel. Je dis liberté de choix sexuel, et non liberté d'acte sexuel, parce que certains actes, comme le viol, ne devraient pas être permis, qu'ils mettent en cause un homme et une femme ou deux hommes. Je ne crois pas que nous devrions faire d'une sorte de liberté absolue, de liberté totale d'action, dans le domaine sexuel, notre objectif. En revanche, là où il est question de la liberté de choix sexuel, notre intransigeance doit être totale. La liberté de choix sexuel implique la liberté d'expression de ce choix. Par cela, j'entends la liberté de manifester ou de ne pas manifester ce choix. Il est vrai que, en ce qui concerne la législation, des progrès considérables ont été accomplis dans ce domaine et qu'un mouvement s'est amorcé vers une plus grande tolérance, mais il y a encore beaucoup à faire.

Deuxièmement, un mouvement homosexuel pourrait se donner comme objectif de poser la question de la place qu'occupent pour l'individu, dans une société donnée, le choix sexuel, le comportement sexuel et les effets des rapports sexuels entre les gens. Ces questions sont fondamentalement obscures. Voyez, par exemple, la confusion et l'équivoque qui entourent la pornographie, ou le manque de clarté qui caractérise la question du statut légal susceptible de définir la liaison entre deux personnes du même sexe. Je ne veux pas dire que la législation du mariage entre homosexuels doit constituer un objectif; mais que nous avons là toute une série de questions concernant l'insertion et la reconnaissance, à l'intérieur du cadre légal et social, d'un certain nombre de rapports entre les individus, qui doivent trouver une réponse.

— *Vous considérez donc, si je comprends bien, que le mouvement homosexuel ne doit pas seulement se donner pour objectif d'accroître la libéra-*

lité des lois, mais doit aussi poser des questions plus vastes et plus profondes sur le rôle stratégique que jouent les préférences sexuelles et sur la manière dont ces préférences sont perçues. Pensez-vous que le mouvement homosexuel ne devrait pas se limiter à la seule libéralisation des lois relatives au choix sexuel de l'individu, mais devrait aussi inciter l'ensemble de la société à repenser ses présupposés en matière de sexualité? Ce qui voudrait dire, en d'autres termes, non pas que les homosexuels sont des déviants qu'il faut laisser vivre en paix, mais qu'il faut détruire tout le système conceptuel qui classe les homosexuels parmi les déviants. Voilà qui jette un jour intéressant sur la question des éducateurs homosexuels. Dans le débat qui s'est instauré en Californie, par exemple, concernant le droit des homosexuels à enseigner dans les écoles primaires et secondaires, ceux qui étaient contre ce droit se fondaient non seulement sur l'idée que les homosexuels pouvaient constituer un danger pour l'innocence, dans la mesure où ils étaient susceptibles de chercher à séduire leurs élèves, mais aussi sur le fait que les homosexuels pouvaient prêcher l'homosexualité.

— Toute la question, voyez-vous, a été mal formulée. En aucun cas, le choix sexuel d'un individu ne devrait déterminer la profession qu'on lui permet, ou qu'on lui interdit, d'exercer. Les pratiques sexuelles ne sont tout simplement pas des critères pertinents pour décider de l'aptitude d'un individu à exercer une profession donnée. < D'accord, me direz-vous, mais si cette profession est utilisée par les homosexuels pour encourager d'autres gens à devenir homosexuels? >

Je vous répondrai ceci : croyez-vous que les enseignants qui, pendant des années, des dizaines d'années, des siècles, ont expliqué aux enfants que l'homosexualité était inadmissible, croyez-vous que les manuels scolaires qui ont purgé la littérature et falsifié l'histoire afin d'exclure un certain nombre de conduites sexuelles n'ont pas causé de dommages au moins aussi sérieux que ceux que l'on peut imputer à un enseignant homosexuel qui parle de l'homosexualité et dont le seul tort est d'expliquer une réalité donnée, une expérience vécue?

Le fait qu'un enseignant soit homosexuel ne peut avoir d'effet électrisant et extrême sur les élèves que si le reste de la société refuse d'admettre l'existence de l'homosexualité. *A priori*, un enseignant homosexuel ne devrait pas poser plus de problèmes qu'un enseignant chauve, un professeur homme dans une école de filles, un professeur femme dans une école de garçons ou un professeur arabe dans une école du XVI^e arrondissement de Paris.

Quant au problème de l'enseignant homosexuel qui cherche activement à séduire ses élèves, tout ce que je peux dire, c'est que la pos-

sibilité de ce problème est présente dans toutes les situations pédagogiques ; on trouve bien plus d'exemples de ce type de conduite parmi les enseignants hétérosexuels – tout simplement parce qu'ils constituent la majorité des enseignants.

– On observe une tendance de plus en plus marquée, dans les cercles intellectuels américains, en particulier parmi les féministes les plus convaincues, à distinguer entre l'homosexualité masculine et l'homosexualité féminine. Cette distinction repose sur deux choses. D'abord, si le terme homosexualité est employé pour désigner non seulement un penchant pour les relations affectives avec des personnes du même sexe, mais aussi une tendance à trouver, chez les membres du même sexe, une séduction et une gratification érotiques, alors il est important de souligner les choses très différentes qui se passent, sur le plan physique, dans l'une et l'autre rencontres. L'autre idée sur laquelle se fonde la distinction est que les lesbiennes, dans l'ensemble, semblent rechercher chez une autre femme ce qu'offre une relation hétérosexuelle stable : le soutien, l'affection, l'engagement à long terme. Si cela n'est pas le cas des homosexuels hommes, alors on peut dire que la différence est frappante, sinon fondamentale. La distinction vous paraît-elle utile et viable ? Quelles raisons peut-on discerner, qui justifient ces différences que bon nombre de féministes radicales influentes soulignent avec tant d'insistance ?

– Je ne puis qu'éclater de rire...

– Ma question est-elle drôle d'une manière qui m'échappe, ou stupide, ou les deux ?

– Elle n'est certainement pas stupide, mais je la trouve très amusante, sans doute pour des raisons que je ne pourrais pas expliquer, même si je le voulais. Je dirai que la distinction proposée ne me paraît pas très convaincante, si j'en juge par ce que j'observe de l'attitude des lesbiennes. Mais, au-delà de cela, il faudrait parler des pressions différentes qui s'exercent sur les hommes et les femmes qui se déclarent homosexuels ou essaient de se vivre comme tels. Je ne crois pas que les féministes radicales des autres pays aient, sur ces questions, le point de vue que vous décrivez comme étant celui des intellectuelles américaines.

– Freud déclare dans sa « Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine » que tous les homosexuels sont des menteurs *. Il n'est pas nécessaire de prendre cette affirmation au sérieux pour se demander si

* Allusion à la phrase : de Freud « Je lui expliquai un jour que je n'avais pas confiance en ces rêves, qu'ils étaient mensongers », in « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », 1920, *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris, P.U.F., 1973, p. 264.

l'homosexualité ne comporte pas une tendance à la dissimulation qui aurait pu inciter Freud à de tels propos. Si au mot « mensonge », nous substituons des mots comme « métaphore » ou « expression indirecte », ne cernons-nous pas de plus près ce qu'est le style homosexuel ? Y a-t-il d'ailleurs quelque intérêt à parler d'un style ou d'une sensibilité homosexuels ? Richard Sennett, pour sa part, considère qu'il n'y a pas plus un style homosexuel qu'un style hétérosexuel. Est-ce aussi votre point de vue ?

– Oui, je ne crois pas qu'il y ait grand sens à parler d'un style homosexuel. Sur le plan même de la nature, le terme homosexualité ne signifie pas grand-chose. Je suis précisément en train de lire un livre intéressant, sorti depuis peu aux États-Unis, et qui s'intitule *Proust and the Art of Loving* (*Proust et l'Art d'aimer*) *. L'auteur montre à quel point il est difficile de donner un sens à la proposition « Proust était homosexuel ». Il me semble que nous avons là, en définitive, une catégorie inadéquate. Inadéquate, dans le sens où, d'une part, on ne peut pas classer les comportements, et, d'autre part, le terme ne rend pas compte du type d'expérience dont il s'agit. On pourrait, à la rigueur, dire qu'il y a un style gay, ou du moins une tentative progressive pour recréer un certain style d'existence, une forme d'existence ou un art de vivre que l'on pourrait appeler « gay ».

Pour répondre, à présent, à votre question concernant la dissimulation, il est vrai qu'au XIX^e siècle, par exemple, il était nécessaire, dans une certaine mesure, de cacher son homosexualité. Mais traiter les homosexuels de menteurs équivaut à traiter de menteurs les résistants à une occupation militaire. Ou à traiter les juifs d'« usuriers », à une époque où la profession d'usurier était la seule qu'on leur permettait d'exercer.

– Il semble évident, cependant, au moins sur le plan sociologique, qu'on puisse assigner au style gay certaines caractéristiques, certaines généralisations aussi qui – malgré votre rire de tout à l'heure – rappellent des formules stéréotypées comme la promiscuité, l'anonymat entre partenaires sexuels, l'existence de rapports purement physiques, etc.

– Oui, mais les choses ne sont pas tout à fait si simples. Dans une société comme la nôtre où l'homosexualité est réprimée – et sévèrement –, les hommes jouissent d'une liberté bien plus grande que les femmes. Les hommes ont la possibilité de faire l'amour bien plus souvent, et dans des conditions nettement moins restrictives. On a

* Rivers (J. C.), *Proust and the Art of Loving : The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times and Art of Marcel Proust*, New York, Columbia University Press, 1980.

créé des maisons de prostitution pour satisfaire leurs besoins sexuels. De manière ironique, cela a eu pour effet une certaine permissivité à l'égard des pratiques sexuelles entre hommes. On considère que le désir sexuel est plus intense chez les hommes, et donc qu'il a davantage besoin d'un exutoire; ainsi, à côté des maisons de passe, a-t-on vu apparaître des bains où les hommes pouvaient se rencontrer et avoir entre eux des rapports sexuels. Les bains romains avaient très précisément cette fonction, celle d'être un lieu où les hétérosexuels se rencontraient pour le sexe. Ce n'est qu'au XVI^e siècle, je crois, que l'on a fermé ces bains, sous prétexte qu'ils étaient les lieux d'une débauche sexuelle inacceptable. De cette manière, même l'homosexualité a bénéficié d'une certaine tolérance à l'égard des pratiques sexuelles, tant qu'elle se limitait à une simple rencontre physique. Et non seulement l'homosexualité a bénéficié de cette situation, mais, par un tour singulier – courant dans ce genre de stratégies –, elle a renversé les critères de telle manière que les homosexuels ont pu, dans leurs rapports physiques, jouir d'une liberté plus grande que les hétérosexuels. Il en résulte que les homosexuels ont aujourd'hui la satisfaction de savoir que, dans un certain nombre de pays – les Pays-Bas, le Danemark, les États-Unis, et même un pays aussi provincial que la France –, les possibilités de rencontres sexuelles sont immenses. De ce point de vue, la consommation, pourrait-on dire, a beaucoup augmenté. Mais cela n'est pas nécessairement une condition naturelle de l'homosexualité, une donnée biologique.

– *Le sociologue américain Philip Rieff, dans un essai sur Oscar Wilde intitulé The Impossible Culture (La Culture impossible) *, voit en Wilde un précurseur de la culture moderne. L'essai commence par une longue citation des actes du procès d'Oscar Wilde et se poursuit par une série de questions que l'auteur soulève quant à la viabilité d'une culture exempte de toute interdiction – d'une culture, donc, qui ne connaît pas la nécessité de la transgression. Examinons, si vous le voulez bien, ce que dit Philip Rieff :*

« Une culture ne résiste à la menace de la possibilité pure contre elle que dans la mesure où ses membres apprennent, à travers leur appartenance à elle, à restreindre l'éventail des choix offerts. »

« À mesure que la culture est intériorisée et devient caractère, c'est l'individualité qui est contrainte, soit ce à quoi Wilde attachait le plus de prix. Une culture en crise favorise l'épanouissement de l'individualité; une fois intériorisées, les choses ne pèsent plus assez lourd pour freiner le jeu en surface de l'expérience. On peut envisager l'hypothèse selon

* Rieff (P.), « The Impossible Culture », *Salmagundi*, n° 58-59 : *Homosexuality : Sacrilege, Vision, Politics*, automne 1982-hiver 1983, pp. 406-426.

laquelle, dans une culture qui atteindrait la crise maximale, tout pourrait être exprimé et rien ne serait vrai. »

« Sociologiquement, une vérité est tout ce qui milite contre la capacité des hommes à tout exprimer. La répression est la vérité. »

Ce que dit Rieff de Wilde et de l'idée de culture incarnée par Wilde vous paraît-il plausible ?

– Je ne suis pas sûr de comprendre les remarques du professeur Rieff. Qu'entend-il, par exemple, par « la répression est la vérité » ?

– *En fait, je crois que cette idée est assez proche de ce que vous expliquez dans vos livres lorsque vous dites que la vérité est le produit d'un système d'exclusions, qu'elle est un réseau, une épistémè qui définit ce qui peut et ce qui ne peut pas être dit.*

– La question importante, me semble-t-il, n'est pas de savoir si une culture exempte de restrictions est possible ou même désirable, mais si le système de contraintes à l'intérieur duquel une société fonctionne laisse les individus libres de transformer ce système. Il y aura toujours des contraintes qui seront intolérables pour certains membres de la société. Le nécrophile trouve intolérable que l'accès aux tombes lui soit interdit. Mais un système de contraintes ne devient vraiment intolérable que lorsque les individus qui sont soumis à ce système n'ont pas les moyens de le modifier. Cela peut arriver lorsque le système devient intangible, soit qu'on le considère comme un impératif moral ou religieux, soit qu'on en fasse la conséquence nécessaire de la science médicale. Si ce que Rieff veut dire est que les restrictions doivent être claires et bien définies, alors je suis d'accord.

– *En fait, Rieff dirait qu'une vraie culture est une culture dans laquelle les vérités essentielles ont été si bien intériorisées par chacun qu'il n'est pas nécessaire de les exprimer verbalement. Il est clair que, dans une société de droit, il faudrait que l'éventail des choses non permises soit explicite, mais les grandes convictions de principes resteraient, pour la plupart, inaccessibles à une formulation simple. Une partie de la réflexion de Rieff est dirigée contre l'idée qu'il est souhaitable de se débarrasser des convictions de principe au nom d'une liberté parfaite, et aussi contre l'idée que les restrictions sont, par définition, ce que nous devons tous nous employer à faire disparaître.*

– Il n'y a pas de doute qu'une société sans restrictions est inconcevable; mais je ne peux que me répéter, et dire que ces restrictions doivent être à la portée de ceux qui les subissent afin qu'au moins la possibilité leur soit offerte de les modifier. Pour ce qui est des convictions de principe, je ne crois pas que Rieff et moi serions d'accord ni

sur leur valeur, ni sur le sens à leur donner, ni sur les techniques qui permettent de les enseigner.

— Vous avez, sans nul doute, raison sur ce point. Quoi qu'il en soit, nous pouvons quitter, à présent, les sphères du droit et de la sociologie pour nous tourner vers le domaine des lettres. J'aimerais vous demander de commenter la différence entre l'érotique, tel qu'il se présente dans la littérature hétérosexuelle, et le sexe, tel que le fait apparaître la littérature homosexuelle. Le discours sexuel, dans les grands romans hétérosexuels de notre culture — je m'aperçois à quel point la désignation « romans hétérosexuels » est elle-même douteuse —, se caractérise par une certaine pudeur et une certaine discrétion, qui semblent ajouter au charme des œuvres. Lorsque les écrivains hétérosexuels parlent du sexe en termes trop explicites, il semble perdre un peu de ce pouvoir mystérieusement évocateur, de cette force qu'on trouve dans un roman comme *Anna Karénine*. C'est là, en fait, un point que George Steiner développe avec beaucoup de pertinence dans bon nombre de ses essais. Contrastant avec la pratique des grands romanciers hétérosexuels, nous avons l'exemple de divers écrivains homosexuels. Je pense à Cocteau, par exemple, qui, dans son *Livre blanc**, réussit à préserver l'enchantement poétique auquel les écrivains hétérosexuels parviennent par des allusions voilées, tout en décrivant les actes sexuels dans les termes les plus réalistes. Pensez-vous qu'il existe bien une telle différence entre ces deux types de littérature, et si oui, comment la justifiez-vous ?

— C'est une question très intéressante. Comme je l'ai dit précédemment, j'ai lu, ces dernières années, un grand nombre de textes latins et grecs qui décrivent les pratiques sexuelles tant des hommes entre eux que des hommes avec les femmes; et j'ai été frappé par l'extrême prudence de ces textes (il y a, bien entendu, quelques exceptions). Prenez un auteur comme Lucien. Nous avons là un écrivain antique, qui certes parle de l'homosexualité, mais en parle d'une manière presque pudique. À la fin de l'un de ses dialogues, par exemple, il évoque une scène où un homme approche un jeune garçon, pose la main sur son genou, puis la glisse sous sa tunique et caresse sa poitrine; la main descend ensuite vers le ventre du jeune homme, et, à ce point, le texte tourne court**. J'ai tendance à attribuer cette pudeur excessive, qui en général caractérise la littérature homosexuelle de l'Antiquité, au fait que les hommes jouissaient, à l'époque, dans leurs pratiques homosexuelles, d'une liberté beaucoup plus grande.

* Cocteau (J.), *Le Livre blanc*, Paris, Sachs et Bonjean, 1928.

** Lucien, *Dialogues des courtisanes* (trad. E. Talbot), Paris, Jean-Claude Lattès, 1979.

— Je vois. En somme, plus les pratiques sexuelles sont libres et franches, plus on peut se permettre d'en parler de manière réticente et biaisée. Voilà qui expliquerait pourquoi la littérature homosexuelle est plus explicite dans notre culture que la littérature hétérosexuelle. Mais je me demande toujours s'il y a, dans cette explication, quelque chose qui pourrait justifier le fait que la littérature homosexuelle réussit à créer, dans l'imagination du lecteur, les effets que crée la littérature hétérosexuelle en utilisant très précisément les moyens opposés.

— Je vais, si vous le permettez, essayer de répondre à votre question autrement. L'hétérosexualité, au moins depuis le Moyen Âge, a toujours été appréhendée selon deux axes: l'axe de la cour, où l'homme séduit la femme, et l'axe de l'acte sexuel lui-même. La grande littérature hétérosexuelle de l'Occident s'est essentiellement préoccupée de l'axe de la cour amoureuse, c'est-à-dire, avant tout, de ce qui précède l'acte sexuel. Toute l'œuvre de raffinement intellectuel et culturel, toute l'élaboration esthétique en Occident a toujours été tournée vers la cour. C'est ce qui explique que l'acte sexuel lui-même soit relativement peu apprécié, tant du point de vue littéraire que culturellement et esthétiquement.

À l'inverse, il n'y a rien qui rattache l'expérience homosexuelle moderne à la cour. Les choses, du reste, ne se passaient pas ainsi dans la Grèce antique. Pour les Grecs, la cour entre hommes était plus importante que la cour entre hommes et femmes (qu'on pense seulement à Socrate et à Alcibiade). Mais la culture chrétienne occidentale a banni l'homosexualité, la forçant à concentrer toute son énergie sur l'acte lui-même. Les homosexuels n'ont pas pu élaborer un système de cour parce qu'on leur a refusé l'expression culturelle nécessaire à cette élaboration. Le clin d'œil dans la rue, la décision, en une fraction de seconde, de saisir l'aventure, la rapidité avec laquelle les rapports homosexuels sont consommés, tout cela est le produit d'une interdiction. À partir du moment où une culture et une littérature homosexuelles s'ébauchaient, il était naturel qu'elles se concentrent sur l'aspect le plus brûlant et le plus passionné des relations homosexuelles.

— En vous écoutant, je repense à la célèbre formule de Casanova: « Le meilleur moment, dans l'amour, c'est quand on monte l'escalier. » On aurait peine aujourd'hui à imaginer ces mots dans la bouche d'un homosexuel.

— Exactement. Un homosexuel dirait plutôt: « Le meilleur moment, dans l'amour, c'est quand l'amant s'éloigne dans le taxi. »

— Je ne peux m'empêcher de penser que c'est là une description plus ou

moins précise des relations entre Swann et Odette dans le premier volume de *La Recherche* *.

– Oui, c'est vrai, en un sens. Mais, bien qu'il s'agisse ici d'une relation entre un homme et une femme, il faudrait, en la décrivant, prendre en compte la nature de l'imagination qui l'a conçue.

– *Et il faudrait aussi prendre en compte la nature pathologique de la relation telle que Proust l'a lui-même conçue.*

– J'aimerais autant laisser de côté, dans ce contexte, la question de la pathologie. Je préfère tout simplement m'en tenir à la remarque par laquelle j'ai ouvert cette partie de notre échange, à savoir que, pour un homosexuel, il est probable que le meilleur moment de l'amour est celui où l'amant s'éloigne dans le taxi. C'est lorsque l'acte est consommé et le garçon reparti que l'on commence à rêver à la chaleur de son corps, à la qualité de son sourire, au ton de sa voix. C'est le souvenir plutôt que l'anticipation de l'acte qui importe avant tout dans les relations homosexuelles. C'est la raison pour laquelle les grands écrivains homosexuels de notre culture (Cocteau, Genet, Burroughs) ont pu décrire avec tant d'élégance l'acte sexuel lui-même : l'imagination homosexuelle s'attache, pour l'essentiel, au souvenir plutôt qu'à l'anticipation de cet acte. Et, comme je l'ai dit précédemment, tout cela est le produit de considérations pratiques, de choses très concrètes qui ne disent rien de la nature intrinsèque de l'homosexualité.

– *Pensez-vous que cela a quelque influence sur la prétendue prolifération des perversions à l'heure actuelle ? Je fais allusion à des phénomènes comme la scène sadomaso, les golden showers, les divertissements scatologiques et autres choses du même genre. Nous savons que ces pratiques existent depuis assez longtemps, mais il semble qu'on s'y livre aujourd'hui de manière beaucoup plus ouverte.*

– Je dirai aussi que bien plus de gens s'y livrent.

– *Pensez-vous que ce phénomène, et le fait que l'homosexualité sorte aujourd'hui du placard, rendant publique sa forme d'expression, sont en quelque manière liés ?*

– Je risquerai l'hypothèse suivante : dans une civilisation qui, pendant des siècles, a considéré que l'essence de la relation entre deux personnes résidait dans le fait de savoir si oui ou non l'une des deux parties allait céder à l'autre, tout l'intérêt et toute la curiosité, toute l'audace et la manipulation dont font preuve les parties en question

ont toujours visé la soumission du partenaire afin de coucher avec lui. À présent que les rencontres sexuelles sont devenues extrêmement faciles et nombreuses, comme c'est le cas des rencontres homosexuelles, les complications n'interviennent qu'après coup. Dans ces rencontres de fortune, ce n'est qu'après avoir fait l'amour que l'on commence à s'enquérir de l'autre. Une fois l'acte sexuel consommé, on se retrouve en train de demander à son partenaire : « Au fait, c'était quoi votre nom ? »

Nous sommes donc en présence d'une situation dans laquelle toute l'énergie et l'imagination, si bien canalisées par la cour dans une relation hétérosexuelle, s'appliquent ici à intensifier l'acte sexuel lui-même. Il se développe aujourd'hui tout un nouvel art de la pratique sexuelle, qui tente d'explorer les diverses possibilités internes du comportement sexuel. On voit se constituer, dans des villes comme San Francisco et New York, ce qu'on pourrait appeler des laboratoires d'expérimentation sexuelle. On peut voir en eux la contrepartie des cours médiévales, qui définissaient des règles très strictes de propriété dans le rituel de cour.

C'est parce que l'acte sexuel est devenu si facile et si accessible aux homosexuels qu'il court le risque de devenir rapidement ennuyeux ; aussi fait-on tout ce qu'il est possible pour innover et introduire des variations qui intensifient le plaisir de l'acte.

– *Oui, mais pourquoi ces innovations ont-elles pris cette forme, et non une autre ? D'où vient la fascination pour les fonctions excrétoires, par exemple ?*

– Je trouve plus surprenant, d'une manière générale, le phénomène du sadomasochisme. Plus surprenant, dans la mesure où les rapports sexuels s'élaborent et s'exploitent ici par le biais de relations mythiques. Le sadomasochisme n'est pas une relation entre celui (ou celle) qui souffre et celui (ou celle) qui inflige la souffrance, mais entre un maître et la personne sur laquelle s'exerce son autorité. Ce qui intéresse les adeptes du sadomasochisme est le fait que la relation est à la fois soumise à des règles et ouverte. Elle ressemble à un jeu d'échecs, en ceci que l'un peut gagner et l'autre perdre. Le maître peut perdre, dans le jeu sadomasochiste, s'il se révèle incapable de satisfaire les besoins et les exigences de souffrance de sa victime. De même, l'esclave peut perdre s'il ne parvient pas à relever, ou s'il ne supporte pas de relever, le défi que lui lance son maître. Ce mélange de règles et d'ouverture a pour effet d'intensifier les rapports sexuels en introduisant une nouveauté, une tension et une incertitude perpétuelles, dont est exempte la simple consommation de l'acte. Le but

* Proust (M.), *À la recherche du temps perdu*, t. I : *Du côté de chez Swann*, 2^e partie : *Un amour de Swann*, Paris, Éd. de la Nouvelle Revue française, 1929.

est aussi d'utiliser chaque partie du corps comme un instrument sexuel.

En fait, la pratique du sadomasochisme est liée à l'expression célèbre < animal triste *post coitum* >. Comme le coït est immédiat dans les relations homosexuelles, le problème devient : < Que peut-on faire pour se protéger de l'accès de tristesse? >

– *Verriez-vous une explication au fait que les hommes semblent aujourd'hui mieux disposés à accepter la bisexualité des femmes que celle des hommes?*

– Cela a sans doute à voir avec le rôle que jouent les femmes dans l'imagination des hommes hétérosexuels. Ils les considèrent, depuis toujours, comme leur propriété exclusive. Afin de préserver cette image, un homme devait empêcher sa femme d'être trop en contact avec d'autres hommes; les femmes se sont ainsi vues restreintes au seul contact social avec les autres femmes, ce qui explique qu'une tolérance plus grande se soit exercée à l'égard des rapports physiques entre femmes. Par ailleurs, les hommes hétérosexuels avaient l'impression que, s'ils pratiquaient l'homosexualité, cela détruirait ce qu'ils s'imaginent être leur image auprès des femmes. Ils pensent que, dans l'esprit des femmes, ils sont les maîtres. Ils croient que l'idée qu'ils puissent se soumettre à un autre homme, être dominés par lui dans l'acte d'amour détruira leur image auprès des femmes. Les hommes pensent que les femmes ne peuvent éprouver de plaisir qu'à la condition qu'elles les reconnaissent comme maîtres. Même pour les Grecs, le fait d'être le partenaire passif dans une relation amoureuse constituait un problème. Pour un membre de la noblesse grecque, faire l'amour à un esclave mâle passif était naturel, puisque l'esclave était par nature inférieur. Mais lorsque deux Grecs de la même classe sociale voulaient faire l'amour, cela posait un véritable problème parce qu'aucun des deux ne consentait à s'abaisser devant l'autre.

Les homosexuels d'aujourd'hui connaissent encore ce problème. La plupart d'entre eux considèrent que la passivité est, d'une certaine manière, dégradante. La pratique sadomasochiste a, en fait, contribué à rendre le problème moins aigu.

– *Avez-vous le sentiment que les formes culturelles qui se développent dans la communauté gay sont, dans une très large mesure, destinées aux jeunes membres de cette communauté.*

– Oui, c'est très largement le cas, je crois, mais je ne suis pas sûr qu'il faille en tirer des conclusions importantes. Il est certain qu'en tant qu'homme de cinquante ans j'ai l'impression, lorsque je lis cer-

taines publications faites par et pour les gays, qu'elles ne s'adressent pas à moi, que je n'y ai, d'une certaine manière, pas ma place. Je ne me fonderai pas sur ce fait pour critiquer ces publications, qui, après tout, sont là pour satisfaire l'intérêt de leurs auteurs et de leurs lecteurs. Mais je ne peux m'empêcher de remarquer qu'il y a une tendance, parmi les gays cultivés, à considérer que les grands problèmes, les grandes questions de style de vie, intéressent, au premier chef, les gens qui ont entre vingt et trente ans.

– *Je ne vois pas pourquoi cela ne pourrait pas constituer la base non seulement d'une critique de certaines publications spécifiques, mais aussi de la vie gay en général.*

– Je ne dis pas que l'on ne pourrait pas y trouver matière à critique, mais seulement que cette critique ne me paraît pas utile.

– *Pourquoi ne pas considérer, dans ce contexte, le culte voué au jeune corps mâle comme le noyau même des fantasmes homosexuels classiques, et parler de la manière dont ce culte entraîne la négation des processus de vie ordinaires, en particulier le vieillissement et le déclin du désir?*

– Écoutez, ces questions que vous soulevez ne sont pas nouvelles, et vous le savez. En ce qui concerne le culte voué au jeune corps mâle, je ne suis pas du tout convaincu qu'il soit spécifique aux homosexuels, ou qu'il faille le considérer comme pathologique. Si c'est là ce qu'exprime votre question, alors je la rejette. Mais je vous rappellerai aussi que, outre le fait que les gays sont nécessairement tributaires des processus de vie, ils en sont aussi, dans la plupart des cas, très conscients. Les publications gay ne consacrent peut-être pas autant de place que je le souhaiterais aux questions d'amitié entre homosexuels ou à la signification des relations en l'absence de codes ou de lignes de conduite établis; mais de plus en plus de gays ont à résoudre ces questions pour eux-mêmes. Et, vous savez, je crois que ce qui gêne le plus ceux qui ne sont pas homosexuels dans l'homosexualité, c'est le style de vie gay, et non les actes sexuels eux-mêmes.

– *Faites-vous allusion à des choses comme les marques de tendresse et les caresses que les homosexuels se prodiguent en public, ou bien à la manière voyante dont ils s'habillent, ou encore au fait qu'ils arborent des tenues uniformes?*

– Toutes ces choses ne peuvent qu'avoir un effet perturbateur sur certaines personnes. Mais je faisais surtout allusion à la crainte commune que les gays n'établissent des relations qui, bien qu'elles ne se conforment en rien au modèle de relations prôné par les autres, apparaissent malgré tout comme intenses et satisfaisantes. C'est l'idée que les homosexuels puissent créer des relations dont nous ne pou-

vons encore prévoir ce qu'elles seront que beaucoup de gens ne supportent pas.

– *Vous faites allusion, donc, à des relations qui n'impliquent ni la possessivité ni la fidélité – pour ne mentionner que deux des facteurs communs qui pourraient être niés ?*

– Si nous ne pouvons encore prévoir ce que seront ces relations, alors nous ne pouvons pas vraiment dire que tel ou tel trait sera nié. Mais nous pouvons voir comment, dans l'armée par exemple, l'amour entre les hommes peut naître et s'affirmer dans des circonstances où seule la pure habitude et le règlement sont censés prévaloir. Et il est possible que des changements affectent, dans une plus large proportion, les routines établies, à mesure que les homosexuels apprendront à exprimer leurs sentiments à l'égard les uns des autres sur des modes plus variés, et créeront des styles de vie qui ne ressembleront pas aux modèles institutionnalisés.

– *Considérez-vous que votre rôle soit de vous adresser à la communauté gay, en particulier sur des questions d'importance générale comme celles que vous soulevez ?*

– J'ai, naturellement, des échanges réguliers avec d'autres membres de la communauté gay. Nous discutons, nous essayons de trouver des manières de nous ouvrir les uns aux autres. Mais je veille à ne pas imposer mes propres vues, à ne pas arrêter de plan ou de programme. Je ne veux pas décourager l'invention, je ne veux pas que les homosexuels cessent de croire que c'est à eux de régler leurs propres relations, en découvrant ce qui sied à leur situation individuelle.

– *Ne pensez-vous pas qu'il y ait des conseils particuliers, ou une perspective spécifique, qu'un historien ou un archéologue de la culture comme vous puisse offrir ?*

– Il est toujours utile de comprendre le caractère historiquement contingent des choses, de voir comment et pourquoi les choses sont devenues ce qu'elles sont. Mais je ne suis pas le seul qui soit équipé pour montrer ces choses, et je veux me garder de laisser supposer que certains développements furent nécessaires ou inévitables. Ma contribution peut, naturellement, être utile dans certains domaines, mais, encore une fois, je veux éviter d'imposer mon système ou mon plan.

– *Pensez-vous que, d'une manière générale, les intellectuels sont, à l'égard des différents modes de comportement sexuel, plus tolérants ou plus réceptifs que d'autres gens ? Si oui, est-ce parce qu'ils comprennent mieux la sexualité humaine. Si non, comment pensez-vous que vous-même et d'autres intellectuels puissiez faire progresser la situation ? Quel est le meilleur moyen de réorienter le discours rationnel sur le sexe ?*

– Je pense qu'en matière de tolérance nous entretenons de nombreuses illusions. Prenez l'inceste, par exemple. L'inceste a été, pendant très longtemps, une pratique populaire – j'entends par là une pratique très répandue dans le peuple. C'est vers la fin du XIX^e siècle que diverses pressions sociales ont commencé à s'exercer contre l'inceste. Et il est clair que la grande interdiction de l'inceste est une invention des intellectuels.

– *Vous voulez dire de figures comme Freud et Lévi-Strauss, ou pensez-vous à la classe intellectuelle dans son ensemble ?*

– Non, je ne vise personne en particulier. J'attire seulement votre attention sur le fait que, si vous cherchez, dans la littérature du XIX^e siècle, des études sociologiques ou anthropologiques sur l'inceste, vous n'en trouverez pas. Il existe bien, ici et là, quelques rapports médicaux et autres, mais il semble que la pratique de l'inceste n'ait pas vraiment posé de problème à l'époque.

Il est vrai, sans doute, que ces sujets sont abordés plus ouvertement dans les milieux intellectuels, mais cela n'est pas nécessairement le signe d'une plus grande tolérance. C'est même parfois l'indice du contraire. Il y a dix ou quinze ans, à l'époque où je fréquentais le milieu bourgeois, je me souviens qu'il était rare qu'une soirée se passe sans que l'on aborde la question de l'homosexualité et de la pédérastie – en général, on n'attendait même pas le dessert. Mais ceux-là même qui abordaient franchement ces questions n'auraient vraisemblablement jamais admis la pédérastie de leurs fils.

Quant à prescrire l'orientation que doit prendre un discours rationnel sur le sexe, je préfère ne pas légiférer dans ce domaine. Pour une raison : l'expression « discours intellectuel sur le sexe » est trop vague. On entend certains sociologues, sexologues, psychiatres, médecins et moralistes tenir des propos très stupides – tout comme d'autres membres de ces mêmes professions tiennent des propos très intelligents. La question, à mon avis, n'est donc pas celle d'un discours intellectuel sur le sexe, mais d'un discours stupide et d'un discours intelligent.

– *Et j'ai cru comprendre que vous aviez, depuis peu, découvert un certain nombre d'ouvrages qui progressent dans la bonne direction ?*

– Davantage, il est vrai, que je n'avais de raison de l'imaginer il y a quelques années. Mais, dans l'ensemble, la situation est toujours moins qu'encourageante.

318 *Foucault :*
non aux compromis

« Foucault : non aux compromis » (entretien avec R. Surzur), *Gai Pied*, n° 43, octobre 1982, p. 9.

– *Les homosexuels ont-ils raison d'avoir peur de la police ? Existe-t-il chez eux un sentiment de paranoïa ?*

– Depuis quatre siècles, l'homosexualité a été beaucoup plus l'objet de répression, de surveillance et d'intervention de type policier que de type judiciaire. Il y a un certain nombre d'homosexuels qui ont été victimes de l'intervention de la justice, des lois. Mais cela reste très limité en nombre par rapport à la répression policière. Par exemple, il n'est pas vrai qu'on brûlait les homosexuels au XVII^e siècle, même si c'est arrivé quelquefois. En revanche, c'est par centaines qu'on en arrêtait au Luxembourg ou au Palais-Royal. Je connais mal la situation actuelle, je ne saurais dire si les homosexuels sont paranoïaques ou pas, mais, jusque vers 1970, on savait très bien que les patrons de bar, de sauna étaient rackettés par la police et qu'il y a là un enchaînement complexe, efficace et pesant de répression policière.

– *Plus que dangereux, la police semble considérer les homosexuels comme étant en danger. Qu'en pensez-vous ?*

– Il n'existe pas de différence de fond entre dire que quelqu'un est en danger et que quelqu'un est dangereux. Le glissement se fait aussitôt : cela s'est produit pour les fous que l'on a mis dans les hôpitaux, parce qu'ils étaient en danger dans la vie courante. Le glissement de « en danger » à « dangereux » est un glissement qui ne peut pas ne pas se produire, étant donné tous les mécanismes dont on dispose pour nous surveiller.

– *La dissolution du service spécialement chargé des homosexuels vous paraît-elle positive ?*

– Il était inadmissible qu'un certain nombre de lieux soient l'objet d'une intervention particulière de la police à partir de cet élément discriminant qui était que la pratique sexuelle des gens était l'homosexualité.

– *Que pensez-vous de la circulaire Defferre visant à supprimer toute discrimination à l'égard des homosexuels, et de l'attitude du Parti socialiste ?*

– Qu'un ministre ait fait diffuser une circulaire comme celle-ci

est très important, même si elle n'est pas appliquée, car c'est un acte politique : on peut le lui objecter, s'en servir comme point de départ d'une campagne. J'aime mieux un homme politique comme celui-là qu'un autre qui laisserait courir les choses dans une demi-tolérance en tenant des propos réactionnaires contre les homosexuels. Il viendrait un moment où il faudrait en subir les conséquences. Pour ce qui est du P.S. il a pris très vite, une fois au gouvernement, un certain nombre de mesures. L'appareil législatif a été modifié et le Code pénal le sera. Bien sûr, il faut continuer à se battre.

– *On semble s'acheminer vers une répression douce, localisée seulement sur quelques points : le vidéo-porno, par exemple...*

– J'en viens à ce sur quoi il faut se battre : la loi et la police n'ont rien à voir avec la vie sexuelle des individus. La sexualité, le plaisir sexuel ne sont pas des critères déterminants dans l'ordre de la police et de la justice. Mais la sexualité ne doit pas être protégée comme une sorte de trésor personnel sur lequel la force publique n'a pas à intervenir, elle doit être l'objet d'une culture, et le plaisir sexuel, comme foyer de création de culture, est quelque chose de très important. C'est là-dessus qu'il faut faire porter l'effort. Pour ce qui est du vidéo-porno, qu'est-ce que cela peut faire à la police que l'on montre des gens faisant l'amour dans telle ou telle position ? La chasse aux images, le seuil d'intolérance est une chose contre laquelle il faut lutter.

– *L'un des arguments de la police contre une libéralisation totale est qu'elle doit à la fois contenter ceux qui veulent des libertés et ceux qui n'en veulent pas.*

– À Toronto, il s'est passé quelque chose comme cela. Après une période de plus grande tolérance est venu un moment où les autorités municipales ont fermé un certain nombre d'endroits, des actions judiciaires ont été intentées. Et la justification a été : « Nous sommes d'accord avec une libéralisation, mais la communauté à laquelle vous appartenez ne tolère plus les excès auxquels vous vous livrez : boîtes S.M., saunas, etc. Nous sommes amenés à nous placer au milieu de ce conflit, et il est bien entendu que c'est la majorité qui aura le dernier mot. » Là, il faut être intransigeant, on ne peut faire un compromis entre la tolérance et l'intolérance, on ne peut être que du côté de la tolérance. Il n'y a pas à chercher d'équilibre entre ceux qui poursuivent et ceux qui sont poursuivis. On ne peut pas se donner comme objectif de gagner millimètre par millimètre. Sur ce point du rapport entre la police et le plaisir sexuel, il faut aller loin et prendre des positions de principe.

319 *Michel Foucault : « Il n'y a pas de neutralité possible »*

« Michel Foucault : " Il n'y a pas de neutralité possible " » (entretien avec D. Eribon et A. Lévy-Willard), *Libération*, n° 434, 9-10 octobre 1982, p. 3.

– De retour d'un voyage en Pologne, en compagnie de Bernard Kouchner et de Simone Signoret, vous avez été particulièrement choqué par les « excuses » de Maxime Gremetz, membre du bureau politique du P.C., ce matin au micro d'Europe 1, justifiant la mise hors la loi de Solidarité au nom « d'un danger de guerre civile en Pologne ».

– C'est pire qu'une erreur, c'est une falsification. La guerre civile, ce sont les hommes du 13 décembre qui l'ont déclarée au peuple polonais qui était tout entier derrière Solidarité; ce sont eux, et eux seuls, qui ont parlé de guerre, et qui l'ont faite en tuant, en emprisonnant. Qui donc crée les conditions de la guerre civile, sinon ceux qui tuent – alors que Solidarité a été non violente? Qui donc pousse à la guerre, sinon ceux qui, d'un tour de main, subtilisent l'avenir de ceux qui ont vingt ans? Solidarité, elle, était l'espoir. Maxime Gremetz et ceux qui, comme lui, avalisent les mesures de Jaruzelski, ce sont ceux-là les fauteurs de guerre. Mais la déclaration de Gremetz nous concerne, nous. Il y a donc, dans un Parti communiste occidental, un responsable pour considérer que l'exercice de libertés syndicales, le droit de grève, la possibilité pour les ouvriers de désigner leurs représentants et de s'organiser librement constituent un danger de guerre civile. Ainsi, pour un communiste français, l'activité syndicale dans un pays socialiste, c'est la guerre à l'état endémique.

Autant que je sache, Maxime Gremetz est le porte-parole d'un parti qui est au gouvernement. Je ne crois pas qu'on puisse se dispenser de poser aux socialistes la question : « Qu'est-ce que c'est pour vous de gouverner avec des gens qui pensent de cette façon? Quelle politique commune est possible dans ces conditions? »

Il ne faut pas que le gouvernement s'imagine que c'est un mauvais moment à passer, et que dans quelques mois tout sera rentré dans l'ordre. La question polonaise est ouverte, le restera longtemps. Et, régulièrement, il se trouvera confronté à la question de définir sa politique pour ou contre les oppressions en Pologne. Il n'y aura pas de neutralité possible.

– Si l'on en croit Pierre Mauroy, au Sénat, le gouvernement laisse entendre que l'adoption de la loi anti-Solidarité « serait une entrave aux relations franco-polonaises... ».

– C'est une bonne déclaration. On verra de quels effets elle sera suivie. Lionel Jospin a sollicité du P.C. un certificat de bilan globalement positif du gouvernement. Il faudrait que, de la façon la plus claire, le gouvernement – communistes compris – porte un jugement définitivement et totalement négatif sur les mesures prises en Pologne.

– Les Polonais que vous avez rencontrés au cours de ce voyage vous ont-ils précisé quelle forme de soutien ils attendaient des pays occidentaux?

– Nous leur avons souvent posé la question. L'aide humanitaire – vêtements, médicaments, nourriture – a certainement été précieuse, mais il ne faut pas s'imaginer que la Pologne est un pays qui bascule dans la famine. La situation n'y est pas « africaine ». Ce qu'ils nous ont demandé le plus souvent? « Parlez de la Pologne, parlez-en sans cesse. » La stratégie du gouvernement polonais n'est que le premier volet d'un diptyque, le second sera sans doute la levée de l'état de siège – levée qui sera d'autant moins risquée que la législation anti-syndicale sera plus rigoureuse. Par la levée de l'état de siège, les autorités polonaises espèrent regagner leur « honorabilité » internationale. Si bien que les choses pourront, en apparence, être « comme avant ». Il pourra bien y avoir « normalisation », comme on dit. Mais la normalisation, c'est le régime de l'oppression « normale » dans un pays socialiste; ce n'est aucunement l'acceptation, l'adhésion, la passivité de la population. L'expérience des années passées est ineffaçable : elle continuera à former et à soutenir toute une « morale » des comportements individuels et collectifs. De ce point de vue, la multiplication des contacts entre les Polonais et l'extérieur est vitale. Ils ont besoin qu'on sache ce qu'ils sont, ce qu'ils pensent, ce qu'ils font.

– Quel jugement les Polonais portent-ils sur le rôle de la France?

– Je crois que les Polonais ont apprécié le fait que la France a été, en décembre, le pays dont les réactions ont été les plus fermes, alors qu'ailleurs le profil moyen des réactions était fort bas. Mais beaucoup ont été choqués par la politique ultérieure à l'égard du bloc de l'Est : rééchelonnement des dettes, gazoduc, coopération économique et scientifique. Il y a des Polonais qui boycottent l'ambassade de France et les instituts culturels à cause de cette politique.

À l'échelle historique, les Polonais ont déjà fait l'expérience du lâchage occidental. Quand je vivais en Pologne, il y a vingt ans, j'ai souvent entendu ce grief séculaire. Je l'ai entendu à nouveau ces jours derniers, mais sous une autre forme : « Non seulement l'Occident

nous a abandonnés, mais il s'est abandonné lui-même. > Un universitaire m'a dit : < La première chose que nous vous demandons, c'est de vous soucier un peu de vous. >

– *Que voulait-il dire ?*

– Je crois qu'il pensait au fait que l'Europe occidentale n'a jamais accepté de regarder en face, depuis trente-cinq ans, le problème de l'Europe et du partage qui la déchire. L'unité économique de l'Europe de l'Ouest, son indépendance politique, on en a beaucoup parlé et on a beaucoup fait à ce sujet. Mais, enfin, l'Europe est partagée par une ligne qui n'est pas imaginaire du tout. Une bonne moitié de l'Europe vit dans un état d'exception, dans une oppression politique, économique, idéologique qui a rarement eu son équivalent dans l'histoire, et nous acceptons cela comme un destin. On va même jusqu'à nous faire croire que des accords intangibles ont fixé à jamais cet état de choses. Ne plus pouvoir penser dans un avenir historique un état de choses politiques, c'est en cela que consiste l'abandon que les Polonais nous reprochent.

Nous ne vivons pas dans le même temps qu'eux. Ils ne peuvent penser aux transformations politiques que dans la forme d'une histoire à long terme. Ils nous demandent d'essayer de penser, nous aussi, et avec eux, cette histoire. Je me souviens du demi-sourire triste d'un Polonais me disant : < Bien sûr, nous sommes optimistes ! Il n'y a pas d'empire qui ne s'effondre après plusieurs siècles. >

320 < *En abandonnant les Polonais,
nous renonçons
à une part de nous-mêmes* >

< En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes > (entretien avec P. Blanchet, B. Kouchner et S. Signoret), *Le Nouvel Observateur*, n° 935, 9-15 octobre 1982, p. 52.

– *Vous venez de passer dix jours en Pologne. À quel titre ? Pourquoi maintenant ?*

B. Kouchner : C'est le seizième convoi de Médecins du monde depuis l'état de siège. Pour ces convois, nous avons bénéficié de l'aide de la C.E.E. Cette aide aujourd'hui est arrêtée. Il n'y aura donc plus de convois. Nous avons voulu y aller pour cette dernière

occasion. Et nous nous sommes posé la question : à quoi a pu servir toute cette aide ? La Pologne n'est pas un pays du tiers monde, et pourtant on l'a aidée comme un pays du tiers monde. Qu'a-t-on financé en Pologne ? Notre bonne conscience. Or les Polonais demandent bien plus qu'une aide humanitaire.

S. Signoret : Depuis neuf mois, on s'est toujours promenés, Montand et moi, avec l'insigne Solidarnosc. Montand a fait apparaître un panneau de Solidarité le 15 décembre sur la scène de l'Olympia. J'ai voulu pousser plus loin un geste qui était jusque-là un peu absent.

M. Foucault : Les Polonais ont besoin qu'on leur parle, qu'on y aille. J'y suis allé pour cela. Mais aussi, au retour, pour parler de la Pologne aux Français. Il n'y a pas à l'heure actuelle de débat en France sur la Pologne, sur l'aide qu'on lui apporte et sur le financement de ses dettes. Le problème permanent de la Pologne pose le problème de l'Europe du bloc soviétique, du partage de l'Europe. Or, hormis lors de brèves périodes – celles des invasions ou des coups d'État –, on n'en parle pas. Plusieurs Polonais m'ont dit que la politique française au cours de ce printemps – en particulier l'affaire du gazoduc – les avait mis très mal à l'aise. Il y a eu un début de débat et, depuis, l'autruche a enfoncé sa tête dans le sable.

– *Votre première impression en arrivant en Pologne ?*

S. Signoret : Épouvantable, irréversible, horrible, insupportable. On a à la fois envie de pleurer tout le temps et de vomir. Il y a d'abord l'impression immédiate qu'on est environné de micros. L'impression est peut-être fausse, mais les Polonais en sont tellement persuadés qu'on finit par attraper le virus de la paranoïa. Et puis il y a cette espèce de délabrement moral qui vous saute à la figure. Les grands hôtels de Varsovie sont pleins de putains comme on en voit rue Saint-Denis. Les pourtours des hôtels grouillent de trafiquants de devises dont tout le monde sait qu'ils sont des indics. Et puis, à côté de ça, les autres, tous les autres. Des queues comme je n'en ai jamais vues, même sous l'Occupation. Et puis le désespoir total après une année merveilleuse.

– *Le désespoir ? Il y a pourtant des manifestations, une résistance ?*

M. Foucault : Il y a eu des manifestations dans soixante-dix villes. Ce chiffre est intéressant, parce qu'il montre à la fois que les autorités polonaises ont pu contenir une explosion dans les grandes villes mais qu'elles ne peuvent tout contrôler.

En fait, on peut ramener des images parfaitement contradictoires de Pologne. Des images de paix relative ou bien des images mon-

trant l'extrême vivacité de la résistance. On ne peut ramener cette impression d'équilibre fragile qu'il peut y avoir entre le malheur et la vie, entre la possibilité malgré tout d'espérer et le poids d'une dictature omniprésente. Cet impalpable équilibre, c'est ce qu'on appelle le socialisme. Rien à voir avec le tiers monde ou avec une dictature latino-américaine.

B. Kouchner : Équilibre jusqu'à un certain point. Les Polonais savent jusqu'où ils peuvent aller. Jaruzelski le savait aussi. « Que peut-on faire de plus, disent les gens en Pologne, qui n'attirerait pas la colère des Soviétiques? » Rien. Jaruzelski n'a pas eu besoin de faire un coup d'État sanglant. Il y avait l'ombre du grand frère.

M. Foucault : L'ombre du grand frère et notre impuissance à nous, qui nous est reprochée sans arrêt. Non seulement vous nous lâchez, disent les Polonais, mais « vous vous lâchez vous-mêmes », comme si en les lâchant nous renoncions à une part de nous-mêmes.

B. Kouchner : C'est en revenant de Pologne qu'on apprécie la liberté. Tiens, par exemple, la liberté de téléphoner sans une voix en fond sonore qui vous répète : « Attention, votre conversation est écoutée... Attention, votre... » Formidable, le téléphone. À un peu plus de mille kilomètres d'ici, on ne peut s'en servir normalement.

S. Signoret : Au retour, à Orly, on prend tout dans la figure. Simplement, le fait de savoir qu'on prend un chariot pour ses bagages... ça n'a l'air de rien.

– *Vous revenez donc avec l'idée que Jaruzelski a gagné, que le pays est normalisé? Alors, quoi faire?*

M. Foucault : Normalisé, attention. Un pays socialiste est normalisé lorsqu'une situation exceptionnelle se résorbe suffisamment pour qu'on en revienne à la normale. Cette normalité ne veut absolument pas dire acceptation, obéissance ou adhésion de la population. Il y a toujours un refus constant prêt à s'exprimer. Il y a des interstices.

S. Signoret : J'ai été personnellement très fière, là-bas, de ma profession. J'ai connu beaucoup d'acteurs, ailleurs, qui ont été boycottés par leur gouvernement. Je l'ai été moi-même à l'époque de la guerre d'Algérie et du manifeste des 121. Mais je n'avais jamais vu des acteurs qui, dans leur grande masse, boycottent les médias gouvernementaux. C'est ce qui se passe en Pologne. Et les artistes officiels sont boudés par le public. Récemment, une grande pianiste devait donner un concert à Cracovie. Les gens l'ont applaudie quand elle est entrée... et ils ont continué d'applaudir quand elle a joué. Elle a dû partir.

M. Foucault : C'est la même chose dans tous les domaines. Je n'ai jamais vu une inadéquation aussi grande entre un gouvernement et son peuple.

S. Signoret : On peut harceler les dirigeants polonais de l'extérieur. Ça les embête quand même, ce qu'on pense d'eux. On a quitté la France le jour où les informations faisaient état de rumeurs alarmistes sur la santé de Walesa. On est allé au ministère de la Santé. Un représentant du ministère nous a remerciés avec émotion pour toute l'aide médicale qu'on avait apportée. On lui a demandé des nouvelles de Walesa. Ça a jeté un froid. Par la suite, on a appris qu'on devait voir un vice-ministre qui voulait nous recevoir pour remettre à Médecins du monde un trophée pour services rendus. Il y aurait eu des photographes, des petits-fours et on se serait fait piéger. On a envoyé une lettre sèche. Et on a maintenu notre demande de voir Walesa, même si les rumeurs sur sa santé sont sans fondement. L'un d'entre nous est allé à Gdansk rencontrer Mme Walesa.

B. Kouchner : Au ministère de la Santé, ils nous ont proposé de recevoir Walesa en France pour lui faire un check-up. Ils cherchent visiblement à s'en débarrasser.

S. Signoret : Ce qui distingue les dissidents polonais de ceux des autres pays communistes, c'est qu'ils ne sont pas isolés. Ils sont assez nombreux pour ne pas avoir envie de quitter leur pays, pour vouloir y rester, y résister.

321 *Michel Foucault : « L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée »*

« Michel Foucault : " L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée " » (entretien avec G. Anquetil), *Les Nouvelles littéraires*, n° 2857, 14-20 octobre 1982, pp. 8-9.

– *Vous revenez de Pologne. Quel peut être le sentiment des Polonais au lendemain de la délégalisation de Solidarité?*

– Je suppose que tout Français – à moins d'être un responsable du P.C.F. – a été abasourdi quand il a lu les dispositions votées l'autre jour par le Parlement. Avant les accords de Gdansk en août 1980, tout syndicat indépendant était interdit. Selon la législation nouvelle,

l'activité syndicale « libre » est encadrée de telle sorte qu'elle sera l'occasion permanente de condamnations, d'interdictions, d'emprisonnements. Oui, tout cela peut bien nous étonner. Mais cela ne surprend guère les Polonais, qui savent d'expérience ce qu'est leur socialisme.

La semaine dernière, la tension était grande. Mais ce qu'il y a de remarquable dans toute l'histoire du mouvement Solidarité, c'est qu'on n'a pas seulement lutté pour la liberté, la démocratie, l'usage des droits fondamentaux, mais par l'usage des droits, par la liberté et la démocratie. La forme du mouvement et son but coïncident. Regardez encore aujourd'hui : à la loi antigève, les chantiers de Gdansk répondent par la grève.

Le problème ou plutôt l'un des problèmes est de savoir s'il est possible, et jusqu'à quand il est possible, de maintenir, en dépit de la nouvelle législation, cette identité d'objectif et de processus.

– *Avez-vous ressenti sur place la réalité de cette schizophrénie polonaise ? D'un côté, la nation, de l'autre, l'État, qui, bien entendu, depuis longtemps, ne parlent plus le même langage, mais sont condamnés à vivre ensemble ?*

– J'ai vécu plus d'un an en Pologne. Il y a vingt ans. Deux choses m'avaient alors beaucoup frappé. C'est d'abord que le régime était pour les Polonais quelque chose d'extérieur, qui leur avait été imposé à la suite d'une guerre, d'une occupation, et comme effet d'un état des forces militaires et diplomatiques en Europe. Le Parti communiste, le gouvernement (et les Russes derrière eux) constituaient un bloc étranger qu'ils avaient à subir. Je ne suis donc pas sûr que l'analyse en termes d'État totalitaire soit adaptée pour comprendre ce qui se passait alors et ce qui se passe aujourd'hui en Pologne. D'autre part, à ce moment-là, la situation était encore perçue – et bien qu'il se soit passé quinze ans entre la fin de la guerre et les années soixante – comme une séquelle pénible et longue à liquider de la guerre. À cause de cela, un air de provisoire baignait encore toutes choses. Varsovie, en 1960, était encore en ruine. Toutes les traces de la guerre étaient visibles. L'horizon de la guerre n'arrivait pas à s'effacer. Cela donnait aux Polonais une perception historique bien différente de la nôtre, car, à cette époque, nous, nous étions sortis des séquelles de la guerre depuis près de dix ans. Vingt ans après, j'ai retrouvé Varsovie entièrement reconstruite. Les séquelles de la guerre sont oubliées. Les portes de cette grande période historique, sauvage, terrible sont maintenant refermées et une nouvelle génération est apparue. Mais, du même coup, la situation dans laquelle ils sont (le régime communiste et la domination soviétique) apparaît aux Polonais comme un

destin historique. Pis : comme un avenir. Le même état de choses qui, en 1958-1960, leur rappelait l'effroi du pire définit maintenant leur avenir. Il y a de ce fait en Pologne une tristesse historique.

– *N'y a-t-il pas aussi le sentiment irréel d'appartenir à un passé et à un camp politiques auxquels ils ne veulent plus justement appartenir ?*

– Les Polonais ont certainement, plus que par le passé, le sentiment que leur destin est amarré à une situation géopolitique et stratégique qui n'est telle qu'à cause de ce qui s'est passé pendant la guerre mais qui, maintenant, s'est complètement figée. Le fait que l'Occident perçoit sa propre histoire comme si le partage de l'Europe était maintenant un acquis totalement définitif – aussi définitif que l'engloutissement de l'Atlantide ou la séparation des continents – accentue leur angoisse. Nous devons tenir compte de cette douleur, car nous sommes nous-mêmes impliqués dans cette légitime rancoeur.

– *Il y a eu, pourtant, après août 1980, plusieurs mois euphorisants, quasi miraculeux, où les Polonais ont vu le pouvoir reculer devant leur révolte quasi unanime.*

– C'est vrai. Il y a eu deux ans extraordinaires d'espoir. Mieux, de gaieté. Pour une fois, la politique, tout en étant inquiétante, pouvait être joyeuse. Il n'y a pas tellement de pays où la politique peut être une expérience positive, vivante et intense pour tout le monde. Les Polonais apercevaient le déblocage de leur histoire. Ils étaient en train, enfin, de s'inventer un avenir, tout en ne perdant jamais de vue le caractère périlleux et fragile de leur expérience. Il y avait une telle intensité du mouvement que personne ne pouvait penser dans son cœur, son corps et sa vie quotidienne qu'à un pareil mouvement on pouvait répondre par le refus total, l'état de guerre et une législation d'exception. Cela dit, ce qui se passe actuellement ne peut, en aucune manière, faire soumettre de vingt à trente millions de Polonais qui refusent l'ordre qu'on leur impose.

– *S'agit-il aujourd'hui en Pologne d'une « normalisation » à la Pyrrhus ?*

– Il ne faut ni se faire d'illusions ni prophétiser à vide. On ne sait pas très bien ce qui va se passer. Mais un certain nombre de choses sont déjà acquises. Quand je parle des acquis, je ne parle pas des libertés et des droits qui ont pu être conquis un moment donné et dont on peut craindre, dans l'état actuel des choses, que la plupart seront annulés. Mais, dans le comportement des Polonais, il y a eu une expérience morale et sociale qui ne peut plus, elle, être effacée. De quoi s'agit-il ? C'est d'abord la conscience qu'ils ont eue d'être tous

ensemble. C'est capital. Trente-cinq ans du régime précédent avaient pu leur faire croire que, finalement, l'invention de nouvelles relations sociales était impossible. Chacun, dans un État comme celui-là, peut être absorbé par les difficultés de sa propre existence. On est, en tout sens du mot, « occupé ». Cette « occupation », c'est aussi la solitude, la dislocation d'une société... Les Polonais ont donc découvert quelque chose qu'ils savaient, mais qu'ils n'avaient jamais pu porter en plein jour. C'était la détestation commune du régime. Cette détestation était, certes, en chacun d'eux, mais voilà que maintenant elle a affleuré et s'est formulée clairement dans des mots, des discours et des textes, et qu'elle se retournait en création de quelque chose de nouveau et de commun.

– *Il s'est bien agi donc de la moralisation de toute une société?*

– Oui. Et c'est très important. On s'imagine souvent que les pays socialistes fonctionnent à la peur, à la terreur et à la répression. Mais ce sont aussi des pays qui marchent à la combine, au passe-droit, et à la récompense. Après tout, quand on vit à cinq dans deux pièces, en obtenir trois, c'est capital. On peut, en Pologne, attendre un appartement pendant douze ans. La treizième année, comment résister à une petite concession, à une complaisance, à un arrangement? Dans ces régimes qui fonctionnent autant à la récompense qu'à la punition, la récompense humilie plus encore que la punition, car elle rend complice. Or, après Solidarité, après la formulation collective de toutes ces haines individuelles, je crois qu'un certain nombre de ces comportements de complaisance ou de lassitude vont devenir beaucoup plus difficiles. Les gens vont être beaucoup plus forts pour résister à tous ces petits mécanismes par lesquels on les faisait, sinon adhérer, du moins accepter le pire. Cette moralisation me paraît être, en effet, un processus qui s'est inscrit dans le comportement des gens et qui ne s'effacera pas de sitôt.

– *Les Polonais sont-ils déçus par la mollesse des réactions occidentales après le coup du 13 décembre?*

– Les Polonais attendent beaucoup de nous, personnellement. Que des gens isolés ou des groupes privés, comme Médecins du monde, fassent quelque chose pour eux, aillent les voir, discutent avec eux, c'est effectivement très important pour eux. Cela peut et doit continuer, sauf si le pays redevient un lieu fermé où l'on ne peut ni entrer ni sortir. Tant qu'on peut y entrer, il faut y aller aussi souvent que possible. Il faut absolument garder le contact. Il y a un véritable travail politique et un travail de pensée à faire avec les Polonais. En ce qui concerne les problèmes politiques d'État à État, il faut

dire que la position de la France a été l'une des plus fermes à l'égard de ce qui s'est passé le 13 décembre. En revanche, depuis janvier, la coopération culturelle, scientifique, économique et politique entre l'Est et l'Ouest a été éprouvée durement par l'opinion polonaise. Le rééchelonnement de la dette, le gazoduc, les cosmonautes français à Moscou, tout cela a provoqué un très grand dépit et de la colère.

– *Estimeriez-vous qu'une forme de travail politique et intellectuel prioritaire vis-à-vis des Polonais consisterait, en France, à mener une réflexion en profondeur sur ce partage en deux, décrété fatal, de l'Europe?*

– Je crois que c'est une chose que les Polonais ressentent : la réflexion sur l'Europe a été proliférante ces trente-cinq dernières années – qu'il s'agisse de la création d'une zone de libre-échange, de l'alliance atlantique, d'une intégration politique plus ou moins poussée... Mais on a fait l'impasse sur le partage de l'Europe en deux par une ligne qui n'est pas une ligne imaginaire. C'est un état de choses que tout le monde connaît, mais c'est toujours un impensé politique dans la mesure où cela ne fait plus problème. C'est devenu une image familière, des récits sans cesse répétés, bref, une situation de fait. Ni les gouvernants, ni les partis politiques, ni les théoriciens, ni les Européens eux-mêmes ne posent comme un problème présent, angoissant et intolérable le fait qu'il y ait en Europe deux régimes existants. Deux temps historiques. Deux formes politiques, non seulement incompatibles, mais dont l'une est absolument intolérable. Il y a des centaines de millions d'Européens séparés de nous par une ligne, à la fois arbitraire dans sa raison d'être et infranchissable dans sa réalité; ils vivent dans un régime de libertés totalement restreintes, dans un état de sous-droit. Cette fracture historique de l'Europe, c'est quelque chose dont on ne doit pas prendre son parti.

– *Ce problème, c'est aussi le rôle des intellectuels que de l'affronter?*

– J'ai été très frappé, en décembre dernier, par l'insistance de certains à dire que ce n'était pas le moment de poser ce problème de l'Europe parce qu'en France il y a une expérience socialiste à laquelle les communistes prennent part et que cela risquerait de la compromettre. D'autres également ont pu dire : nous n'avons de toutes les façons pas les moyens de poser cette question en termes stratégiques et diplomatiques, car tout est aujourd'hui commandé par l'équilibre des deux blocs. À la première objection, on peut répondre facilement en disant : au contraire, c'est parce qu'il y a une expérience socialiste en France qu'il faut poser cette question. D'autant plus, après tout, que la forme de la collaboration entre socialistes et communistes n'est

pas tellement claire et que, sur un problème aussi important que celui-là – à savoir le partage de l'Europe, les libertés syndicales en pays socialistes –, il est essentiel de savoir jusqu'à quel point les socialistes et les communistes qui nous gouvernent peuvent s'entendre. Il s'agit d'un excellent test au contraire. Leur pacte a été entouré de trop d'obscurité, de trop de non-dits pour que nous ne saisissons pas toutes les occasions de poser clairement ces questions pour les contraindre à y répondre clairement. Quant à l'objection stratégique, elle ne tient guère non plus. On nous dit que la situation de tension entre les deux blocs, le problème des ressources énergétiques interdisent que l'on pose de façon réaliste ces questions-là. Ce n'est pas suffisant. On sait très bien que dans l'histoire ce sont les problèmes non dits qui, un jour, explosent avec le plus de violence. Il faut tout de même se rappeler que l'Europe est actuellement, à cause de tout cela, dans un état de déséquilibre permanent. On sait aussi parfaitement dans quel état de fragilité économique, d'inquiétude politique sont plongés les pays satellites de l'U.R.S.S. L'immobilité de ces trente-cinq dernières années ne peut donc en aucune façon être confondue avec la stabilité. C'est pourquoi il ne faut plus enfouir le problème global de l'Europe dans un silence politique qui, un jour, provoquera une explosion historique.

– *Mais, vis-à-vis de cette question européenne, beaucoup sont paralysés par le sentiment d'impuissance et se disent : les Russes ne lâcheront jamais un seul morceau de leur empire...*

– L'empire russe, comme tous les empires, a pour destin de ne pas vivre indéfiniment. Les réussites politiques, économiques et sociales du socialisme à la mode soviétique ne sont pas telles que l'on puisse pas envisager des difficultés importantes, au moins à moyen terme. Pourquoi donc donner un statut de destin historique à un échec aussi flagrant? Il est quand même extraordinaire que certains recommandent toujours de ne pas poser les problèmes qui découlent de cet aveuglant échec.

– *Mais il y a un réel problème causé par l'intérêt alternatif pour les points chauds de la planète. Un jour, c'est l'Iran, un autre c'est le Liban, le Salvador, l'Afghanistan ou la Pologne. Cette forme de vigilance saccadée et à éclipses n'interdit-elle pas un suivi dans la réflexion et le soutien à ces pays toujours en crise ou en guerre?*

– Qu'il y ait cette succession de passions est souvent lié aux événements eux-mêmes. Ce ne sont pas les intellectuels français qui ont inventé le siège de Beyrouth ou la mise hors la loi de Solidarité. Pourtant, il se crée une continuité qui est liée aux intérêts de chacun. Quant à l'aspect passionnel, c'est, après tout, le rôle des gouvernés

que de se fâcher et de mettre de la passion dans leurs réactions. Je crois à l'importance de l'affect politique.

– *Mais comment élaborer, à partir de ces indignations, de ces affects politiques, de ces intérêts personnels, une authentique politique des droits de l'homme?*

– Si des gouvernements font des droits de l'homme l'ossature et le cadre même de leur action politique, c'est très bien. Mais les droits de l'homme, c'est surtout ce qu'on oppose aux gouvernements. Ce sont des limites que l'on pose à tous les gouvernements possibles.

– *Ne peut-on imaginer que toute situation politique soit soumise à une grille définie par les droits de l'homme, pour que nul ne puisse transiger avec ces droits?*

– Vous avez là une perspective merveilleusement XVIII^e siècle où la reconnaissance d'une certaine forme de rationalité juridique permettrait devant toutes les situations possibles de définir le bien et le mal. Il est certain, par exemple, que, dans une situation aussi incroyablement confuse que l'affaire libanaise, les gens ne percevaient pas les choses de la même façon. Mais après les massacres de Sabra et Chatila, en dehors de quelques discours extrémistes, tout le brûlant du débat s'est porté autour du caractère absolument inacceptable du massacre des Palestiniens. Je trouve que le débat a été dans son ensemble extrêmement intéressant, de ce point de vue-là. Du côté des amis d'Israël, mais aussi des pro-Palestiniens, il y a eu une sorte d'angoisse et d'inquiétude symétriques. Il n'y a pas eu de tentative d'esquive. Laissons de côté, bien sûr, les discours des officiels qui ne sont pas ceux qui nous intéressent. Ni Begin ni Arafat ne sont les gens auxquels nous nous référons pour penser. Il y a eu, de manière générale, face à ce noyau d'intolérable qu'étaient ces massacres, une réflexion morale assez extraordinaire. Beaucoup de braves gens se lamentent parce qu'il n'y a plus aujourd'hui de pensée dominante. Grâce au ciel! Il y a un travail de pensée, un travail moral qui se fait. Il y a une certaine moralisation de la politique et une politisation de l'existence qui ne se font plus par la référence obligée à une idéologie ou à l'appartenance à un parti, mais qui se font par un contact plus direct des gens avec les événements et avec leurs propres choix d'existence.

– *Il ne faudrait donc pas que la pensée des droits de l'homme soit posée en termes de pensée dominante?*

– Précisément. Sous prétexte de présenter une théorie ou une politique des droits de l'homme, il faut prendre garde de ne pas réintroduire une pensée dominante. Après tout, le léninisme s'est bien présenté comme une politique des droits de l'homme...

– Comment avez-vous réagi aux agacements manifestés par les socialistes français devant le rapprochement qui s'est fait entre la C.F.D.T. et de nombreux intellectuels, dont vous-même, à l'occasion de la crise polonaise ?

– L'inquiétude de certains responsables politiques devant ce rapprochement est, en fin de compte, très réconfortante. Cela prouve que les politiques sont toujours inquiets devant ce qui peut être un travail politico-intellectuel. Ils n'aiment pas ça. Et c'est bien ainsi. Nous, on est fait pour ça. Si j'étais un homme politique, je me poserais en priorité cette question qui me paraît essentielle : quel est donc le jugement que l'histoire portera sur ces chefs des plus grandes nations qui, depuis trente-cinq ans, n'ont pu résoudre aucun des grands problèmes politiques, diplomatiques, stratégiques qui ont été posés par la guerre elle-même ? Ni les problèmes de la Corée, de l'Indochine, du Moyen-Orient ni de l'Europe n'ont été résolus. Il y a un jugement définitivement négatif à porter sur cette incapacité colossale. Les responsables de la politique mondiale n'ont pas été capables de résoudre un seul des grands problèmes qui ont été posés par la dernière guerre. C'est accablant.

– Que peut-on donc faire devant de telles situations de blocages politique et intellectuel ?

– Il faut réagir et éviter les mécanismes d'obturation qui font qu'on oublie une réalité et qu'ainsi on lui donne statut d'inexistence parce qu'on n'a pas su la penser.

– Il ne faut donc pas « oublier » la présence communiste au gouvernement ?

– Quand on entend, par exemple, M. Gremetz dire qu'il faut interdire un syndicat en Pologne pour éviter la guerre civile, je ne vois pas qui pourrait ne pas entendre ! Et ne pas sursauter !

– Leurs partenaires socialistes peuvent être sujets à la distraction...

– S'ils sont durs d'oreilles, il faut les leur déboucher. En les leur tirant.

– Déboucher les oreilles, c'est l'une des tâches des intellectuels ?

– Plutôt que de dire quelle leçon les intellectuels devraient donner aux autres, je préférerais vous donner celle que j'essaie de me donner à moi-même. Je ne sais pas très bien ce qu'ils entendent par « intellectuels », tous les gens qui les décrivent, les dénoncent ou les tacent. Je sais, en revanche, ce à quoi je me suis obligé, pour être un intellectuel, c'est-à-dire, après tout, un individu cérébro-spinal : avoir le cerveau aussi souple que possible et la colonne vertébrale aussi droite que nécessaire.

322 *L'âge d'or de la lettre de cachet*

« L'âge d'or de la lettre de cachet » (entretien avec Y. Hersant, de *L'Express*, et A. Farge), *L'Express*, n° 1638, 26 novembre-3 décembre 1982, pp. 83 et 85. (Sur *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*, présenté par A. Farge et M. Foucault, Paris, Gallimard, 1982.)

– La première phrase de votre livre est assez incisive : « L'idée que l'histoire est vouée à "l'exactitude de l'archive" et la philosophie à "l'architecture des idées" nous paraît une fadaise. Nous ne travaillons pas ainsi. » Comment avez-vous travaillé ?

A. Farge : Sans renoncer, bien sûr, à l'analyse minutieuse des archives, il s'agit de les insérer dans un ensemble théorique. Articuler un monde d'archives sur un monde d'idées, éviter de découper les pratiques sociales en petits morceaux, ici la famille, là la sexualité, plus loin le travail, etc. : voilà ce que m'a permis ma rencontre avec Michel Foucault. Ainsi dans ce livre consacré aux lettres de cachet, ce sont aussi les notions de privé et de public que nous avons tenté d'analyser.

M. Foucault : Ce qui nous intéresse, c'est l'histoire de la pensée. Nous ne croyons pas qu'il y ait, d'une part, l'analyse des comportements, d'autre part, l'histoire des idées ; pour nous, il y a de la pensée partout. Dans un ménage du XVIII^e siècle où le mari bat sa femme, où les enfants cherchent leur liberté comme ils peuvent, il y a un système de représentations, il y a tout un jeu des passions avec la culture et l'ordre social. L'histoire de la pensée que je veux faire a d'autres exigences, d'autres méthodes, parce que d'autres objets que l'histoire des sociétés. Pour prendre un exemple simple, il est certain que quelqu'un qui s'en tiendrait à la seule histoire des institutions pénitentiaires ne verrait pas apparaître le même type de phénomènes que moi, ne s'adresserait pas au même type d'objets que moi, qui essaie d'étudier la forme de pensée et le système de rationalité en vertu desquels on a considéré que la prison devait être le meilleur moyen de punition possible. Par là je n'entends nullement critiquer les historiens de telle ou telle école, mais opérer le difficile partage entre deux objets historiques.

– C'est quoi, une lettre de cachet ?

A. Farge : Selon l'idée reçue, la lettre de cachet exprime l'arbitraire royal, visant surtout les courtisans coupables d'une faute politique. Or on s'aperçoit, dès l'ouverture des liasses d'archives, que le nombre des grands qui ont été embastillés de la sorte est extrêmement limité ; et que c'est le plus souvent de milieux très modestes

qu'émanent les demandes d'enfermement. On en appelle au roi – en fait, à Paris, au lieutenant général de police – pour régler des questions d'ordre familial.

M. Foucault : Les motifs sont presque toujours les mêmes : entre conjoints, c'est la débauche et l'ivrognerie qu'on se reproche ; la violence est plutôt le grief que les femmes font au mari ; le vagabondage, la condamnation que les parents portent contre les enfants. La folie est invoquée, quant à elle, dans 10 à 15 % des demandes d'internement.

– Ces textes révèlent, du coup, un système de valeurs et de normes ?

A. Farge : C'est pour nous leur premier intérêt : ils montrent ce que, sous le regard des voisins, attendent, les uns des autres, époux, parents et enfants. Ici, quelques surprises : contrairement à une autre idée reçue sur le XVIII^e siècle, les femmes expriment souvent le désir de voir les hommes plus présents au foyer, plus soucieux de l'éducation de leurs rejetons. D'autre part, les archives de la Bastille montrent bien que la chose publique et la chose privée ne se distinguaient pas alors comme aujourd'hui. La tranquillité et l'ordre publics s'identifiaient à l'ordre familial. La famille était une affaire publique. La procédure des lettres de cachet témoigne ainsi...

– ... de la force du lien qui unit le roi à ses sujets ?

A. Farge : Il faut souligner, en effet, que, si l'on s'adresse à la puissance royale plutôt qu'à la machine judiciaire ordinaire, c'est non pas seulement parce que celle-ci est lourde et lente, mais aussi parce qu'elle est infamante, alors qu'il est honorifique, au contraire, surtout pour des gens modestes, d'en appeler au souverain et de susciter son intérêt. On lui confie un secret qu'il est seul capable de tenir secret. Extraordinaire trajet de l'aveu : le secret monte jusqu'au roi pour être assuré de s'enfouir dans les ténèbres, comme l'accusé s'enfouit dans sa prison... Vient un temps, toutefois, où l'opinion se lasse des lettres de cachet et les considère comme abusives ; de leur côté, commissaires et inspecteurs de police, débordés de travail, se mettent à penser que ces affaires de famille ne les concernent pas. Alors se dissocient le public et le privé ; le monarque, estime-t-on, doit s'intéresser aux seules affaires de l'État, et l'État devient autre chose. Du même coup émerge le « chef de famille », considéré comme responsable des questions touchant son entourage, mouvement que parachèvera le Code civil.

323 *L'herméneutique du sujet*

« L'herméneutique du sujet », *Annuaire du Collège de France, 82^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, 1982, pp. 395-406.

Le cours de cette année a été consacré à la formation du thème de l'herméneutique de soi. Il s'agissait de l'étudier non seulement dans ses formulations théoriques ; mais de l'analyser en relation avec un ensemble de pratiques qui ont eu, dans l'Antiquité classique ou tardive, une très grande importance. Ces pratiques relevaient de ce qu'on appelait souvent en grec *epimeleia beoutou*, en latin *cura sui*. Ce principe qu'on a à « s'occuper de soi », à « se soucier de soi-même », est sans doute, à nos yeux, obscurci par l'éclat du *gnôthi seauton*. Mais il faut se rappeler que la règle d'avoir à se connaître soi-même a été régulièrement associée au thème du souci de soi. D'un bout à l'autre de la culture antique, il est facile de trouver des témoignages de l'importance accordée au « souci de soi » et de sa connexion avec le thème de la connaissance de soi.

En premier lieu, chez Socrate lui-même. Dans l'*Apologie*, on voit Socrate se présenter à ses juges comme le maître du souci de soi *. Il est celui qui interpelle les passants et leur dit : vous vous occupez de vos richesses, de votre réputation et des honneurs ; mais de votre vertu, et de votre âme, vous ne vous préoccupez pas. Socrate est celui qui veille à ce que ses concitoyens « se soucient d'eux-mêmes ». Or, à propos de ce rôle, Socrate dit un peu plus loin, dans la même *Apologie*, trois choses importantes : c'est une mission qui lui a été confiée par le dieu, et il ne l'abandonnera pas avant son dernier souffle ; c'est une tâche désintéressée, pour laquelle il ne demande aucune rétribution, il l'accomplit par pure bienveillance ; enfin, c'est une fonction utile pour la cité, plus utile même que la victoire d'un athlète à Olympie, car, en apprenant aux citoyens à s'occuper d'eux-mêmes (plutôt que de leurs biens), on leur apprend aussi à s'occuper de la cité elle-même (plutôt que de ses affaires matérielles). Au lieu de le condamner, ses juges feraient mieux de récompenser Socrate pour avoir enseigné aux autres à se soucier d'eux-mêmes.

Huit siècles plus tard, la même notion d'*epimeleia beoutou* apparaît avec un rôle également important chez Grégoire de Nysse. Il appelle de ce terme le mouvement par lequel on renonce au mariage, on se détache de la chair et par lequel, grâce à la virginité

* Platon, *Apologie de Socrate*, 29^e (trad. M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1925, pp. 157-166.

du cœur et du corps, on retrouve l'immortalité dont on avait été déchu. Dans un autre passage du *Traité de la virginité* *, il fait de la parabole de la drachme perdue le modèle du souci de soi : pour une drachme perdue, il faut allumer la lampe, retourner toute la maison, en explorer tous les recoins, jusqu'à ce qu'on voie briller dans l'ombre le métal de la pièce; de la même façon, pour retrouver l'effigie que Dieu a imprimée dans notre âme, et que le corps a recouverte de souillure, il faut « prendre soin de soi-même », allumer la lumière de la raison et explorer tous les recoins de l'âme. On le voit : l'ascétisme chrétien, comme la philosophie ancienne, se place sous le signe du souci de soi et fait de l'obligation d'avoir à se connaître l'un des éléments de cette préoccupation essentielle.

Entre ces deux repères extrêmes – Soctate et Grégoire de Nysse –, on peut constater que le souci de soi a constitué non seulement un principe, mais une pratique constante. On peut prendre deux autres exemples, très éloignés, cette fois, par le mode de pensée et le type de morale. Un texte épicurien, la *Lettre à Ménécée* **, commence ainsi : « Il n'est jamais ni trop tôt ni trop tard pour prendre soin de son âme. On doit donc philosopher quand on est jeune et quand on est vieux » : la philosophie est assimilée au soin de l'âme (le terme est très précisément médical : *hugiainein*), et ce soin est une tâche qui doit se poursuivre tout au long de la vie. Dans le *Traité de la vie contemplative*, Philon désigne ainsi une certaine pratique des thérapeutes comme une *epimeleia* de l'âme ***.

On ne saurait cependant s'en tenir là. Ce serait une erreur de croire que le souci de soi a été une invention de la pensée philosophique et qu'il a constitué un précepte propre à la vie philosophique. C'était en fait un précepte de vie qui, d'une façon générale, était très hautement valorisé en Grèce. Plutarque cite un aphorisme lacédémonien qui, de ce point de vue, est très significatif ****. On demandait un jour à Alexandride pourquoi ses compatriotes, les Spartiates, confiaient la culture de leurs terres à des esclaves plutôt que de se réserver cette activité. La réponse fut celle-ci : « Parce que nous préférons nous occuper de nous-mêmes. »

* Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* (trad. Michel Aubineau), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 119, 1966, pp. 411-417 et 422-431.

** Épicure, *Lettre à Ménécée* (trad. M. Conche), in *Lettres et Maximes*, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977, § 122, p. 217.

*** Philon d'Alexandrie, *De la vie contemplative* (trad. F. Daumas et P. Miquel), in *Œuvres*, n° 29, Paris, Éd. du Cerf, 1963, p. 105.

**** Plutarque, *Apophthegmata laconica*, 217a. *Apophthegmes laconiens* (trad. F. Fuhrmann), in *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1988, t. III, pp. 171-172.

S'occuper de soi est un privilège; c'est la marque d'une supériorité sociale, par opposition à ceux qui doivent s'occuper des autres pour les servir ou encore s'occuper d'un métier pour pouvoir vivre. L'avantage que donnent la richesse, le statut, la naissance se traduit par le fait qu'on a la possibilité de s'occuper de soi-même. On peut noter que la conception romaine de l'*otium* n'est pas sans rapport avec ce thème : le « loisir » ici désigné, c'est par excellence le temps qu'on passe à s'occuper de soi-même. En ce sens, la philosophie, en Grèce comme à Rome, n'a fait que transposer à l'intérieur de ses exigences propres un idéal social beaucoup plus répandu.

En tout cas, même devenu un principe philosophique, le souci de soi est resté une forme d'activité. Le terme même de *epimeleia* ne désigne pas simplement une attitude de conscience ou une forme d'attention qu'on porterait sur soi-même; il désigne une occupation réglée, un travail avec ses procédés et ses objectifs. Xénophon, par exemple, emploie le mot *epimeleia* pour désigner le travail du maître de maison qui dirige son exploitation agricole. C'est un mot qu'on utilise aussi pour désigner les devoirs rituels qu'on rend aux dieux et aux morts. L'activité du souverain qui veille sur son peuple et dirige la cité est par Dion de Pruse appelée *epimeleia*. Il faudra donc comprendre quand les philosophes et moralistes recommanderont de se soucier de soi (*epimeleisthai heautô*) qu'ils ne conseillent pas simplement de faire attention à soi-même, d'éviter les fautes ou les dangers ou de se tenir à l'abri. C'est à tout un domaine d'activités complexes et réglées qu'ils se réfèrent. On peut dire que, dans toute la philosophie antique, le souci de soi a été considéré à la fois comme un devoir et comme une technique, une obligation fondamentale et un ensemble de procédés soigneusement élaborés.

*

Le point de départ d'une étude consacrée au souci de soi est tout naturellement l'*Alcibiade* *. Trois questions y apparaissent, concernant le rapport du souci de soi avec la politique, avec la pédagogie et avec la connaissance de soi. La confrontation de l'*Alcibiade* avec les textes du I^{er} et du II^e siècle montre plusieurs transformations importantes.

1) Socrate recommandait à Alcibiade de profiter de sa jeunesse, pour s'occuper de lui-même : « À cinquante ans, ce serait trop tard. » Mais Épicure disait : « Quand on est jeune, il ne faut pas

* Platon, *Alcibiade* (trad. M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1985, p. 99.

hésiter à philosopher, et quand on est vieux, il ne faut pas hésiter à philosopher. Il n'est jamais ni trop tôt ni trop tard pour prendre soin de son âme. » C'est ce principe du soin perpétuel, tout au long de la vie, qui l'emporte très nettement. Musonius Rufus, par exemple : « Il faut se soigner sans cesse, si on veut vivre de façon salubre. » Ou Galien : « Pour devenir un homme accompli, chacun a besoin de s'exercer pour ainsi dire toute sa vie », même s'il est vrai qu'il vaut mieux « avoir, dès son plus jeune âge, veillé sur son âme ».

C'est un fait que les amis auxquels Sénèque ou Plutarque donnent leurs conseils ne sont plus du tout ces adolescents ambitieux auxquels Socrate s'adressait : ce sont des hommes, parfois jeunes (comme Serenus), parfois en pleine maturité (comme Lucilius, qui exerçait la charge de procureur de Sicile lorsque Sénèque et lui échangeaient une longue correspondance spirituelle). Épictète, qui tient école, a des élèves encore tout jeunes, mais il lui arrive aussi d'interpeller des adultes – et même des « personnages consulaires » –, pour les rappeler au souci de soi.

S'occuper de soi n'est donc pas une simple préparation momentanée à la vie ; c'est une forme de vie. Alcibiade se rendait compte qu'il devait se soucier de soi, dans la mesure où il voulait par la suite s'occuper des autres. Il s'agit maintenant de s'occuper de soi, pour soi-même. On doit être pour soi-même, et tout au long de son existence, son propre objet.

De là, l'idée de la conversion à soi (*ad se convertere*), l'idée de tout un mouvement de l'existence par lequel on fait retour sur soi-même (*eis heauton epistrophein*). Sans doute le thème de l'*epistrophê* est-il un thème typiquement platonicien. Mais (on a pu déjà le voir dans l'*Alcibiade*), le mouvement par lequel l'âme se tourne vers elle-même est un mouvement par lequel son regard est attiré vers « le haut » – vers l'élément divin, vers les essences et vers le monde supra-céleste où celles-ci sont visibles. Le retournement auquel invitent Sénèque, Plutarque et Épictète est en quelque sorte un retournement sur place : il n'a pas d'autre fin ni d'autre terme que de s'établir auprès de soi-même, de « résider en soi-même » et d'y demeurer. L'objectif final de la conversion à soi est d'établir un certain nombre de relations à soi-même. Ces relations sont parfois conçues sur le modèle juridico-politique : être souverain sur soi-même, exercer sur soi-même une maîtrise parfaite, être pleinement indépendant, être complètement « à soi » (*fieri suum*, dit souvent Sénèque). Elles sont aussi représentées souvent sur le modèle de la jouissance possessive : jouir de soi, prendre son plaisir avec soi-même, trouver en soi toute sa volupté.

2) Une seconde grande différence concerne la pédagogie. Dans l'*Alcibiade*, le souci de soi s'imposait en raison des défauts de la pédagogie ; il s'agissait ou de la compléter, ou de se substituer à elle ; il s'agissait en tout cas de donner une « formation ».

À partir du moment où l'application à soi est devenue une pratique adulte qu'on doit exercer toute sa vie, son rôle pédagogique tend à s'effacer et d'autres fonctions s'affirment.

a) D'abord, une fonction critique. La pratique de soi doit permettre de se défaire de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses qu'on peut recevoir de la foule, ou des mauvais maîtres, mais aussi des parents et de l'entourage. « Désapprendre » (*de-discere*) est l'une des tâches importantes de la culture de soi.

b) Mais elle a aussi une fonction de lutte. La pratique de soi est conçue comme un combat permanent. Il ne s'agit pas simplement de former, pour l'avenir, un homme de valeur. Il faut donner à l'individu les armes et le courage qui lui permettront de se battre toute sa vie. On sait combien étaient fréquentes deux métaphores : celle de la joute athlétique (on est dans la vie comme un lutteur qui a à se défaire de ses adversaires successifs et qui doit s'exercer même lorsqu'il ne combat pas) et celle de la guerre (il faut que l'âme soit disposée comme une armée qu'un ennemi est toujours susceptible d'assaillir).

c) Mais surtout, cette culture de soi a une fonction curative et thérapeutique. Elle est beaucoup plus proche du modèle médical que du modèle pédagogique. Il faut, bien entendu, se rappeler des faits qui sont très anciens dans la culture grecque : l'existence d'une notion comme celle de *pathos*, qui signifie aussi bien la passion de l'âme que la maladie du corps ; l'ampleur d'un champ métaphorique qui permet d'appliquer au corps et à l'âme des expressions comme soigner, guérir, amputer, scarifier, purger. Il faut rappeler aussi le principe familier aux épicuriens, aux cyniques et aux stoïciens que le rôle de la philosophie, c'est de guérir les maladies de l'âme. Plutarque pourra dire un jour que la philosophie et la médecine constituent *mia kbôra*, une seule région, un seul domaine. Épictète ne voulait pas que son école soit considérée comme un simple lieu de formation, mais bien comme un « cabinet médical », un *iatreion* ; il voulait qu'elle soit un « dispensaire de l'âme » ; il voulait que ses élèves arrivent avec la conscience d'être des malades : « L'un, disait-il, avec une épaule démise, l'autre avec un abcès, le troisième avec une fistule, celui-là avec des maux de tête. »

3) Aux I^{er} et II^{es} siècles, le rapport à soi est toujours considéré comme devant s'appuyer sur le rapport à un maître, à un directeur

ou, en tout cas, à un autre. Mais cela dans une indépendance de plus en plus marquée à l'égard de la relation amoureuse.

Qu'on ne puisse pas s'occuper de soi sans l'aide d'un autre est un principe très généralement admis. Sénèque disait que personne n'est jamais assez fort pour se dégager par lui-même de l'état de *stultitia* dans lequel il est : « Il a besoin qu'on lui tende la main et qu'on l'en tire. » Galien, de la même façon, disait que l'homme s'aime trop lui-même pour pouvoir se guérir seul de ses passions : il avait vu souvent « trébucher » des hommes qui n'avaient pas consenti à s'en remettre à l'autorité d'un autre. Ce principe est vrai pour les débutants ; mais il l'est aussi pour la suite et jusqu'à la fin de la vie. L'attitude de Sénèque, dans sa correspondance avec Lucilius, est caractéristique : il a beau être âgé, avoir renoncé à toutes ses activités, il donne des conseils à Lucilius, mais il lui en demande et il se félicite de l'aide qu'il trouve dans cet échange de lettres.

Ce qui est remarquable dans cette pratique de l'âme, c'est la multiplicité des relations sociales qui peuvent lui servir de support.

– Il y a des organisations scolaires strictes : l'école d'Épictète peut servir d'exemple ; on y accueillait des auditeurs de passage, à côté des élèves qui restaient pour un stage plus long ; mais on y donnait aussi un enseignement à ceux qui voulaient devenir eux-mêmes philosophes et directeurs d'âmes ; certains des *Entretiens* réunis par Arrien sont des leçons techniques pour ces futurs praticiens de la culture de soi*.

– On rencontre aussi – et surtout à Rome – des conseillers privés : installés dans l'entourage d'un grand personnage, faisant partie de leur groupe ou de leur clientèle, ils donnaient des avis politiques, ils dirigeaient l'éducation des jeunes gens, ils aidaient dans les circonstances importantes de la vie. Ainsi, Demetrius dans l'entourage de Thræsea Pactus ; lorsque celui-ci est amené à se donner la mort, Demetrius lui sert en quelque sorte de conseiller de suicide et il soutient ses derniers instants d'un entretien sur l'immortalité.

– Mais il y a bien d'autres formes dans lesquelles s'exerce la direction d'âme. Celle-ci vient doubler et animer tout un ensemble d'autres rapports : rapports de famille (Sénèque écrit une consolation à sa mère à l'occasion de son propre exil) ; rapports de protection (le même Sénèque s'occupe à la fois de la carrière et de l'âme du jeune Serenus, un cousin de province qui vient d'arriver à Rome) ; rapports d'amitié entre deux personnes assez proches par l'âge et la culture et la situation (Sénèque avec Lucilius) ; rapports

avec un personnage haut placé auquel on rend ses devoirs en lui présentant des conseils utiles (ainsi Plutarque avec Fundanus, auquel il envoie d'urgence les notes qu'il a prises lui-même à propos de la tranquillité de l'âme).

Il se constitue ainsi ce qu'on pourrait appeler un « service d'âme », qui s'accomplit à travers des relations sociales multiples. L'éros traditionnel y joue un rôle tout au plus occasionnel. Ce qui ne veut pas dire que les relations affectives n'y étaient pas souvent intenses. Sans doute nos catégories modernes d'amitié et d'amour sont-elles bien inadéquates pour les déchiffrer. La correspondance de Marc Aurèle avec son maître Fronto peut servir d'exemple de cette intensité et de cette complexité.

*

Cette culture de soi comportait un ensemble de pratiques désigné généralement par le terme *askêsis*. Il convient d'abord d'analyser ses objectifs. Dans un passage, cité par Sénèque, Demetrius a recours à la métaphore très courante de l'athlète : nous devons nous exercer comme le fait un athlète ; celui-ci n'apprend pas tous les mouvements possibles, il ne tente pas de faire des prouesses inutiles ; il se prépare aux quelques mouvements qui lui sont nécessaires dans la lutte pour triompher de ses adversaires. De la même façon, nous n'avons pas à faire sur nous-mêmes des exploits (l'ascèse philosophique est très méfiante à l'égard de ces personnages qui faisaient valoir les merveilles de leurs abstinences, de leurs jeûnes, de leur prescience de l'avenir). Comme un bon lutteur, nous devons apprendre exclusivement ce qui nous permettra de résister aux événements qui peuvent se produire ; nous devons apprendre à ne pas nous laisser décontenancer par eux, à ne pas nous laisser emporter par les émotions qu'ils pourraient susciter en nous.

Or de quoi avons-nous besoin pour pouvoir garder notre maîtrise devant les événements qui peuvent se produire ? Nous avons besoin de « discours » : de *logoi*, entendus comme discours vrais et discours raisonnables. Lucrèce parle des *veridica dicta* qui nous permettent de conjurer nos craintes et de ne pas nous laisser abattre par ce que nous croyons être des malheurs. L'équipement dont nous avons besoin pour faire face à l'avenir, c'est un équipement de discours vrais. Ce sont eux qui nous permettent d'affronter le réel.

Trois questions se posent à leur sujet.

1) La question de leur nature. Sur ce point, les discussions entre les écoles philosophiques et à l'intérieur des mêmes courants ont été nombreuses. Le point principal du débat concernait la nécessité des

* Épictète, *Entretiens*, livre III, chap. XXIII, § 30 (trad. J. Souilhé), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1963, t. III, p. 92.

connaissances théoriques. Sur ce point, les épïcuriens étaient tous d'accord : connaître les principes qui régissent le monde, la nature des dieux, les causes des prodiges, les lois de la vie et de la mort est, de leur point de vue, indispensable pour se préparer aux événements possibles de l'existence. Les stoïciens se partageaient selon leur proximité à l'égard des doctrines cyniques : les uns accordaient la plus grande importance aux *dogmata*, aux principes théoriques que complètent les prescriptions pratiques ; les autres accordaient, au contraire, la place principale à ces règles concrètes de conduite. Les lettres 90-91 de Sénèque exposent très clairement les thèses en présence *. Ce qu'il convient de signaler ici, c'est que ces discours vrais dont nous avons besoin ne concernent ce que nous sommes que dans notre relation au monde, dans notre place dans l'ordre de la nature, dans notre dépendance ou indépendance à l'égard des événements qui se produisent. Ils ne sont en aucune manière un déchiffrement de nos pensées, de nos représentations, de nos désirs.

2) La deuxième question qui se pose concerne le mode d'existence en nous de ces discours vrais. Dire qu'ils sont nécessaires pour notre avenir, c'est dire que nous devons être en mesure d'avoir recours à eux lorsque le besoin s'en fait sentir. Il faut, lorsqu'un événement imprévu ou un malheur se présente, que nous puissions faire appel, pour nous en protéger, aux discours vrais qui ont rapport à eux. Il faut qu'ils soient, en nous, à notre disposition. Les Grecs ont pour cela une expression courante : *prokheiron ekhein*, que les Latins traduisent : *habere in manu, in promptu habere* – avoir sous la main.

Il faut bien comprendre qu'il s'agit là de bien autre chose que d'un simple souvenir, qu'on rappellerait le cas échéant. Plutarque, par exemple, pour caractériser la présence en nous de ces discours vrais a recours à plusieurs métaphores. Il les compare à un médicament (*pharmakon*) dont nous devons être munis pour parer à toutes les vicissitudes de l'existence (Marc Aurèle les compare à la trousse qu'un chirurgien doit toujours avoir sous la main) ; Plutarque en parle aussi comme de ces amis dont « les plus sûrs et les meilleurs sont ceux-là dont l'utile présence dans l'adversité nous apporte un secours » ; ailleurs, il les évoque comme une voix intérieure qui se fait entendre d'elle-même lorsque les passions commencent à s'agiter ; il faut qu'ils soient en nous comme « un maître dont la voix suffit à apaiser le grondement des chiens ». On trouve, dans un pas-

sage du *De beneficiis* *, une gradation de ce genre, allant de l'instrument dont on dispose à l'automatisme du discours qui en nous parlerait de lui-même ; à propos des conseils donnés par Demetrius, Sénèque dit qu'il faut « les tenir à deux mains » (*utraque manu*) sans jamais les lâcher ; mais il faut aussi les fixer, les attacher (*adfigere*) à son esprit, jusqu'à en faire une partie de soi-même (*partem sui facere*), et finalement obtenir par une méditation quotidienne que « les pensées salutaires se présentent d'elles-mêmes ».

On a là un mouvement très différent de celui que prescrit Platon quand il demande à l'âme de se retourner sur elle-même pour retrouver sa vraie nature. Ce que Plutarque ou Sénèque suggèrent, c'est au contraire l'absorption d'une vérité donnée par un enseignement, une lecture ou un conseil ; et on l'assimile, jusqu'à en faire une partie de soi-même, jusqu'à en faire un principe intérieur, permanent et toujours actif d'action. Dans une pratique comme celle-là, on ne retrouve pas une vérité cachée au fond de soi-même par le mouvement de la réminiscence ; on intériorise des vérités reçues par une appropriation de plus en plus poussée.

3) Se pose alors une série de questions techniques sur les méthodes de cette appropriation. La mémoire y joue évidemment un grand rôle ; non pas cependant sous la forme platonicienne de l'âme qui redécouvre sa nature originaire et sa patrie, mais sous la forme d'exercices progressifs de mémorisation. Je voudrais simplement indiquer quelques points forts dans cette « ascèse » de la vérité :

– importance de l'écoute. Alors que Socrate interrogeait et cherchait à faire dire ce qu'on savait (sans savoir qu'on le savait), le disciple pour les stoïciens, ou les épïcuriens (comme dans les sectes pythagoriciennes), doit d'abord se taire et écouter. On trouve chez Plutarque, ou chez Philon d'Alexandrie, toute une réglementation de la bonne écoute (l'attitude physique à prendre, la manière de diriger son attention, la façon de retenir ce qui vient d'être dit) ;

– importance aussi de l'écriture. Il y a eu à cette époque toute une culture de ce qu'on pourrait appeler l'écriture personnelle : prendre des notes sur les lectures, les conversations, les réflexions qu'on entend ou qu'on se fait à soi-même ; tenir des sortes de carnets sur les sujets importants (ce que les Grecs appellent les *hupomnēmata*) et qui doivent être relus de temps en temps pour réactualiser ce qu'ils contiennent ;

– importance également des retours sur soi, mais au sens d'exer-

* Sénèque, *Lettres à Lucilius* (trad. H. Noblot), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1945-1964, t. IV, pp. 27-50.

* Sénèque, *De beneficiis*, livre VII, § 2. (*Des bienfaits*, trad. F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1927, t. II, p. 77).

cices de mémorisation de ce qu'on a appris. C'est le sens précis et technique de l'expression *anakhôrêsis eis heauton*, telle que Marc Aurèle l'emploie : revenir en soi-même et faire l'examen des « richesses » qu'on y a déposées ; on doit avoir en soi-même une sorte de livre qu'on relit de temps en temps. On recoupe là la pratique des arts de mémoire que F. Yates a étudiés.

On a donc là tout un ensemble de techniques qui ont pour but de lier la vérité et le sujet. Mais il faut bien comprendre : il ne s'agit pas de découvrir une vérité dans le sujet ni de faire de l'âme le lieu où réside, par une parenté d'essence ou par un droit d'origine, la vérité ; il ne s'agit pas non plus de faire de l'âme l'objet d'un discours vrai. Nous sommes encore très loin de ce que serait une herméneutique du sujet. Il s'agit tout au contraire d'armer le sujet d'une vérité qu'il ne connaissait pas et qui ne résidait pas en lui ; il s'agit de faire de cette vérité apprise, mémorisée, progressivement mise en application, un quasi-sujet qui règne souverainement en nous.

*

On peut distinguer parmi les exercices qui s'effectuent en situation réelle et qui constituent pour l'essentiel un entraînement d'endurance et d'abstinence et ceux qui constituent des entraînements en pensée et par la pensée.

1) Le plus célèbre de ces exercices de pensée était la *praemeditatio malorum*, méditation des maux futurs. C'était aussi l'un des plus discutés. Les épicuriens le rejetaient, disant qu'il était inutile de souffrir par avance de maux qui n'étaient pas encore arrivés et qu'il valait mieux s'exercer à faire revenir dans la pensée le souvenir des plaisirs passés pour mieux se protéger des maux actuels. Les stoïciens stricts — comme Sénèque et Épictète —, mais aussi des hommes comme Plutarque, dont l'attitude à l'égard du stoïcisme est très ambivalente, pratiquent avec beaucoup d'application la *praemeditatio malorum*. Il faut bien comprendre en quoi elle consiste : en apparence, c'est une prévision sombre et pessimiste de l'avenir. En fait, c'est tout autre chose.

— D'abord, il ne s'agit pas de se représenter l'avenir tel qu'il a des chances de se produire. Mais, de façon très systématique, d'imaginer le pire qui puisse se produire, même s'il a très peu de chances d'arriver. Sénèque le dit à propos de l'incendie qui avait détruit toute la ville de Lyon : cet exemple doit nous apprendre à considérer le pire comme toujours certain.

— Ensuite, il ne faut pas envisager ces choses comme pouvant se

produire dans un avenir plus ou moins lointain, mais se les représenter comme déjà actuelles, déjà en train de se réaliser. Imaginons, par exemple, que nous sommes déjà exilés, déjà soumis au supplice.

— Enfin, si on se les représente dans leur actualité, ce n'est pas pour vivre par anticipation les souffrances ou les douleurs qu'ils nous causeraient, mais pour nous convaincre que ce ne sont en aucune façon des maux réels et que seule l'opinion que nous en avons nous les fait prendre pour de véritables malheurs.

On le voit : cet exercice ne consiste pas à envisager, pour s'y accoutumer, un avenir possible de maux réels, mais à annuler à la fois et l'avenir et le mal. L'avenir : puisqu'on se le représente comme déjà donné dans une actualité extrême. Le mal : puisqu'on s'exerce à ne plus le considérer comme tel.

2) À l'autre extrémité des exercices, on trouve ceux qui s'effectuent en réalité. Ces exercices avaient une longue tradition derrière eux : c'étaient les pratiques d'abstinence, de privation ou de résistance physique. Ils pouvaient avoir valeur de purification, ou attester la force « démonique » de celui qui les pratiquait. Mais, dans la culture de soi, ces exercices ont un autre sens : il s'agit d'établir et de tester l'indépendance de l'individu par rapport au monde extérieur.

Deux exemples. L'un dans Plutarque, le *Démon de Socrate* *. L'un des interlocuteurs évoque une pratique, dont il attribue d'ailleurs l'origine aux pythagoriciens. On se livre d'abord à des activités sportives qui ouvrent l'appétit ; puis on se place devant des tables chargées des plats les plus savoureux ; et, après les avoir contemplés, on les donne aux serviteurs tandis que soi-même on prend la nourriture simple et frugale d'un pauvre.

Sénèque, dans la lettre 18, raconte que toute la ville est en train de préparer les Saturnales. Il envisage, pour des raisons de convenance, de participer, au moins d'une certaine façon, aux fêtes. Mais sa préparation à lui consistera pendant plusieurs jours à revêtir un vêtement de bure, à dormir sur un grabat et à ne se nourrir que de pain rustique. Ce n'est pas pour mieux se mettre en appétit en vue des fêtes, c'est pour constater à la fois que la pauvreté n'est pas un mal et qu'il est tout à fait capable de la supporter. D'autres passages, chez Sénèque lui-même ou chez Épictète, évoquent l'utilité de ces courtes périodes d'épreuves volontaires. Musonius Rufus, lui aussi, recommande des stages à la campagne : on vit comme les paysans et comme eux, on s'adonne aux travaux agricoles.

* Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585 a (trad. J. Hani), in *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1980, t. VIII, p. 95.

3) Entre le pôle de la *meditatio* où on s'exerce en pensée et celui de l'*exercitatio* où on s'entraîne en réalité, il y a toute une série d'autres pratiques possibles destinées à faire l'épreuve de soi-même.

C'est Épictète surtout qui en donne des exemples dans les *Entretiens*. Ils sont intéressants parce qu'on en retrouvera de tout proches dans la spiritualité chrétienne. Il s'agit en particulier de ce qu'on pourrait appeler le « contrôle des représentations ».

Épictète veut qu'on soit dans une attitude de surveillance permanente à l'égard des représentations qui peuvent venir à la pensée. Cette attitude, il l'exprime dans deux métaphores : celle du gardien de nuit qui ne laisse pas entrer n'importe qui dans la ville ou dans la maison; et celle du changeur ou du vérificateur de monnaie – l'*arguronomos* – qui, lorsqu'on lui présente une pièce, la regarde, la soupèse, vérifie le métal et l'effigie. Le principe qu'il faut être à l'égard de ses propres pensées comme un changeur vigilant se retrouve à peu près dans les mêmes termes chez Evagre le Pontique et chez Cassien. Mais chez ceux-ci, il s'agit de prescrire une attitude herméneutique à l'égard de soi-même : déchiffrer ce qu'il peut y avoir de concupiscence dans des pensées apparemment innocentes, reconnaître celles qui viennent de Dieu et celles qui viennent du Séducteur. Chez Épictète, il s'agit d'autre chose : il faut savoir si on est ou non atteint ou ému par la chose qui est représentée et quelle raison on a de l'être ou de ne pas l'être.

Dans ce sens, Épictète recommande à ses élèves un exercice de contrôle inspiré des défis sophistiques qui étaient si prisés dans les écoles; mais, au lieu de se lancer l'un à l'autre des questions difficiles à résoudre, on se proposera des types de situations à propos desquelles il faudra réagir : « Le fils d'un tel est mort. – Réponds : cela ne dépend pas de nous, ce n'est pas un mal. – Le père d'un tel l'a déshérité. Que t'en semble? – Cela ne dépend pas de nous, ce n'est pas un mal... – Il s'en est affligé. – Cela dépend de nous, c'est un mal. – Il l'a vaillamment supporté. – Cela dépend de nous, c'est un bien. »

On le voit : ce contrôle des représentations n'a pas pour objectif de déchiffrer sous les apparences une vérité cachée et qui serait celle du sujet lui-même; il trouve au contraire, dans ces représentations telles qu'elles se présentent, l'occasion de rappeler un certain nombre de principes vrais – concernant la mort, la maladie, la souffrance, la vie politique, etc.; et, par ce rappel, on peut voir si on est capable de réagir conformément à de tels principes – s'ils sont bien devenus, selon la métaphore de Plutarque, cette voix du maître qui s'élève aussitôt que grondent les passions et qui sait les faire taire.

4) Au sommet de tous ces exercices, on trouve la fameuse *meletê thanaton* – méditation, ou plutôt exercice de la mort. Elle ne consiste pas, en effet en un simple rappel, même insistant, qu'on est destiné à mourir. Elle est une manière de rendre la mort actuelle dans la vie. Parmi tous les autres stoïciens, Sénèque s'est beaucoup exercé à cette pratique. Elle tend à faire en sorte qu'on vive chaque jour comme si c'était le dernier.

Pour bien comprendre l'exercice que propose Sénèque, il faut se rappeler les correspondances traditionnellement établies entre les différents cycles du temps : les moments de la journée depuis l'aube au crépuscule sont mis en rapport symbolique avec les saisons de l'année – du printemps à l'hiver; et ces saisons sont à leur tour mises en relation avec les âges de la vie de l'enfance à la vieillesse. L'exercice de la mort tel qu'il est évoqué dans certaines lettres de Sénèque consiste à vivre la longue durée de la vie comme s'il était aussi court qu'une journée et à vivre chaque journée comme si la vie tout entière y tenait; tous les matins, on doit être dans l'enfance de sa vie, mais vivre toute la durée du jour comme si le soir allait être le moment de la mort. « Au moment d'aller dormir, dit-il dans la lettre 12, disons, avec allégresse, le visage riant : J'ai vécu. » C'est ce même type d'exercice auquel pensait Marc Aurèle quand il écrivait que « la perfection morale comporte qu'on passe chaque journée comme si c'était la dernière » (VII, 69). Il voulait même que chaque action soit faite « comme si c'était la dernière » (II, 5).

Ce qui fait la valeur particulière de la méditation de la mort, ce n'est pas seulement qu'elle anticipe sur ce que l'opinion représente en général comme le malheur le plus grand, ce n'est pas seulement qu'elle permet de se convaincre que la mort n'est pas un mal; elle offre la possibilité de jeter, pour ainsi dire par anticipation, un regard rétrospectif sur sa vie. En se considérant soi-même comme sur le point de mourir, on peut juger de chacune des actions, qu'on est en train de commettre dans sa valeur propre. La mort, disait Épictète, saisit le laboureur dans son labour, le matelot dans sa navigation : « Et toi, dans quelle occupation veux-tu être saisi? » Et Sénèque envisageait le moment de la mort comme celui où on pourrait en quelque sorte se faire juge de soi-même et mesurer le progrès moral qu'on aura accompli jusqu'à son dernier jour. Dans la lettre 26, il écrivait : « Sur le progrès moral que j'aurais pu faire, j'en croirai la mort... J'attends le jour où je me ferai juge de moi-même et connaîtrai si j'ai la vertu sur les lèvres ou dans le cœur. »

1983

324 *Des travaux*

< Des travaux > (présentation de la collection < Des travaux > rédigée en commun avec P. Veyne et F. Wahl), in Veyne (P.), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Éd. du Seuil, coll. < Des travaux >, 1983, p. 9.

M. Foucault n'a cessé de s'interroger sur les problèmes d'édition. Il souhaitait qu'à côté de l'édition générale puisse exister un circuit de diffusion particulier (à l'image de celui qui existe pour les éditions universitaires américaines) où pourraient se publier des textes plus ou moins longs, plus ou moins achevés, qui auraient le caractère de < travaux >. Ces textes n'auraient donné lieu à aucun service de presse. C'est l'origine de la collection < Des travaux > dont on lit ici la présentation.

L'édition française ne reflète pas, actuellement, de façon adéquate le travail qui peut se faire dans les universités et dans les différents lieux de recherche. Elle ne reflète pas non plus ce qui, dans le même ordre, est entrepris à l'étranger.

Il y a à cela des raisons économiques – coûts de production, coûts de traduction et donc prix de vente des livres. Il y a aussi la place occupée par les ouvrages d'opinion et l'écho qu'ils peuvent rencontrer dans la presse.

Le but de cette collection n'est pas de prendre cette place. Il n'est pas d'imposer des livres savants dans les circuits de la grande consommation. Il est d'établir des relations entre éléments homogènes : de ceux qui travaillent à ceux qui travaillent. Il est bon que la lecture se généralise, mais il ne faut pas que les différents modes d'édition soient confondus.

Trois ordres de textes seront publiés ici. Des travaux de longue haleine, devant lesquels les éditeurs souvent reculent. Des travaux brefs qui scandent, en quelques dizaines de pages, une recherche et lui permettent de se développer en série. Des traductions d'ouvrages étrangers dont nous avons besoin pour désenclaver la recherche en France.

La fin étant ainsi définie, les moyens s'ensuivent : un strict effort d'économie requis des auteurs, de l'éditeur et des lecteurs. On leur demandera donc d'accepter d'écrire, de publier et de lire des

ouvrages dont tous les éléments de production auront été déterminés au plus juste.

Travail : ce qui est susceptible d'introduire une différence significative dans le champ du savoir, au prix d'une certaine peine pour l'auteur et le lecteur, et avec l'éventuelle récompense d'un certain plaisir, c'est-à-dire d'un accès à une autre figure de la vérité.

325 *Un système fini face à une demande infinie*

< Un système fini face à une demande infinie > (entretien avec R. Bono *), in *Sécurité sociale : l'enjeu*, Paris, Syros, 1983, pp. 39-63.

– *Traditionnellement, la Sécurité sociale garantit les individus contre un certain nombre de risques liés à la maladie, à l'organisation familiale et à la vieillesse. À l'évidence, c'est une fonction qu'elle doit continuer d'exercer.*

Mais, de 1946 à nos jours, les choses ont évolué. Des besoins nouveaux sont apparus. Ainsi perçoit-on une aspiration grandissante des personnes et des groupes à l'autonomie – c'est l'aspiration des enfants vis-à-vis de leurs parents, des femmes vis-à-vis des hommes, des malades vis-à-vis des médecins, des handicapés vis-à-vis des institutions de toute nature. Se fait jour également la nécessité d'endiguer des phénomènes de marginalisation imputables pour une bonne part au chômage, mais aussi, dans certains cas, aux carences de notre appareil de protection sociale.

Il nous semble que ces deux besoins au moins devront être pris en compte par les prochains conseils d'administration de la Sécurité sociale, de sorte que celle-ci se voie attribuer des rôles nouvellement définis susceptibles de donner lieu à une refonte de son système de prestations. Estimez-vous qu'ils existent effectivement dans notre société? En signalez-vous d'autres? Et comment, à votre avis, la Sécurité sociale peut-elle contribuer à y répondre?

– Je crois qu'il faut d'emblée souligner trois choses.

Premièrement, notre système de garanties sociales, tel qu'il a été

* Robert Bono était alors secrétaire national de la Confédération française démocratique des travailleurs (C.F.D.T.), qui siège au Conseil d'administration de la Sécurité sociale.

mis en place en 1946, se heurte aujourd'hui aux butoirs économiques que l'on sait.

Deuxièmement, ce système, élaboré dans l'entre-deux-guerres – c'est-à-dire à une époque où l'un des objectifs était d'atténuer, voire de désamorcer, un certain nombre de conflits sociaux, et où on utilisait un modèle conceptuel empreint d'une rationalité née autour de la Première Guerre mondiale –, ce système rencontre aujourd'hui ses limites en achoppant à la rationalité politique, économique et sociale des sociétés modernes.

Enfin, la Sécurité sociale, quels que soient ses effets positifs, a eu aussi des « effets pervers » : rigidité croissante de certains mécanismes et situations de dépendance. On peut relever ceci, qui est inhérent aux mécanismes fonctionnels du dispositif : d'un côté, on donne plus de sécurité aux gens, et, de l'autre, on augmente leur dépendance. Or, ce qu'on devrait pouvoir attendre de cette sécurité, c'est qu'elle donne à chacun son autonomie par rapport à des dangers et à des situations qui seraient de nature à l'inférioriser ou à l'assujettir.

– *Si tant est que les gens paraissent disposés à abdiquer un peu de liberté et d'autonomie pourvu qu'on étende et qu'on renforce leur sécurité, comment gérer ce « couple infernal » : sécurité-dépendance ?*

– Il y a là un problème dont les termes sont négociables. Ce qu'il faut tâcher d'apprécier, c'est la capacité qu'ont les gens d'assumer une telle négociation, et le niveau de compromis qu'ils peuvent accepter.

La manière d'appréhender les choses a changé. Dans les années trente et au lendemain de la guerre, le problème de la sécurité était d'une telle acuité et d'une telle immédiateté que la question de la dépendance entrait à peine en ligne de compte. À partir des années cinquante, en revanche, et plus encore à partir des années soixante, la notion de sécurité a commencé d'être associée à la question de l'indépendance. Cet infléchissement a été un phénomène culturel, politique et social extrêmement important. On ne peut pas ne pas en tenir compte.

Certaine thématique antisécurité s'oppose aujourd'hui de façon quelque peu simpliste, me semble-t-il, à tout ce que peut avoir de dangereux la revendication dont tirait argument la loi « Sécurité et liberté * », par exemple. Il convient d'être assez prudent quant à cela.

Il existe bel et bien une demande positive : celle d'une sécurité qui ouvre la voie à des rapports plus riches, plus nombreux, plus divers et plus souples avec soi-même et avec son milieu, tout en assurant à

* Loi caractéristique de la politique pénale de la droite en 1980, abrogée par la gauche en 1983.

chacun une réelle autonomie. C'est un fait nouveau qui devrait peser sur les conceptions du jour en matière de protection sociale.

Voilà comment, très schématiquement, je situerais cette question de la demande d'autonomie.

– *La négociation dont vous parliez ne peut se conduire que sur une ligne de crête : d'un côté, on voit bien que certaines rigidités de notre appareil de protection sociale, conjuguées à son caractère dirigiste, menacent l'autonomie des groupes et des personnes en les enserrant dans un carcan administratif qui (si l'on en croit l'expérience suédoise notamment) devient à terme insupportable ; mais, sur l'autre versant, la forme de libéralisme que décrivait Jules Guesde lorsqu'il parlait de « renards libres dans des poulaillers libres » n'est guère plus engageante – il n'est que de tourner ses regards vers les États-Unis pour s'en convaincre...*

– C'est précisément la difficulté d'établir un compromis sur cette ligne de crête qui appelle une analyse aussi fine que possible de la situation actuelle. Par « situation actuelle », je n'entends pas cet ensemble de mécanismes économiques et sociaux que d'autres décrivent mieux que moi : je parle plutôt de cette espèce d'interface entre, d'une part, la sensibilité des gens, leurs choix moraux, leur rapport à eux-mêmes et, d'autre part, les institutions qui les entourent. C'est de là que naissent des dysfonctionnements, des malaises et, peut-être, des crises.

Considérant ce qu'on pourrait appeler les « effets négatifs » du système, il y aurait lieu, me semble-t-il, de distinguer entre deux tendances : on observe un effet de mise en dépendance *par intégration* et un effet de mise en dépendance *par marginalisation ou par exclusion*. Contre l'un et contre l'autre, il faut réagir.

Je crois que le besoin existe d'une résistance au phénomène d'intégration. Tout un dispositif de couverture sociale, de fait, ne profite pleinement à l'individu que si ce dernier se trouve *intégré*, soit dans un milieu familial, soit dans un milieu de travail, soit dans un milieu géographique.

– *C'est un peu moins vrai maintenant : certaines dispositions ont été reconsidérées, sous cet aspect, notamment en matière de prestations familiales, de sorte qu'elles concernent à présent l'ensemble de la population, sans exclusives sur les critères professionnel et familial. Dans le domaine de la santé comme dans le domaine des retraites, on assiste également à un début de réajustement. Le principe d'intégration, sans être tout à fait caduc, a perdu de sa prééminence. Pour ce qui concerne les mouvements de marginalisation, par contre, le problème reste entier.*

– Il est vrai que certaines pressions dans le sens d'une intégration ont pu être atténuées. Je les mentionnais en même temps que les

phénomènes de marginalisation parce que je me demande s'il ne faut pas essayer de saisir les deux ensemble. Sans doute peut-on apporter quelques corrections aux effets de mise en dépendance par intégration, comme on pourrait vraisemblablement corriger un certain nombre de choses en ce qui concerne les marginalisations. Mais quelques corrections partielles, quelques angles rognés suffisent-ils? Cela répond-il à nos besoins? Ne devrait-on pas plutôt essayer de concevoir tout un système de couverture sociale qui prenne en compte cette demande d'autonomie dont nous parlons, de sorte que ces fameux effets de mise en dépendance disparaîtraient presque totalement?

– *Cette question de l'intégration se pose-t-elle de même sous l'angle des rapports que l'individu entretient avec l'État?*

– On assiste, à cet égard aussi, à un phénomène important : jusqu'à ce qu'on appelle « la crise » et plus précisément jusqu'à ces butoirs auxquels on se heurte maintenant, j'ai l'impression que l'individu ne se posait guère la question de son rapport avec l'État dans la mesure où ce rapport, compte tenu du mode de fonctionnement des grandes institutions centralisatrices, était fait d'un input – les cotisations qu'il versait – et d'un output – les prestations qui lui étaient servies. Les effets de dépendance étaient surtout sensibles au niveau de l'entourage immédiat.

Aujourd'hui intervient un problème de limites. Ce qui est en cause, ce n'est plus l'accès égal de tous à la sécurité, mais l'accès infini de chacun à un certain nombre de prestations possibles. On dit aux gens : « Vous ne pouvez pas consommer indéfiniment. » Et quand l'autorité proclame : « À cela vous n'avez plus droit »; ou bien : « Pour telles opérations vous ne serez plus couverts »; ou encore : « Vous paierez une part des frais d'hospitalisation »; et à la limite : « Il ne servirait à rien de prolonger votre vie de trois mois; on va vous laisser mourir... », alors l'individu s'interroge sur la nature de son rapport à l'État et commence d'éprouver sa dépendance vis-à-vis d'une institution dont il avait mal perçu jusque-là le pouvoir de décision.

– *Cette problématique de la dépendance ne perpétue-t-elle pas l'ambivalence qui a présidé, avant même la mise en place d'un dispositif de protection sociale, à la création des premières institutions de santé? Ainsi, l'objectif des premiers hôpitaux-Dieu n'était-il pas à la fois de soulager des misères et de soustraire pauvres et malades à la vue de la société tout en les mettant hors d'état de troubler l'ordre public?*

Ne peut-on, au XX^e siècle, sortir d'une logique qui lie charité et enfermement pour concevoir des systèmes moins aliénants, que les gens pourraient – lâchons le mot – « s'approprier »?

– Il est vrai qu'en un sens la chronologie longue manifeste la permanence de certains problèmes.

Cela dit, je me méfie beaucoup de deux attitudes intellectuelles dont on peut déplorer la persistance au cours de la dernière décennie. L'une consiste à présupposer la répétition et l'extension des mêmes mécanismes à travers l'histoire de nos sociétés. On en tire parfois l'idée d'une sorte de cancer qui gagnerait dans le corps social. C'est une théorie irrecevable. La manière dont on enferme certaines catégories de la population au XVIII^e siècle, pour reprendre cet exemple, est très différente de l'hospitalisation qu'on a connue au XIX^e siècle, et plus encore des dispositifs de sécurité dont se dote l'époque actuelle.

Une autre attitude, tout aussi fréquente, consiste à maintenir la fiction d'un « bon vieux temps » où le corps social était vivant et chaleureux, les familles unies et les individus autonomes. Cet épisode heureux aurait tourné court du fait de l'avènement du capitalisme, de la bourgeoisie et de la société industrielle. Il s'agit là d'une absurdité historique.

La lecture continuiste de l'histoire et la référence nostalgique à un âge d'or de la vie sociale hantent encore beaucoup d'esprits, et nombre d'analyses politiques et sociologiques en sont marquées. Il faut les débusquer.

– *Cette remarque étant faite, venons-en peut-être à la question de la marginalité... Il semble que notre société soit divisée en un secteur « protégé » et un secteur exposé à la précarité. Quoique la Sécurité sociale ne puisse remédier seule à cette situation, il demeure qu'un système de protection sociale peut contribuer à un recul des marginalisations et des ségrégations par des mesures adéquates en direction des handicapés, des immigrés et de toutes les catégories sous statut précaire. C'est du moins notre analyse. Est-ce aussi la vôtre?*

– Sans doute peut-on dire que certains phénomènes de marginalisation sont liés à des facteurs de séparation entre une population « assurée » et une population « exposée ». Cette sorte de clivage était d'ailleurs expressément prévue par un certain nombre d'économistes au cours des années soixante-dix, lesquels concevaient que les sociétés postindustrielles l'entérineraient – le secteur exposé devant au demeurant croître de façon considérable par rapport à ce qu'il était. Pareille « programmation » de la société n'a cependant pas été mise en œuvre bien souvent, et on ne peut la retenir comme explication unique des processus de marginalisation.

Il y a dans certaines marginalisations ce que j'appellerai un autre aspect du phénomène de dépendance. Nos systèmes de couverture

sociale imposent un mode de vie déterminé auquel il assujettit les individus, et toute personne ou tout groupe qui, pour une raison ou pour une autre, ne veulent pas ou ne peuvent pas accéder à ce mode de vie se trouvent marginalisés par le jeu même des institutions.

– *Il y a une différence entre marginalité choisie et marginalité subie...*

– C'est vrai, il conviendrait de les séparer dans la perspective d'une analyse plus fine. Il n'en demeure pas moins qu'il y aurait lieu, globalement, d'éclairer les rapports qui existent entre le fonctionnement de la Sécurité sociale et les modes de vie. Ces modes de vie, on a commencé de les observer depuis une dizaine d'années; mais c'est une étude qui demanderait à être approfondie en même temps qu'un peu dégagée d'un « sociologisme » trop strict qui délaisse certains problèmes éthiques de première importance.

– *Notre objectif, c'est de donner aux gens à la fois la sécurité et l'autonomie. Peut-être s'en rapprocherait-on par deux moyens : d'une part, en renonçant à ce juridisme absurde que nous affectionnons en France et qui dresse des montagnes de paperasse sur le parcours de chacun (en sorte de défavoriser encore un peu plus les marginaux) pour tenter l'expérience d'une législation a posteriori de nature à faciliter l'accès de tous aux prestations et aux équipements sociaux; et, d'autre part, en mettant en œuvre une réelle décentralisation prévoyant un personnel et des lieux appropriés pour accueillir les gens.*

Qu'en pensez-vous, et souscrivez-vous à l'objectif que je viens d'énoncer ?

– Oui, certes. Et l'objectif d'une couverture sociale optimale conjugée à un maximum d'indépendance est assez clair. Quant à l'atteindre...

Je pense qu'une telle visée requiert deux types de moyens. D'une part, il y faut un certain empirisme. Il faut transformer le champ des institutions sociales en un vaste champ expérimental, de manière à déterminer quelles sont les manettes à tourner, quels sont les boulons à desserrer ici ou là pour introduire le changement souhaité; il faut effectivement engager une entreprise de décentralisation, par exemple, pour rapprocher les usagers des centres de décision dont ils dépendent et les associer aux processus décisionnels, évitant par là cette espèce de grande intégration globalisante qui laisse les gens dans une complète ignorance de tout ce qui conditionne tel ou tel arrêt. Il faut donc multiplier les expériences partout où c'est possible sur ce terrain particulièrement intéressant et important du social, considérant que tout un ensemble institutionnel,

actuellement fragile, devra probablement subir une restructuration de fond en comble.

D'autre part, et c'est un point nodal, il y aurait un travail considérable à faire pour rénover les catégories conceptuelles qui inspirent notre manière d'aborder tous ces problèmes de garanties sociales et de sécurité. Nous développons une pensée qui s'organise encore à l'intérieur de cadres mentaux formés entre 1920 et 1940, essentiellement sous l'influence de Beveridge *, un homme qui serait aujourd'hui plus que centenaire.

Pour l'instant, nous manquons donc totalement d'instruments intellectuels pour envisager en termes neufs la forme sous laquelle nous pourrions parvenir à ce que nous cherchons.

– *Pour illustrer peut-être cette caducité des cadres mentaux dont vous parlez, n'y aurait-il pas une étude linguistique à faire sur le sens du mot « assujetti » dans le langage de la Sécurité sociale ?*

– Absolument! Et la question se pose de savoir comment faire pour que la personne ne soit plus un « sujet » au sens de l'assujettissement...

Quant au déficit intellectuel que je viens de souligner, on peut se demander à présent quels sont les foyers d'où pourront sortir des formes d'analyse nouvelles, des cadres conceptuels nouveaux.

Ce que je retiens, pour dire les choses de façon schématique, c'est qu'à la fin du XVIII^e siècle en Angleterre, et au XIX^e dans certains pays européens, la vie parlementaire a pu constituer ce lieu d'élaboration et de discussion de projets nouveaux (ainsi des lois fiscales et douanières en Grande-Bretagne). C'est là que s'allumaient d'immenses campagnes d'échanges et de réflexion. Dans la seconde moitié du XIX^e, beaucoup de problèmes, beaucoup de projets sont nés de ce qui fut alors une nouvelle vie associative, celle des syndicats, celle des partis politiques, celle des associations diverses. Dans la première moitié du XX^e siècle, un travail très important – un effort de conception – a été fait dans les domaines politique, économique et social par des gens comme Keynes ou Beveridge, ainsi que par un certain nombre d'intellectuels, universitaires et gestionnaires.

Mais, convenons-en, la crise que nous traversons, et qui aura bientôt dix ans d'âge, n'a rien suscité d'intéressant ni de nouveau de la part de ces milieux. Il semble qu'il y ait eu de ce côté-là une sorte de stérilisation : on n'y relève aucune invention significative.

* Lord William Henry Beveridge (1879-1963), économiste et administrateur anglais, auteur d'un plan de Sécurité sociale (1942).

– *Les syndicats peuvent-ils être ces « foyers d'allumage » ?*

– S'il est vrai que le malaise actuel met en question tout ce qui peut se ranger du côté de l'autorité institutionnelle étatique, c'est un fait que les réponses ne viendront pas de ceux qui gèrent cette autorité : elles devraient plutôt être apportées par ceux qui entendent contrebalancer la prérogative étatique et constituer des contre-pouvoirs. Ce qui procède de l'action syndicale peut donc éventuellement, en effet, ouvrir un espace d'invention.

– *Est-ce que cette nécessité de rénover les cadres mentaux de la protection sociale donne une chance à la « société civile » – dont les syndicats font partie – par rapport à la « société étatique » ?*

– Si cette opposition entre société civile et État a pu être à juste titre très usitée à la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e, je ne suis pas sûr qu'elle soit encore opératoire. L'exemple polonais est à cet égard intéressant : quand on assimile le puissant mouvement social qui vient de traverser ce pays à une révolte de la société civile contre l'État, on méconnaît la complexité et la multiplicité des affrontements. Ce n'est pas seulement contre l'État-parti que le mouvement Solidarité a eu à se battre.

Les rapports entre le pouvoir politique, les systèmes de dépendance qu'il engendre et les individus sont trop complexes pour entrer dans ce schéma. En fait, l'idée d'une opposition entre société civile et État a été formulée dans un contexte donné pour répondre à une intention précise : des économistes libéraux l'ont proposée à la fin du XVIII^e siècle dans le dessein de limiter la sphère d'action de l'État, la société civile étant conçue comme le lieu d'un processus économique autonome. C'était un concept quasi polémique, opposé aux options administratives des États de l'époque pour faire triompher un certain libéralisme.

Mais quelque chose me gêne davantage encore : c'est que la référence à ce couple antagoniste n'est jamais exempte d'une sorte de manichéisme affligeant la notion d'État d'une connotation péjorative en même temps qu'il idéalise la société en un ensemble bon, vivant et chaud.

Ce à quoi je suis attentif, c'est le fait que tout rapport humain est à un certain degré un rapport de pouvoir. Nous évoluons dans un monde de relations stratégiques perpétuelles. Tout rapport de pouvoir n'est pas mauvais en lui-même, mais c'est un fait qui comporte toujours des périls.

Prenons l'exemple de la justice pénale, qui m'est plus familier que celui de la Sécurité sociale : tout un mouvement se dessine actuellement en Europe et aux États-Unis en faveur d'une « justice

informelle » ou encore de certaines formes d'arbitrages rendus par le groupe lui-même. C'est se faire une idée bien optimiste de la société que la croire capable, par simple régulation interne, de résoudre les problèmes qui se posent à elle.

Bref, pour en revenir à notre propos, je reste assez circonspect quant à une certaine manière de faire jouer l'opposition société civile-État, et quant au projet de transférer vers la première un pouvoir d'initiative et de décision que le second aurait annexé pour l'exercer de façon autoritaire : quel que soit le scénario retenu, un rapport de pouvoir s'établirait et toute la question serait de savoir comment en limiter les effets, ce rapport n'étant en lui-même ni bon ni mauvais, mais dangereux, de sorte qu'il faudrait réfléchir, à tous les niveaux, à la manière de canaliser son efficacité dans le meilleur sens possible.

– *Ce que nous avons très présent à l'esprit, c'est ce fait que la Sécurité sociale, sous sa forme actuelle, est perçue comme une institution lointaine, à caractère étatique – même si ce n'est pas le cas – parce que c'est une grosse machine centralisée. Notre problème est donc le suivant : pour ouvrir aux usagers la voie de la participation, il faut rapprocher d'eux les centres de décision. Comment procéder ?*

– Ce problème relève de l'empirisme plus que d'une opposition entre société civile et État : c'est celui de ce que j'appellerai la « distance décisionnelle ». Autrement dit, il s'agit d'évaluer une distance optimale entre une décision prise et l'individu qu'elle concerne, telle que ce dernier ait voix au chapitre et telle que cette décision lui soit intelligible tout en s'adaptant à sa situation sans devoir passer par un dédale inextricable de règlements.

– *Ces questions en soulèvent une autre, directement liée à la conjoncture économique. C'est, de fait, en situation de crise que nous devons formuler des hypothèses capables de répondre à cette interrogation sur la « distance décisionnelle », comme à la demande d'autonomie et à l'impératif de lutte contre les marginalisations. Or, la C.F.D.T., de façon assez exigeante, conçoit la santé non seulement comme un état de bien-être physique et mental mais, au-delà de l'aspect statique des choses, comme la capacité de surmonter les conflits, les tensions et les agressions qui affectent l'individu dans sa vie relationnelle et sociale. Une telle conception appelle la mise en place de tout un dispositif d'éducation et de prévention en plus d'un dispositif de soins, et a trait à l'ensemble de la société. Peut-on, dans ces conditions, lui opposer l'argument de son coût économique ?*

Par ailleurs, quelle est votre position par rapport à la notion de « droit à la santé », qui fait partie de nos revendications ?

– Nous voici au cœur d'un problème extrêmement intéressant.

Lorsque le système de Sécurité sociale que nous connaissons aujourd'hui a été mis en place sur une grande échelle, il existait une sorte de consensus plus ou moins explicite et en grande partie muet sur ce qu'on pouvait appeler les « besoins de santé ». C'était, en somme, le besoin de parer à des « accidents », c'est-à-dire à des écarts invalidants liés à la maladie comme à des handicaps congénitaux ou acquis.

À partir de là, deux processus se sont déroulés. D'un côté, une accélération technique de la médecine, qui a accru son pouvoir thérapeutique mais beaucoup plus vite encore sa capacité d'examen et d'analyse. D'un autre côté, une croissance de la demande de santé manifestant le fait que le besoin de santé (tel, du moins, qu'il est éprouvé) n'a pas de principe de limitation.

En conséquence, il n'est pas possible de fixer objectivement un seuil théorique et pratique, valable pour tous, à partir duquel on pourrait dire que les besoins de santé sont entièrement et définitivement satisfaits.

La question du droit apparaît particulièrement épineuse dans ce contexte. Je voudrais faire quelques remarques simples.

Il est clair qu'il n'y a guère de sens à parler du « droit à la santé ». La santé – la bonne santé – ne peut relever d'un droit; la bonne et la mauvaise santé, quels que soient les critères grossiers ou fins qu'on utilise, sont des faits: des états de choses et aussi des états de conscience. Et même si on corrige aussitôt en faisant remarquer que la frontière qui sépare la santé de la maladie est pour une part définie par la capacité des médecins de reconnaître une maladie, par le type d'existence ou d'activité du sujet, et par ce qui dans une culture est reconnu ou non comme maladie, cette relativité n'empêche pas qu'il n'y a pas de droit à être de ce côté-ci ou de ce côté-là de la ligne de partage.

En revanche, on peut avoir droit à des conditions de travail qui n'augmentent pas de façon significative les risques de maladie ou de handicaps divers. On peut avoir droit aussi à des réparations, à des soins et à des dommages lorsqu'un accident de santé peut relever d'une façon ou d'une autre de la responsabilité d'une autorité.

Mais là n'est pas le problème actuel. Il est, je crois, celui-ci: une société doit-elle chercher à satisfaire par des moyens collectifs le besoin de santé des individus? Et ceux-ci peuvent-ils légitimement revendiquer la satisfaction de ces besoins?

Il semble – si ces besoins sont susceptibles de croître indéfiniment – qu'une réponse positive à cette question serait sans traduc-

tion pratique acceptable ou même envisageable. En revanche, on peut parler de « moyens de santé »; et par là, il faut entendre non pas simplement les installations hospitalières et les médicaments, mais tout ce dont une société peut disposer à un moment donné pour effectuer les corrections et les ajustements de santé dont on est techniquement capable. Ces moyens de santé définissent une ligne mobile – celle-ci résulte des capacités techniques de la médecine, des capacités économiques d'une collectivité et de ce qu'une société veut consacrer comme ressources et comme moyens à la santé. Et on peut définir le droit d'accès à ces moyens de santé. Droit qui se présente sous différents aspects. Il y a le problème de l'égalité de tous devant cet accès – problème auquel il est facile de répondre en principe, bien qu'il ne soit pas toujours facile pratiquement d'assurer cette égalité. Il y a le problème de l'accès indéfini à ces moyens de santé; là, il ne faut pas se faire d'illusions: le problème n'a sans doute pas de solution théorique; l'important est de savoir par quel arbitrage toujours souple, toujours provisoire les limites de cet accès seront définies. Il faut garder à l'esprit que ces limites ne peuvent pas être établies une fois pour toutes par une définition médicale de la santé ni par la notion de « besoins de santé » énoncée comme un absolu.

– *Cela pose un certain nombre de problèmes, dont celui-ci qui est un problème bien trivial d'inégalité: l'espérance de vie d'un manœuvre est très inférieure à celle d'un ecclésiastique ou d'un enseignant; comment faire en sorte que les arbitrages dont résulterait une « norme de santé » tiennent compte de cette situation?*

Par ailleurs, les dépenses de santé représentent aujourd'hui 8,6 % du produit intérieur brut. Cela n'a pas été programmé: le coût de la santé – c'est le drame – est induit par une multiplicité de décisions individuelles et par un processus de reconduction de ces décisions. Ne sommes-nous pas de ce fait, tandis que nous revendiquons l'égalité d'accès à la santé, en situation de santé « rationnée »?

– Je crois que notre préoccupation est la même: il s'agit de savoir, et c'est un formidable problème à la fois politique, économique et culturel, sur quels critères et selon quel mode combinatoire établir la norme sur la base de laquelle on pourrait définir, à un moment donné, un droit à la santé.

La question du coût, qui fait irruption de la manière qu'on sait, confère à cette interrogation une dimension nouvelle.

Je ne vois pas, et personne ne peut m'expliquer comment, techniquement, il serait possible de satisfaire tous les besoins de santé sur la ligne infinie où ils se développent. Et quand bien même je ne

sais quel butoir leur assignerait une quelconque limite, il serait en tout état de cause impossible de laisser croître les dépenses, sous cette rubrique, au rythme de ces dernières années.

Un appareil fait pour assurer la sécurité des gens dans le domaine de la santé a donc atteint un point de son développement où il va falloir décider que telle maladie, que tel type de souffrance ne bénéficieront plus d'aucune couverture – un point où la vie même, dans certains cas, ne relèvera plus d'aucune protection. Cela pose un problème politique et moral qui s'apparente un peu, toute proportion gardée, à la question de savoir de quel droit un État peut demander à un individu d'aller se faire tuer à la guerre. Cette question-là, sans avoir rien perdu de son acuité, a été parfaitement intégrée dans la conscience des gens à travers de longs développements historiques, de sorte que des soldats ont effectivement accepté de se faire tuer – donc, de placer leur vie hors protection. La question qui surgit à présent est de savoir comment les gens vont accepter d'être exposés à certains risques sans conserver le bénéfice d'une couverture par l'État-providence.

– *Est-ce à dire qu'on va remettre en question les couveuses, envisager l'euthanasie et en revenir à cela même contre quoi la Sécurité sociale a lutté, à savoir certaine forme d'élimination des individus biologiquement les plus fragiles? Fera-t-on prévaloir le mot d'ordre: « Il faut choisir; choisissons les plus forts »? Qui choisira entre l'acharnement thérapeutique, le développement d'une médecine néonatale et l'amélioration des conditions de travail (chaque année, dans les entreprises françaises, vingt femmes sur cent font une dépression nerveuse...)?*

– De tels choix sont arrêtés à chaque instant, quand bien même ce n'est pas dit. Ils sont arrêtés dans la logique d'une certaine rationalité que certains discours sont faits pour justifier.

La question que je pose est de savoir si une « stratégie de santé » – cette problématique du choix – doit rester muette... On touche là à un paradoxe: cette stratégie est acceptable, en l'état actuel des choses, dans la mesure où elle est tue. Si elle se dit, même dans les formes d'une rationalité à peu près recevable, elle devient moralement insupportable. Prenez l'exemple de la dialyse: combien de malades en dialyse, combien d'autres qui ne peuvent pas en bénéficier? Supposez qu'on expose en vertu de quels choix on aboutit à cette sorte d'inégalité de traitement. Ce serait mettre au jour des règles-scandales! C'est à cet endroit qu'une certaine rationalité devient elle-même scandale.

Je n'ai aucune solution à proposer. Mais je crois vain de se voiler la face: il faut essayer d'aller au fond des choses et de les affronter.

– *N'y aurait-il pas lieu, en outre, de procéder à une analyse des coûts assez fine pour dégager quelques possibilités d'économies avant de faire des choix plus douloureux, voire « scandaleux »? Je pense en particulier aux affections iatrogènes, qui représentent actuellement, si l'on en croit certains chiffres, 8 % des problèmes de santé: n'y a-t-il pas là l'un de ces « effets pervers » imputables précisément à quelque défaut de rationalité?*

– Réexaminer la rationalité qui préside à nos choix en matière de santé, voilà en effet une tâche à laquelle on devrait s'atteler résolument.

Ainsi peut-on relever qu'un certain nombre de troubles comme la dyslexie, parce qu'on les tient pour bénins, ne sont que très peu couverts par la Sécurité sociale, alors que leur coût social peut être gigantesque (a-t-on évalué tout ce qu'une dyslexie peut entraîner comme investissement éducatif en sus des seuls soins pris en compte?). C'est le type de situation à reconsidérer au moment d'un réexamen de ce qu'on pourrait appeler une « normalité » en matière de santé. Il y a un énorme travail d'enquêtes, d'expérimentations, de mesures, de réélaboration intellectuelle et morale à entreprendre en l'espace.

Manifestement, nous avons un tournant à négocier.

– *La définition d'une norme en matière de santé, la recherche d'un consensus autour d'un certain niveau des dépenses comme autour de certaines modalités d'affectation de ces dépenses ne constituent-elles pas pour les gens une chance extraordinaire de prise de responsabilité par rapport à ce qui les touche fondamentalement, à savoir leur vie et leur bien-être, en même temps qu'une tâche d'une ampleur telle qu'elle peut inspirer quelque hésitation?*

Comment porter le débat à tous les niveaux de l'opinion publique?

– Il est vrai que certaines interventions visant à alimenter cette réflexion suscitent des tollés. Ce qui est significatif, c'est que les protestations visent des propos touchant à des choses qui font immédiatement scandale: la vie, la mort. On entre, en évoquant ces problèmes de santé, dans un ordre de valeurs qui donne lieu à une demande absolue et infinie. Le problème soulevé est donc celui de la mise en rapport d'une demande infinie avec un système fini.

Ce n'est pas la première fois que l'humanité rencontre ce problème. Les religions, après tout, n'ont-elles pas été faites pour le résoudre? Mais nous devons aujourd'hui lui trouver une solution en termes techniques.

– *Le projet d'engager la responsabilité de chacun sur ses choix propres apporte-t-il un élément de solution? Quand on demande au fumeur d'acquitter une surtaxe, par exemple, cela ne revient-il pas à lui imposer d'assumer financièrement le risque qu'il prend? Ne peut-on, de la sorte, renvoyer les gens à la signification et à la portée de leurs décisions individuelles au lieu de baliser des frontières au-delà desquelles la vie n'aurait plus le même prix?*

– Je suis tout à fait d'accord. Quand je parle d'arbitrages et de normativité, je n'imagine pas qu'une sorte de comité de sages puisse proclamer chaque année : « Vu les circonstances et l'état de nos finances, tel risque sera couvert, et tel autre, non. » J'imagine, de façon plus globale, quelque chose comme un nuage de décisions s'ordonnant autour d'un axe qui définirait en gros la norme retenue. Reste à savoir comment faire en sorte que cet axe normatif soit aussi représentatif que possible d'un certain état de la conscience des gens, c'est-à-dire de la nature de leur demande et de ce qui peut faire l'objet d'un consentement de leur part. Je crois que les arbitrages rendus devraient être l'effet d'une espèce de consensus éthique pour que l'individu puisse se reconnaître dans les décisions prises et dans les valeurs qui les ont inspirées. C'est à cette condition que ces décisions seront acceptables, même si tel ou tel proteste et régitme.

Cela dit, s'il est vrai que les gens qui fument et ceux qui boivent doivent savoir qu'ils prennent un risque, il est aussi vrai que manger salé quand on souffre d'artériosclérose est dangereux, comme il est dangereux de manger sucré quand on est diabétique... Je le souligne pour indiquer à quel point les problèmes sont complexes, et pour suggérer que les arbitrages, qu'un « nuage décisionnel » ne devraient jamais revêtir la forme d'un règlement univoque. Tout modèle rationnel uniforme aboutit très rapidement à des paradoxes!

Il est bien évident, au demeurant, que le coût du diabète et de l'artériosclérose est infime au regard des dépenses occasionnées par le tabagisme et l'alcoolisme...

– *... qui ont rang de véritables fléaux, et dont le coût est également un coût social : je pense à une certaine délinquance, aux enfants martyrs, aux femmes battues...*

– Souvenons-nous aussi que l'alcoolisme a été littéralement implanté dans les milieux ouvriers français, au XIX^e siècle, par l'ouverture autoritaire des bistrotts; souvenons-nous encore que ni le problème des bouilleurs de cru ni le problème viticole n'ont jamais été résolus... On peut parler d'une véritable politique de l'alcoo-

lisme organisé en France. Peut-être sommes-nous dans une période où il devient possible de prendre le taureau par les cornes et de s'acheminer vers une couverture moindre des risques liés à l'éthylisme.

Quoiqu'il en soit, je ne prône pas, cela va sans dire, je ne sais quel libéralisme sauvage qui aboutirait à une couverture individuelle pour ceux qui en auraient les moyens et à une absence de couverture pour les autres...

Je souligne simplement que le fait « santé » est un fait culturel au sens le plus large du terme, c'est-à-dire à la fois politique, économique et social, c'est-à-dire lié à un certain état de conscience individuelle et collective. Chaque époque en dessine un profil « normal ». Peut-être devons-nous nous orienter vers un système qui définirait, dans le domaine de l'*anormal*, du pathologique, les maladies *normalement* couvertes par la société.

– *Ne croyez-vous pas qu'afin de clarifier le débat il conviendrait par ailleurs de discriminer, en amont de la définition d'une norme de santé, ce qui relève de la sphère médicale et ce qui relève des rapports sociaux? N'a-t-on pas assisté, dans ces trente dernières années, à une sorte de « médicalisation » de ce qu'on pourrait appeler des problèmes de société? On a, par exemple, apporté une réponse de type médical à la question de l'absentéisme dans les entreprises quand on aurait dû améliorer plutôt les conditions de travail. Ce genre de « déplacement » grève le budget de la santé...*

– Mille choses, de fait, ont été « médicalisées », voire « surmédicalisées », qui relèveraient d'autre chose que de la médecine. Il se trouve que, face à certains problèmes, on a estimé que la solution médicale était la plus performante et la plus économique. Ainsi de certains problèmes scolaires, ainsi de problèmes sexuels, ainsi de problèmes de détention... Certainement devrait-on réviser beaucoup d'options de ce type.

– *Nous n'avons pas abordé le problème de la vieillesse. Est-ce que notre société n'a pas tendance à reléguer ses vieux dans des hospices, comme pour les oublier?*

– J'avoue que je suis assez réservé, assez en retrait par rapport à tout ce qui se dit sur le statut actuel des personnes âgées, sur leur isolement et leur misère dans nos sociétés.

Il est certain que les hospices de Nanterre et d'Ivry offrent l'image d'un certain sordide. Mais le fait qu'on s'en scandalise est significatif d'une sensibilité nouvelle, elle-même liée à une situation nouvelle. Avant guerre, les familles poussaient leurs vieux dans un coin de la maison et se plaignaient de la charge qu'ils étaient pour

elles, leur faisant payer leur présence au foyer de mille humiliations, de mille haines. Aujourd'hui, les vieux perçoivent des retraites avec lesquelles ils peuvent vivre, et l'on trouve dans toutes les villes de France des « clubs du troisième âge » fréquentés par des gens qui se rencontrent, qui voyagent, qui consomment et constituent une frange de population dont l'importance devient considérable. Même s'il reste un certain nombre d'individus marginalisés, la condition de la personne âgée s'est beaucoup améliorée en quelques décennies. C'est la raison pour laquelle nous sommes à ce point attentifs – et c'est une excellente chose – à ce qui se passe encore dans certains établissements.

– *Comment, en définitive, la Sécurité sociale peut-elle contribuer à une éthique de la personne humaine ?*

– Sans compter tous les éléments de réponse à cette question apportés dans le courant de cet entretien, je dirai qu'elle y contribue au moins en posant un certain nombre de problèmes, et notamment en posant la question de ce que vaut la vie et de la manière dont on peut affronter la mort.

L'idée d'un rapprochement entre les individus et les centres de décision devrait impliquer, à titre de conséquence au moins, le droit enfin reconnu à chacun de se tuer quand il voudra dans des conditions décentes... Si je gagnais quelques milliards au Loto, je créerais un institut où les gens qui voudraient mourir viendraient passer un week-end, une semaine ou un mois dans le plaisir, dans la drogue peut-être, pour disparaître ensuite, comme par effacement...

– *Un droit au suicide ?*

– Oui.

– *Que dire de la manière dont on meurt aujourd'hui ? Que penser de cette mort aseptisée, à l'hôpital souvent, sans accompagnement familial ?*

– La mort devient un non-événement. La plupart du temps, les gens meurent sous une chape de médicaments, si ce n'est pas par accident, de sorte qu'ils perdent entièrement conscience en quelques heures, quelques jours ou quelques semaines : ils s'effacent. Nous vivons dans un monde où l'accompagnement médical et pharmaceutique de la mort lui ôte beaucoup de sa souffrance et de sa dramatisation.

Je n'adhère pas tellement à tout ce qui se dit sur l'« aseptisation » de la mort, renvoyée à quelque chose comme un grand rituel intégratif et dramatique. Les pleurs bruyants autour du cercueil n'étaient pas toujours exempts d'un certain cynisme : la joie de

l'héritage pouvait s'y mêler. Je préfère la tristesse douce de la disparition à cette sorte de cérémonial.

La manière dont on meurt maintenant me paraît significative d'une sensibilité, d'un système de valeurs qui ont cours aujourd'hui. Il y aurait quelque chose de chimérique à vouloir réactualiser, dans un élan nostalgique, des pratiques qui n'ont plus aucun sens.

Essayons plutôt de donner sens et beauté à la mort-effacement.

326 *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours*

« 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 » ; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow ; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2^e éd., 1983, pp. 229-252. Cf. n° 306.

Conversation libre en anglais à Berkeley, avril 1983. Lorsque Foucault lut la traduction française, il réélabora cet entretien (voir *infra* n° 344).

HISTOIRE DU PROJET

– *Le premier volume de l'Histoire de la sexualité a été publié en 1976 et depuis aucun autre volume n'est paru. Est-ce que vous continuez de penser que la compréhension de la sexualité est centrale pour comprendre qui nous sommes ?*

– Je dois avouer que je m'intéresse beaucoup plus aux problèmes posés par les techniques de soi ou par les choses de cet ordre que par la sexualité... La sexualité, c'est assommant !

– *Il semble que les Grecs n'étaient guère intéressés par ça eux non plus.*

– Non, la sexualité ne les intéressait pas tant que ça. Ils n'en faisaient pas toute une problématique. Comparez par exemple avec ce qu'ils disent sur la place de la nourriture et du jeûne. Je pense qu'il est très intéressant de voir comment on est passé lentement, progressivement, d'une façon de privilégier la nourriture, qui, en Grèce, était générale, à une curiosité pour la sexualité. La nourriture avait encore beaucoup plus d'importance au début de l'ère chrétienne. Par exemple, dans les règlements des moines, on voit bien que le problème était toujours celui de la nourriture. Puis on observe une très lente mutation au Moyen Âge, où ces deux problèmes étaient

un peu dans une situation d'équilibre... mais, après le xvii^e siècle, ce n'est plus que la sexualité.

– *Pourtant, L'Usage des plaisirs, le deuxième volume de l'Histoire de la sexualité, ne traite presque exclusivement – pour dire les choses comme elles sont – que de sexualité.*

– Oui. L'une des nombreuses raisons pour lesquelles j'ai eu tant de problèmes avec ce livre, c'est que j'ai d'abord écrit un livre sur la sexualité que j'ai mis ensuite de côté. Puis j'ai écrit un livre sur la notion de soi et sur les techniques de soi, où la sexualité avait disparu, et j'ai été obligé de récrire pour la troisième fois un livre dans lequel j'ai essayé de maintenir un équilibre entre l'un et l'autre. Voyez-vous, ce que j'ai voulu faire dans le second volume de *L'Histoire de la sexualité*, c'était montrer que l'on a en gros le même code de restrictions et de prohibitions au iv^e siècle avant Jésus-Christ et chez les moralistes ou les médecins du début de l'Empire. Mais je pense que la façon dont ils intégraient ces prohibitions dans un rapport à soi est entièrement différente. Je ne crois pas que l'on puisse trouver aucune normalisation, par exemple, dans la morale stoïcienne. La raison en est que l'objectif principal, la cible essentielle recherchée par cette morale étaient d'ordre esthétique. D'abord, ce genre de morale était seulement un problème de choix personnel. Ensuite, elle était réservée à un petit nombre de gens dans la population; il ne s'agissait pas alors de fournir un modèle de comportement à tout le monde. C'était un choix personnel qui concernait une petite élite. La raison que l'on avait de faire ce choix était la volonté d'avoir une belle vie et de laisser aux autres le souvenir d'une belle existence. Je ne vois pas qu'on puisse dire que ce genre de morale était une tentative de normalisation de la population. La continuité des thèmes de cette morale est très surprenante, mais je pense que, derrière et dessous cette continuité, il y a eu des modifications que j'ai essayé de montrer.

– *Donc, vous êtes parvenu à équilibrer votre travail en passant de l'étude de la sexualité à celle des techniques de soi?*

– Je me suis demandé ce qu'était la technologie de soi avant le christianisme, d'où la technologie chrétienne de soi provenait et quel genre de morale sexuelle prévalait dans la culture antique. Et puis j'ai été obligé, après avoir achevé *Les Aveux de la chair*, qui est le livre sur le christianisme, de revoir ce que j'avais dit dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs* sur la prétendue morale païenne. Parce que ce que j'en avais dit n'était que des clichés empruntés à des textes d'importance mineure. Et je me suis aperçu dans un premier temps que cette morale païenne n'était pas du tout aussi libérale, aussi tolérante qu'on le pensait, puisque, pour l'essentiel, les

thèmes de l'austérité chrétienne étaient très clairement présents, en gros depuis le début; mais que, en plus, le principal problème de la culture païenne n'était pas de codifier des lois d'austérité, mais davantage de définir des techniques de soi.

À lire Sénèque, Plutarque et tous ces auteurs, je me suis rendu compte qu'il y avait un très grand nombre de problèmes ou de thèmes touchant à la notion de soi, à la morale de soi, à la technologie de soi, et j'ai eu l'idée d'écrire un livre fait d'une série d'études distinctes et de développements sur tel ou tel aspect des techniques de soi du monde païen de l'Antiquité.

– *Quel en est le titre?*

– *Le Souci de soi.* Donc, dans cette série sur l'histoire de la sexualité, le premier livre, c'est *L'Usage des plaisirs*, et, dans ce livre, il y a un chapitre sur la technologie de soi, puisque je pense qu'il n'est pas possible de comprendre clairement ce qu'était la morale sexuelle des Grecs si on ne la rapproche pas d'une technologie de soi. Le deuxième volume de cette série – *Les Aveux de la chair* – traite des techniques de soi chrétiennes. Enfin, *Le Souci de soi*, un livre qui ne fait pas partie de cette série, est fait de développements sur l'idée de soi – avec, par exemple, un commentaire de *l'Alcibiade* de Platon où l'on trouve la première réflexion sur cette notion d'*epimeleia beoutou* ou « souci de soi »; sur le rôle de la lecture et de l'écriture pour se constituer soi-même; peut-être, sur le problème de l'expérience médicale de soi, etc.

– *Et qu'est-ce qui viendra par la suite? Y aura-t-il d'autres livres sur les chrétiens lorsque vous finirez ces trois livres?*

– Oh, je vais d'abord m'occuper de moi!... J'ai écrit une esquisse, une première version d'un livre sur la morale sexuelle au xvi^e siècle, où le problème des techniques de soi, l'examen de soi-même, la charge d'âme sont très importants à la fois dans les Églises protestantes et catholiques. Ce qui me frappe, c'est que, dans la morale des Grecs, les gens se souciaient de leurs conduites morales, de leur éthique, des relations à soi et aux autres, beaucoup plus que de problèmes religieux. Prenons ces exemples: qu'est-ce qui se passe après la mort? que sont les dieux? interviennent-ils ou pas? Ce sont là pour eux des problèmes très, très insignifiants et qui ne sont pas liés immédiatement à la morale ou à la conduite morale. Ensuite, cette morale n'était liée à aucun système institutionnel et social – ou, tout au moins, à aucun système légal. Par exemple, les lois contre les mauvaises conduites sexuelles sont très rares et peu contraignantes. Enfin, ce qui les préoccupait le plus, leur grand thème, c'était de constituer une sorte de morale qui fût une esthétique de l'existence.

Eh bien je me demande si notre problème aujourd'hui n'est pas, d'une certaine façon, le même, puisque la plupart d'entre nous, nous ne croyons pas qu'une morale puisse être fondée sur la religion et que nous ne voulons pas d'un système légal qui intervienne dans notre vie morale, personnelle et intime. Les mouvements de libération récents souffrent de ne pas trouver de principe sur lequel fonder l'élaboration d'une nouvelle morale. Ils ont besoin d'une morale, mais ils n'arrivent pas à trouver d'autre morale que celle qui se fonde sur une prétendue connaissance scientifique de ce qu'est le moi, le désir, l'inconscient, etc. Je suis frappé par la similarité de ces problèmes.

– *Vous pensez que les Grecs offrent un autre choix, séduisant et plausible ?*

– Non ! Je ne cherche pas une solution de rechange ; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents. Ce que je veux faire, ce n'est pas une histoire des *solutions* et c'est la raison pour laquelle je n'accepte pas les termes « autre choix ».

J'aimerais faire la généalogie des *problèmes*, des problématiques. Je ne cherche pas à dire que tout est mauvais, mais que tout est *dangereux* – ce qui n'est pas exactement la même chose que ce qui est mauvais. Si tout est dangereux, alors nous avons toujours quelque chose à faire. Donc ma position ne conduit pas à l'apathie, mais au contraire à un hyper-militantisme pessimiste.

Je crois que le choix éthico-politique que nous devons faire tous les jours, c'est de déterminer quel est le principal danger. Prenez par exemple l'analyse de Robert Castel sur l'histoire du mouvement antipsychiatrique (*La Gestion des risques*). Je suis entièrement d'accord avec ce que dit Castel, mais cela ne veut pas dire, comme le croient certains, que les hôpitaux psychiatriques étaient mieux que l'antipsychiatrie. Je pense que c'était bien d'avoir fait ça parce que le danger c'était ces hôpitaux. Aujourd'hui, il est parfaitement clair que le danger n'est plus le même. Par exemple, en Italie, on a fermé tous les hôpitaux psychiatriques, et il y a davantage de cliniques et de dispensaires, mais il y a de nouveaux problèmes.

– *Ne serait-il pas logique, avec une telle préoccupation, que vous vous mettiez à écrire une généalogie du bio-pouvoir ?*

– Je n'ai pas le temps de le faire maintenant, mais ça pourrait être fait. En effet, il faut que je l'écrive.

POURQUOI LE MONDE ANTIQUE N'ÉTAIT PAS UN ÂGE D'OR,
MAIS CE QUE, NÉANMOINS, NOUS POUVONS EN TIRER

– *Donc, la vie des Grecs n'a pas été absolument parfaite ; pourtant, elle semble encore être une contre-proposition séduisante face à l'incessante analyse de soi des chrétiens.*

– La morale des Grecs était celle d'une société essentiellement virile dans laquelle les femmes étaient opprimées, dans laquelle le plaisir des femmes n'avait aucune espèce d'importance, leur vie sexuelle n'étant orientée et déterminée que par leur statut d'épouse.

– *Donc, les femmes étaient dominées, mais l'amour homosexuel était mieux intégré que maintenant.*

– On pourrait en effet le penser. Puisqu'il existe une littérature importante et considérable sur l'amour des garçons dans la culture grecque, certains historiens disent : « Voilà la preuve qu'ils aimaient les garçons. » Moi je dis que cela prouve que l'amour des garçons leur posait un problème. Parce que, si cela n'avait pas été un problème, ils parleraient de ces amours dans les mêmes termes que pour évoquer l'amour entre les hommes et les femmes. Le problème, c'est qu'ils ne pouvaient pas accepter qu'un jeune garçon qui en principe allait devenir un citoyen libre pût être dominé et être utilisé comme objet de plaisir. Une femme, un esclave pouvaient être passifs : c'était leur nature et leur statut. Toute cette réflexion, cette philosophie sur l'amour des garçons, et qui a toujours la même conclusion : « De grâce, ne traitez pas un garçon comme une femme », vient prouver qu'ils ne pouvaient pas, en effet, intégrer cette pratique dans leur « moi » social.

En lisant Plutarque, on peut voir à quel point les Grecs ne pouvaient même pas concevoir une réciprocité de plaisir entre un homme et un garçon. Si Plutarque trouve que l'amour des garçons pose un problème, ce n'est pas du tout au sens où l'amour des garçons aurait été contre nature ou quelque chose de cet ordre. Il dit : « Il n'est pas possible qu'il n'y ait aucune réciprocité dans les relations physiques entre un homme et un garçon. »

– *Sur ce point, l'amitié est très pertinente. Il semble bien que ce soit un aspect de la culture grecque dont Aristote nous parle, mais dont vous ne parlez pas et qui a une très grande importance. Dans la littérature classique, l'amitié est le point de rencontre, le lieu de la reconnaissance mutuelle. La tradition ne voit pas en l'amitié la plus grande vertu, mais, à la fois chez Aristote et chez Cicéron, on pourrait conclure que c'était la plus grande vertu parce que c'est quelque chose de durable qui n'est pas égoïste, parce qu'on ne peut pas l'acheter facilement, parce*

qu'elle ne nie pas l'utilité et les plaisirs du monde, même si elle recherche autre chose.

– Mais n'oubliez pas que *L'Usage des plaisirs* est un livre sur la morale sexuelle, ce n'est pas un livre sur l'amour ou sur l'amitié ou sur la réciprocité. Et il est très significatif que, lorsque Platon a essayé d'intégrer l'amour des garçons et l'amitié, il a été obligé de mettre de côté les relations sexuelles. L'amitié est quelque chose de réciproque contrairement aux relations sexuelles : dans les relations sexuelles, vous pouvez pénétrer ou être pénétré. Je suis complètement d'accord avec ce que vous venez de dire sur l'amitié, mais je crois que ça confirme ce que je dis de la morale sexuelle des Grecs : si vous avez une amitié, il est difficile d'avoir des relations sexuelles. Pour Platon, la réciprocité est très importante dans l'amitié, mais on ne la trouve pas sur le plan physique ; l'une des raisons pour lesquelles ils avaient besoin d'élaborer un système philosophique qui pût justifier ce genre d'amour, c'est justement qu'ils ne pouvaient pas accepter l'idée d'une réciprocité physique. Dans Xénophon par exemple, Socrate dit qu'il est évident que, dans une relation entre un garçon et un homme, le garçon n'est que le spectateur du plaisir de l'homme. Ce que les Grecs disent de ce superbe amour des garçons impliquait qu'il ne fallait pas prendre en compte le plaisir du garçon. De plus, il était déshonorant pour un garçon de ressentir quelque plaisir physique que ce soit dans une relation avec un homme. Ce que je veux poser comme question c'est : sommes-nous aujourd'hui capables d'avoir une morale des actes et des plaisirs qui pourrait tenir compte du plaisir de l'autre ? Le plaisir de l'autre est-il quelque chose qui peut être inclus dans notre plaisir, sans que l'on fasse référence à la loi, au mariage et à je ne sais quoi ?

– Très bien ; admettons en effet que la non-réciprocité posait un problème pour les Grecs, mais c'est, semble-t-il, le genre de problème que l'on pourrait résoudre. Pourquoi faut-il que ce soit un problème des hommes ? Pourquoi le plaisir des femmes et des garçons ne pouvait-il pas être pris en compte sans bousculer complètement le cadre général de la société ? Ou alors est-ce que justement ce n'était pas un problème mineur, parce que, si vous introduisez la notion de plaisir de l'autre, tout le système moral et hiérarchique s'effondrait ?

– Absolument. La morale grecque du plaisir est liée à une société virile, à l'idée de dissymétrie, à l'exclusion de l'autre, à l'obsession de la pénétration, à cette menace d'être privé de son énergie... Tout cela est franchement répugnant.

– D'accord, mais si les relations sexuelles étaient à la fois non réciproques et posaient des problèmes aux Grecs, au moins le plaisir en soi ne semble pas leur avoir posé de problème.

– Dans *L'Usage des plaisirs*, j'ai essayé de montrer par exemple qu'il y a une tension croissante entre le plaisir et la santé. Si vous regardez ce que disent les médecins et puis toute cette préoccupation autour du jeûne, vous vous apercevrez d'abord que ces thèmes sont en gros les mêmes pendant plusieurs siècles. Mais l'idée que le sexe comporte des dangers est beaucoup plus forte au II^e siècle après Jésus-Christ qu'au IV^e siècle avant Jésus-Christ. On peut montrer par exemple que l'acte sexuel était déjà un motif de danger pour Hippocrate, qui pensait qu'il fallait faire très attention, ne pas avoir de rapports sexuels tout le temps et seulement à certaines saisons, etc. Mais, au I^{er} et au II^e siècle, il semble que, pour un médecin, l'acte sexuel constitue une forme de *pathos*. Et là je crois que la grande mutation a été celle-ci : c'est qu'au IV^e siècle avant Jésus-Christ l'acte sexuel était une *activité*, alors que, pour les chrétiens, c'est une *passivité*. Il y a une très intéressante analyse de saint Augustin qui est très caractéristique au sujet de l'érection. Pour le Grec du IV^e siècle, l'érection était un signe d'activité, le signe de la véritable activité. Mais après, pour saint Augustin et pour les chrétiens, l'érection n'est pas quelque chose de volontaire, elle est un signe de passivité – une punition du péché originel.

– Donc, les Grecs étaient plus soucieux de santé que de plaisirs ?

– Oui, nous possédons des milliers de pages sur ce que les Grecs devaient manger afin de rester en bonne santé. En comparaison, il y a peu de chose sur ce qui était nécessaire pour faire l'amour avec quelqu'un. En ce qui concerne la nourriture, c'était une corrélation entre le climat, les saisons, l'humidité de l'air ou la sécheresse, et aussi si la nourriture était sèche. On possède très peu d'indications sur la façon dont ils devaient faire la cuisine, mais beaucoup plus sur toutes ces qualités énumérées. Ce n'est pas un art culinaire, l'important était de faire un choix.

– Donc, malgré ce qu'en disent les hellénistes allemands, la Grèce classique n'était pas un âge d'or. Et pourtant, nous pouvons sûrement tirer des leçons de cette période, non ?

– Je pense qu'il n'y a pas de valeur exemplaire dans une période qui n'est pas la nôtre... il ne s'agit pas de retourner à un état antérieur. Mais nous sommes en face d'une expérience éthique qui impliquait une très forte relation entre le plaisir et le désir. Si nous comparons cette expérience avec la nôtre où tout le monde – le phi-

losophe comme le psychanalyste – explique que ce qui est important c'est le désir et que le plaisir n'est rien, alors on peut se demander si cette séparation n'a pas été un événement historique qui n'était pas du tout nécessaire et n'était lié ni à la nature humaine ni à une quelconque nécessité anthropologique.

– *Mais vous avez déjà expliqué cela dans l'Histoire de la sexualité, en opposant notre science sexuelle avec l'ars erotica de l'Orient.*

– L'un des nombreux points où j'ai commis une erreur dans ce livre, c'est ce que j'ai dit de cet *ars erotica*. Je l'ai opposé à une *scientia sexualis*. Mais il faut être plus précis. Les Grecs et les Romains n'avaient aucune *ars erotica* en comparaison de l'*ars erotica* des Chinois (ou disons que ce n'était pas une chose très importante dans leur culture). Ils avaient une *tekhne tou biou* où l'économie du plaisir jouait un très grand rôle. Dans cet « art de vivre », la notion selon laquelle il fallait exercer une maîtrise parfaite de soi-même est rapidement devenue le problème central. Et l'herméneutique chrétienne de soi a constitué une nouvelle élaboration de cette *tekhne*.

– *Mais après tout ce que vous nous avez dit sur cette non-réciprocité et sur cette obsession de la santé, pouvons-nous apprendre de cette troisième idée ?*

– Je veux montrer que le grand problème grec n'était pas une technique de soi, c'était une *tekhne* de vie, la *tekhne tou biou*, la manière de vivre. Il est très clair chez Socrate, Sénèque ou Pline, par exemple, qu'ils ne se préoccupaient pas de ce qui vient après la vie, de ce qui se passe après la mort ou si Dieu existait. Ce n'était pas vraiment pour eux un grave problème; le problème était : quelle *tekhne* dois-je prendre afin de vivre aussi bien que je le devrais. Et je crois que l'une des grandes évolutions de la culture antique a été le fait que cette *tekhne tou biou* est devenue de plus en plus une *tekhne* de soi. Un citoyen grec du v^e ou du iv^e siècle eût pensé que sa *tekhne* de vie consistait à s'occuper de la Cité et de ses compagnons. Mais pour Sénèque, par exemple, le problème essentiel c'est de s'occuper de soi. Dans *l'Alcibiade* de Platon, c'est très clair : vous devez prendre soin de vous parce qu'il faut que vous gouverniez la Cité. Mais l'amour de ce souci de soi-même ne commence qu'avec les épicuriens – cela devient quelque chose de très général avec Sénèque, Pline... La morale des Grecs est centrée sur un problème de choix personnel et d'une esthétique de l'existence. L'idée du *bios* comme matériau d'une œuvre d'art esthétique est quelque chose qui me fascine. L'idée aussi que la morale peut être une très forte structure d'existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline.

– *Comment les Grecs traitaient-ils la question de la déviance ?*

– Dans la morale sexuelle des Grecs, la grande différence n'était pas entre les gens qui préfèrent les femmes ou les garçons, ou bien entre ceux qui font l'amour d'une manière et ceux qui font l'amour d'une autre manière, mais c'était une question de quantité, d'activité et de passivité. Êtes-vous l'esclave ou le maître de vos désirs ?

– *Et que disaient-ils de quelqu'un qui faisait tellement l'amour qu'il mettait sa santé en danger ?*

– Que c'est de l'orgueil et que c'est excessif. Le problème n'est pas celui de la déviance, mais celui de l'excès et de la modération.

– *Que faisaient-ils de ces gens ?*

– On pensait qu'ils étaient répugnants et qu'ils avaient mauvaise réputation.

– *N'essayaient-ils pas de les soigner ou de les réformer ?*

– Il y avait des exercices dont le but était d'acquérir la maîtrise de soi. Pour Épictète, vous deviez être capable de regarder une belle fille ou un beau garçon sans avoir de désir pour elle ou pour lui. Vous deviez devenir complètement maître de vous-même.

L'austérité sexuelle dans la société grecque était une mode, un mouvement philosophique qui émanait de gens très cultivés; lesquels cherchaient à donner à leur vie une plus grande intensité et une plus grande beauté. D'une certaine façon, c'est la même chose au xx^e siècle lorsque les gens, afin d'avoir une vie plus riche et plus belle, ont essayé de se débarrasser de toute la répression sexuelle de leur société et de leur enfance. En Grèce, Gide aurait été un philosophe austère.

– *Les Grecs étaient austères parce qu'ils recherchaient à avoir une belle vie et nous, aujourd'hui, nous cherchons à nous réaliser grâce au support de la psychologie.*

– Exactement. Je pense qu'il n'est pas du tout nécessaire de lier les problèmes moraux et le savoir scientifique. Parmi les inventions culturelles de l'humanité, il y a tout un trésor de procédures, de techniques, d'idées, de mécanismes qui ne peuvent pas vraiment être réactivés, mais qui, au moins, constituent ou aident à constituer une sorte de point de vue qui peut être très utile pour analyser et pour transformer ce qui se passe autour de nous aujourd'hui.

Nous n'avons pas à choisir entre notre monde et le monde grec. Mais puisque nous pouvons observer que certains des grands principes de notre morale ont été liés à un moment donné à une esthétique de l'existence, je pense que ce genre d'analyse historique peut

être utile. Pendant des siècles, nous avons eu la conviction qu'il y avait entre notre morale, notre morale individuelle, notre vie de tous les jours et les grandes structures politiques, sociales et économiques, des liens analytiques et que nous ne pouvions rien changer, par exemple, dans notre vie sexuelle ou dans notre vie familiale sans mettre en danger notre économie ou notre démocratie. Je crois que nous devons nous débarrasser de l'idée d'un lien analytique et nécessaire entre la morale et les autres structures sociales, économiques ou politiques.

– *Mais quel genre de morale pouvons-nous élaborer aujourd'hui lorsque l'on sait qu'entre la morale et les autres structures il n'y a que des conjonctions historiques et non pas un lien de nécessité?*

– Ce qui m'étonne, c'est le fait que dans notre société l'art est devenu quelque chose qui n'est en rapport qu'avec les objets et non pas avec les individus ou avec la vie; et aussi que l'art est un domaine spécialisé fait par des experts qui sont des artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art? Pourquoi une lampe ou une maison sont-ils des objets d'art et non pas notre vie?

– *Bien entendu, ce genre de projet est très commun dans des lieux comme Berkeley où des gens pensent que tout ce qu'ils font – de leur petit déjeuner à la façon dont ils font l'amour ou à la façon dont ils passent une journée – devrait trouver une forme accomplie.*

– Mais j'ai peur que, dans la plupart de ces exemples, les gens pensent majoritairement que s'ils font ce qu'ils font, s'ils vivent comme ils vivent, c'est parce qu'ils connaissent la vérité sur le désir, la vie, la nature, le corps, etc.

– *Mais si l'on doit se créer soi-même sans le recours à la connaissance et aux lois universelles, en quoi votre conception est-elle différente de l'existentialisme sartrien?*

– Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l'idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d'authenticité, il se replie sur l'idée qu'il faut être soi-même et être vraiment soi-même. À mon avis, la seule conséquence pratique et acceptable de ce que Sartre a dit consiste à relier sa découverte théorique à la pratique créatrice et non plus à l'idée d'authenticité. Je pense qu'il n'y a qu'un seul débouché pratique à cette idée du soi qui n'est pas donné d'avance : nous devons faire de nous-mêmes une œuvre d'art. Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi – l'auteur à lui-même – qui

prend la forme de l'authenticité ou de l'inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l'inverse : nous ne devrions pas lier l'activité créatrice d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice.

– *Cela fait penser à cette remarque de Nietzsche dans Le Gai Savoir (§ 290), qui dit qu'il faut donner du style à sa vie « au prix d'un patient exercice et d'un travail quotidien ».*

– Oui. Mon point de vue est plus proche de Nietzsche que de Sartre.

LA GÉNÉALOGIE DU DÉSIR COMME PROBLÈME ÉTHIQUE

– *Comment les deux autres livres, L'Usage des plaisirs et Les Aveux de la chair, s'intègrent-ils, après le premier volume de l'Histoire de la sexualité, dans le plan de votre projet sur les généalogies?*

– Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ du pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.

Donc, trois axes sont possibles pour une généalogie. Tous les trois étaient présents, même d'une manière un peu confuse, dans *l'Histoire de la folie*. J'ai étudié l'axe de la vérité dans *La Naissance de la clinique* et dans *L'Archéologie du savoir*. J'ai développé l'axe du pouvoir dans *Surveiller et Punir* et l'axe moral dans *l'Histoire de la sexualité*.

L'organisation générale du livre sur la sexualité est centrée autour de l'histoire de la morale. Je pense que, dans une histoire de la morale, il faut faire une distinction entre le code moral et les actes. Les actes ou les conduites sont l'attitude réelle des gens face aux prescriptions morales qui leur sont imposées. Je crois qu'il faut distinguer entre le code qui détermine quels actes sont autorisés ou interdits et la valeur positive et négative des différentes attitudes possibles – vous n'avez pas le droit de faire l'amour avec quelqu'un d'autre que votre femme, voilà un élément du code moral. Mais il y a un autre aspect des prescriptions morales qui, généralement, n'est pas isolé en tant que tel, mais qui, apparemment, est très important : c'est la relation à soi-même qu'il faudrait avoir, ce *rapport à*

soi que je trouve moral et qui détermine comment l'individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions.

Il y a dans ce rapport à soi quatre principaux aspects. Le premier aspect, c'est la réponse à cette question : quel est l'aspect, la part de moi-même ou le comportement qui est en rapport avec une conduite morale? Par exemple, l'on dira qu'en général dans notre société le principal champ de moralité, la partie de nous-mêmes qui est la plus concernée par la moralité, c'est nos sentiments. (Si vous avez de bons sentiments à l'égard de votre femme, vous pouvez sortir avec une fille dans la rue ou n'importe où.) Eh bien il est clair que, du point de vue kantien, l'intention est plus importante que les sentiments. Mais, du point de vue chrétien, c'est le désir – bien entendu, cela peut prêter à discussion parce que ce n'était pas la même chose au Moyen Âge et au xvii^e siècle...

– Mais, en gros, pour les chrétiens c'est le désir, pour Kant c'était l'intention et pour nous aujourd'hui, ce sont les sentiments?

– Oui, on peut en effet présenter les choses comme ça. Ce n'est pas toujours la même part de nous-mêmes ou de notre comportement qui relève de la morale. C'est cet aspect que j'appelle la substance éthique.

– La substance éthique, c'est un peu le matériau qui va être retravaillé par la morale?

– Oui, c'est cela. Et lorsque par exemple je décris les *aphrodisia*, je veux montrer quelle partie du comportement sexuel qui relève de la morale des Grecs est quelque chose de différent de la concupiscence ou de la chair. Pour les Grecs, la substance éthique, c'était des actes liés dans leur unité au plaisir et au désir. Et c'est très différent de l'idée de chair, de la « chair » des chrétiens. La sexualité est une troisième sorte de substance éthique.

– Quelle est la différence éthique entre la chair et la sexualité?

– Je ne peux pas répondre parce que tout cela ne peut être analysé que dans le cadre d'une étude très minutieuse. Avant d'étudier la morale grecque ou gréco-romaine, je ne pouvais pas répondre à cette question : quelle est la substance éthique de la morale gréco-romaine? Maintenant je pense que je sais ce qu'était la substance éthique grecque grâce à une analyse de ce qu'ils entendaient par *aphrodisia*.

Pour les Grecs, lorsqu'un philosophe était amoureux d'un garçon mais ne le touchait pas, on appréciait son attitude. Le problème était le suivant : est-ce qu'il touche ce garçon ou non? Voilà la substance éthique : l'acte lié au plaisir et au désir. Pour saint Augustin,

il est très clair que, lorsqu'il se souvient d'une relation avec un jeune ami quand il avait dix-huit ans, ce qui l'embête, ce qui le tracasse, c'est de savoir exactement le type de désir qu'il avait pour lui. Donc vous voyez que la substance éthique n'est plus la même. Le deuxième aspect du rapport à soi, c'est ce que j'appelle le *mode d'assujettissement*, qui est la manière ou le mode par lequel on invite et on incite les gens à reconnaître leurs obligations morales. Est-ce, par exemple, la loi divine qui est révélée dans un texte? Est-ce la loi naturelle, un ordre cosmologique qui est dans chaque cas le même pour tout être vivant? Est-ce la loi rationnelle? Est-ce la tentative faite pour donner à votre existence la plus belle forme possible?

– Lorsque vous dites « rationnelle », vous voulez dire scientifique?

– Non, kantienne, universelle. On peut voir, par exemple, chez les stoïciens, comment ils passent lentement d'une esthétique de l'existence à l'idée que l'on doit faire telle ou telle chose parce que nous sommes des êtres rationnels – et nous devons les faire en tant que membres de la communauté humaine. On trouve chez Isocrate un discours très intéressant tenu en principe par Nicoclès, qui gouvernait Chypre. Il explique pourquoi il a toujours été fidèle à sa femme : « Parce que je suis roi et quelqu'un qui gouverne les autres, je dois montrer que je suis capable de me gouverner moi-même. » Il est clair que cette loi de la fidélité n'a rien à voir ici avec la formule universelle des stoïciens : je dois être fidèle à ma femme parce que je suis un être humain et rationnel. Dans le cas qui précède, c'est parce que je suis roi. Et l'on voit donc que la manière dont la même loi est acceptée par Nicoclès et par un stoïcien est très différente. C'est ce que j'appelle le mode d'assujettissement, ce deuxième aspect de la morale.

– Lorsque le roi dit : « Parce que je suis roi », est-ce le signe et l'indice d'une belle vie?

– C'est le signe d'une vie qui est à la fois esthétique et politique, les deux étant liés directement. Parce que si je veux que les gens m'acceptent comme roi, je dois posséder une sorte de gloire qui me survivra, et cette gloire ne peut pas être dissociée de sa valeur esthétique. Donc, le pouvoir politique, la gloire, l'immortalité et la beauté sont des choses qui sont toutes liées les unes aux autres à un moment donné. C'est un mode d'assujettissement, le deuxième aspect de la morale.

Le troisième aspect est celui-ci : quels sont les moyens grâce auxquels nous pouvons nous transformer afin de devenir des sujets moraux?

– Comment nous travaillons sur la substance éthique ?

– Oui. Qu'allons-nous faire soit pour atténuer nos actes et les modérer, soit pour comprendre qui nous sommes, soit pour supprimer nos désirs, soit pour nous servir de notre désir sexuel afin de réaliser certains objectifs comme avoir des enfants, etc. – toute cette élaboration de nous-mêmes qui a pour but un comportement moral. Afin d'être fidèle à votre femme, vous pouvez agir sur vous-même de différentes manières. C'est le troisième aspect que j'appelle la pratique de soi ou l'ascétisme – mais l'ascétisme dans une acception très large.

Le quatrième aspect est celui-ci : quelle sorte d'être voulons-nous devenir lorsque nous avons un comportement moral ? Par exemple, devons-nous devenir pur, immortel, libre, maître de nous-même, etc. ? C'est une téléologie. Dans ce que nous appelons la morale, il y a ce comportement effectif des gens, il y a des codes et il y a ce rapport à soi qui comprend les quatre aspects que je viens d'énumérer.

– Et qui sont tous indépendants les uns des autres ?

– Il y a à la fois des relations entre eux et une certaine indépendance pour chacun d'entre eux. Vous pouvez très bien comprendre que, si votre but est une pureté absolue d'être, le type de techniques de la pratique de soi et les techniques d'ascétisme que vous devez utiliser ne sont pas exactement les mêmes que si vous essayez d'être maître de votre comportement. D'abord, vous serez attirés par une sorte de technique de déchiffrement ou de purification.

Maintenant, si vous appliquez ce cadre général à la morale païenne ou à la morale du début de l'ère chrétienne, que diriez-vous ? En premier lieu, si l'on prend le code – c'est-à-dire ce qui est interdit et ce qui ne l'est pas –, on s'aperçoit qu'au moins dans le code philosophique du comportement il existe trois grandes prohibitions ou prescriptions : l'une concernant le corps – à savoir que vous devez faire très attention à votre comportement sexuel, puisque c'est très précieux, et vous devez donc avoir des rapports aussi peu fréquents que possible. La deuxième prescription est celle-ci : si vous êtes marié, ne faites l'amour qu'avec votre femme. Et en ce qui concerne les garçons : attention, ne touchez pas les garçons. Vous trouvez cela chez Platon, Isocrate, Hippocrate, chez les derniers stoïciens, etc. – mais vous retrouvez cela dans le christianisme et même dans notre société. C'est pourquoi je pense que l'on peut dire que les codes en eux-mêmes n'ont guère changé. Certaines prohibitions ont changé, certaines prohibitions sont beaucoup plus strictes et beaucoup plus sévères sous le christianisme que dans l'Antiquité grecque. Mais les thèmes sont les mêmes. C'est pourquoi je pense

que les grands changements qui ont eu lieu entre la société grecque, l'éthique grecque, la moralité grecque et la façon dont les chrétiens se voyaient ne se sont pas produits dans le code, mais dans ce que j'appelle l'éthique qui est le rapport à soi. Dans *L'Usage des plaisirs*, j'analyse ces quatre aspects du rapport à soi à travers les trois thèmes d'austérité du code : la santé, les épouses ou les femmes et les garçons.

– Serait-il juste de dire que vous ne faites pas la « généalogie de la morale », puisque vous pensez que les codes moraux sont relativement stables, mais que vous faites une généalogie de l'éthique ?

– Oui, j'écris une généalogie de l'éthique. La généalogie du sujet comme sujet des actions éthiques ou la généalogie du désir comme problème éthique. Si nous prenons l'éthique dans la philosophie grecque classique ou dans la médecine, quelle substance éthique découvre-t-on ? Ce sont les *aphrodisia*, qui sont en même temps les actes, le désir et le plaisir. Quel est le mode d'assujettissement ? C'est l'idée qu'il faut faire de son existence une belle existence ; c'est un mode esthétique. Vous voyez que j'ai essayé de mettre en évidence ce fait que personne n'est contraint dans l'éthique classique de se comporter d'une manière telle qu'il faille être sincère envers sa femme ; ne pas toucher les garçons, etc. Mais s'ils veulent avoir une belle existence, s'ils veulent avoir une bonne réputation, s'ils veulent être aptes à gouverner les autres, il faut qu'ils fassent tout cela. Donc ils acceptent ces contraintes de manière consciente pour la beauté ou la gloire de leur existence. Mais le type d'être auquel ils aspirent entièrement, c'est la maîtrise complète de soi – c'est le *telos*. Et le choix, le choix esthétique ou politique pour lequel ils acceptent ce type d'existence-ci, c'est le mode d'assujettissement. C'est un choix personnel.

Chez les derniers stoïciens, lorsqu'ils se mettent à dire : « Vous êtes obligé de faire cela parce que vous êtes un être humain », quelque chose a changé. Ce n'est plus un problème de choix ; vous devez faire cela parce que vous êtes un être rationnel. Le mode d'assujettissement est en train de changer.

À l'époque chrétienne, ce qui est très intéressant c'est que les lois sexuelles de comportement étaient justifiées par la religion. Les institutions qui les imposaient étaient des institutions religieuses. Mais la forme d'obligation était une forme légale. Il y a eu une sorte de juridification interne de la loi religieuse au sein du christianisme. La casuistique a été par exemple une pratique juridique typique.

– Mais, après le siècle des Lumières, lorsque l'influence religieuse s'écroule, c'est le juridique qui est resté, alors ?

– Oui, après le XVIII^e siècle, l'appareil religieux de ces législations disparaît en partie, puis il y a cette lutte à l'issue incertaine entre l'approche médicale et scientifique et l'appareil juridique.

– Pouvez-vous résumer tout cela ?

– Disons que la *substance éthique* des Grecs était les *aphrodisia*; le *mode d'assujettissement* était un choix politico-esthétique. La *forme d'ascèse* était la *tekhne* utilisée et où l'on trouve par exemple la *tekhne* du corps ou cette économie des lois par lesquelles on définissait son rôle de mari, ou encore cet érotisme comme forme d'ascétisme envers soi dans l'amour des garçons, etc.; et puis la *téléologie* était la maîtrise de soi. Voilà la situation que je décris dans les deux premières parties de *L'Usage des plaisirs*.

Ensuite, il y a une mutation à l'intérieur de cette morale. La raison de cette mutation est le changement intervenu dans le rôle des hommes à l'égard de la société à la fois chez eux, dans leurs rapports avec leurs femmes, mais aussi sur le terrain politique, puisque la cité disparaît. Et donc, pour ces raisons, la manière dont les hommes peuvent se reconnaître comme sujets d'un comportement politique, économique se transforme elle aussi. On peut dire en gros que, parallèlement à ces transformations sociologiques, quelque chose change aussi dans la morale classique – plus précisément dans la manière dont s'élabore le rapport à soi-même. Je crois cependant que le changement n'affecte pas la substance éthique : elle reste constituée par les *aphrodisia*. Il se produit certains changements dans le mode d'assujettissement, par exemple, lorsque les stoïciens se reconnaissent comme des êtres universels. Et l'on constate aussi des changements très importants en ce qui concerne la forme d'ascèse, les techniques que l'homme utilise afin de se reconnaître, de se constituer en tant que sujet moral. Enfin, la visée change, elle aussi. La différence, selon moi, est que, dans la perspective classique, être maître de soi signifie d'abord prendre en compte non pas l'autre, mais soi seulement, car la maîtrise de soi implique la capacité à dominer les autres. La maîtrise de soi se rattache ainsi directement à un rapport aux autres qui est de nature dissymétrique. Être maître de soi engage l'activité, la dissymétrie et la non-réciprocité.

Plus tard, à la faveur de changements intervenant dans le mariage, la société – entre autres choses –, la maîtrise de soi n'est plus liée de manière aussi prépondérante au pouvoir que l'on exerce sur les autres : si l'on doit être maître de soi, ce n'est plus seulement pour dominer les autres, comme c'était le cas pour Alcibiade ou

pour Nicoclès, mais parce que l'on est un être rationnel. Et dans ce type de maîtrise de soi, l'homme est lié aux autres qui sont, eux aussi, maîtres d'eux-mêmes. Et avec ce nouveau type de rapport à l'autre, la non-réciprocité régresse.

Tels sont donc les changements qui s'opèrent et que j'essaie de décrire dans les trois derniers chapitres – la quatrième partie de *L'Usage des plaisirs*. Je reprends les mêmes thèmes – le corps, les épouses ou les femmes, les garçons – et je montre que ces trois thèmes austères se rattachent à une morale en partie nouvelle. Je dis « en partie », parce que certains éléments de cette morale restent les mêmes – les *aphrodisia*, par exemple. D'autres éléments, en revanche, changent : je pense aux techniques. Selon Xénophon, le seul moyen pour un homme de devenir un bon époux est de savoir précisément quel est son rôle dans son foyer et à l'extérieur, quel type d'autorité il doit exercer sur sa femme, ce qu'il attend de la conduite de celle-ci. Tous ces calculs dictent les règles de la conduite à adopter et définissent la manière dont l'homme doit se comporter envers lui-même. Pour Épictète ou pour Sénèque, en revanche, il n'est pas nécessaire de savoir quel rôle on joue dans la société ou dans son propre foyer pour être maître de soi, mais il faut pratiquer certains exercices comme se priver de nourriture pendant deux ou trois jours, afin d'être sûr que l'on peut se dominer. De sorte que si, un jour, on se retrouve en prison, on ne souffrira pas d'avoir à jeûner, par exemple. Et il faut procéder ainsi avec tous les plaisirs – c'est une forme d'ascèse que l'on ne trouve ni dans Platon, ni chez Socrate, ni dans Aristote.

Il n'existe pas de rapport complet et continu entre les techniques et les *tele*. On peut trouver les mêmes techniques dans des *tele* différents, mais il existe des rapports privilégiés, des techniques privilégiées se rapportant à chaque *telos*.

Dans le tome chrétien – je parle du tome ayant trait au christianisme! –, j'essaie de montrer comment toute cette morale a changé. C'est que le *telos* lui-même a changé : ce qui est visé, à présent, c'est l'immortalité, la pureté, etc. La forme d'ascèse a changé, elle aussi, car désormais l'examen de soi prend la forme d'un déchiffrement de soi. Le mode d'assujettissement est à présent constitué par la loi divine. Et je pense que même la substance éthique se transforme à son tour : elle n'est plus constituée par les *aphrodisia*, mais par le désir, la concupiscence, la chair, etc.

– Il semble donc que nous ayons une grille d'intelligibilité qui fait du désir un problème éthique ?

– Oui, nous trouvons ce schéma-là. Si, par conduite sexuelle,

nous entendons les trois pôles que sont les actes, le plaisir et le désir, nous avons la < formule > grecque, qui ne varie pas en ce qui concerne les deux premiers éléments. Dans cette formule grecque, les < actes > jouent un rôle prépondérant, le plaisir et le désir étant subsidiaires : *acte-plaisir-(désir)*. Je mets désir entre parenthèses, car avec la morale stoïcienne commence, je crois, une élision du désir, le désir commence à être condamné.

La < formule > chinoise, quant à elle, serait *plaisir-désir-(acte)*. L'acte est mis de côté, car il faut restreindre les actes afin d'obtenir le maximum de durée et d'intensité du plaisir.

La < formule > chrétienne, enfin, met l'accent sur le désir en essayant de le supprimer. Les actes doivent devenir neutres; l'acte n'a pour seule fin que la procréation ou l'accomplissement du devoir conjugal. Le plaisir est, en pratique comme en théorie, exclu. Cela donne : *(désir)-acte-(plaisir)*. Le désir est exclu en pratique – il faut faire taire son désir –, mais en théorie il est très important.

Je dirais que la < formule > moderne est le désir – qui est souligné théoriquement et accepté dans la pratique puisque vous devez libérer votre désir; les actes ne sont pas très importants, quant au plaisir, personne ne sait ce que c'est!

DU SOI CLASSIQUE AU SUJET MODERNE

– *Quel est ce souci de soi que vous avez décidé de traiter séparément dans Le Souci de soi?*

– Ce qui m'intéresse dans la culture hellénique, dans la culture gréco-romaine à partir du IV^e siècle avant Jésus-Christ et jusqu'aux II^e et III^e siècles après Jésus-Christ, c'est ce précepte pour lequel les Grecs avaient un terme spécifique, l'*epimeleia beautou*, qui signifie prendre soin de soi. Cela ne veut pas simplement dire être intéressé par soi-même et cela n'implique pas non plus une tendance à fixation sur soi-même ou à l'autofascination.

L'*epimeleia beautou* est un mot très fort en grec qui veut dire travailler sur quelque chose ou être concerné par quelque chose. Xénophon, par exemple, utilise ce mot pour décrire la gestion agricole. La responsabilité d'un monarque à l'égard de ses concitoyens était aussi de l'ordre de l'*epimeleia*. Ce qu'un médecin fait lorsqu'il soigne un malade c'est l'*epimeleia*. C'est donc un mot très fort. Il décrit une activité, il implique l'attention, la connaissance, la technique.

– *Mais la connaissance appliquée et la technique de soi ne sont-elles pas des inventions modernes?*

– La connaissance a joué un rôle différent dans le souci de soi classique. Il y a eu des choses très intéressantes à étudier dans les relations entre le savoir scientifique et l'*epimeleia beautou*. Celui qui se souciait de lui devait choisir entre les choses que l'on peut connaître grâce au savoir scientifique, seulement ce qui était en rapport avec lui et avec sa vie.

– *Mais la compréhension théorique, la compréhension scientifique étaient secondaires et étaient motivées par un souci éthique et esthétique?*

– Leur problème et leur débat ne concernaient que des catégories limitées du savoir qui étaient nécessaires pour l'*epimeleia*. Par exemple, pour les épicuriens, la connaissance générale de ce qu'étaient le monde, la nécessité du monde, la relation entre le monde, la nécessité et les dieux, tout cela était très important pour le souci de soi. Parce que c'était d'abord matière à méditation : si vous étiez capable de comprendre exactement la nécessité du monde, alors vous pouviez maîtriser les passions d'une manière beaucoup plus satisfaisante, et ainsi de suite. Donc, pour les épicuriens, il y avait cette adéquation entre tout le savoir possible et le souci de soi. La raison que l'on avait de se familiariser avec la physique ou la cosmologie, c'était que l'on devait se soucier de soi. Pour les stoïciens, le vrai moi n'est défini que par ce dont je peux me rendre maître, ce que je peux maîtriser.

– *Donc, le savoir est subordonné à la fin pratique de la maîtrise?*

– Épictète est très clair à ce sujet. Il suggère comme exercice de marcher dans la rue tous les matins pour observer et regarder. Et si vous rencontrez un personnage comme le consul, vous vous dites : est-ce que je peux me rendre maître du consul? Non, donc je n'ai rien à faire. Si je rencontre une belle fille ou un beau garçon, est-ce que leur beauté, leur charme sont des choses sur lesquelles j'ai prise? Pour les chrétiens, tout cela est différent; pour les chrétiens, il y a cette possibilité que Satan pénètre dans votre âme et vous donne des pensées que vous ne pouvez pas reconnaître comme étant sataniques, mais que vous pouvez croire venir de Dieu, ce qui conduit à douter sur ce qui se passe dans votre âme. Vous êtes incapable de connaître la véritable origine de votre désir sans travail herméneutique.

– *Dans quelle mesure les chrétiens ont-ils développé de nouvelles techniques de gouvernement de soi-même?*

– Ce qui m'intéresse dans ce concept classique de souci de soi, c'est que nous pouvons y voir la naissance et le développement d'un

certain nombre de techniques ascétiques qui, habituellement, sont attribuées au christianisme. On incrimine généralement le christianisme d'avoir remplacé un mode de vie gréco-romain assez tolérant par un mode de vie austère caractérisé par toute une série de renoncements, d'interdictions et de prohibitions. Mais on peut observer que, dans cette activité du soi sur soi, les peuples anciens avaient développé toute une série de pratiques d'austérité que les chrétiens leur ont directement empruntées. On voit que cette activité a été liée progressivement à une certaine austérité sexuelle que la morale chrétienne a reprise immédiatement. Il ne s'agit pas de rupture morale entre une Antiquité tolérante et un christianisme austère.

Ce travail sur soi avec l'austérité qui l'accompagne n'est pas imposé à l'individu au moyen d'une loi civile ou d'une obligation religieuse, mais c'est un choix que fait l'individu. Les gens décident pour eux-mêmes s'ils doivent se soucier d'eux ou pas.

– *Au nom de quoi choisit-on de s'imposer ce mode de vie?*

– Je ne pense pas qu'il s'agisse d'atteindre une vie éternelle après la mort parce que ces choses-là ne les préoccupaient pas particulièrement. Ils agissaient au contraire afin de donner à leur vie certaines valeurs (de reproduire certains exemples, de laisser derrière eux une réputation exceptionnelle ou de donner le maximum d'éclat à leur vie). Il s'agissait de faire de sa vie un objet de connaissance, de *tekhne*, un objet d'art.

Nous avons à peine le souvenir de cette idée dans notre société, idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence. On trouve cela à la Renaissance, mais sous une forme légèrement académique – et encore dans le dandysme du XIX^e siècle –, mais ce n'ont été que de brefs épisodes.

– *Mais le souci de soi des Grecs n'est-il pas une première version de notre autoconcentration que beaucoup considèrent être un problème central de notre société?*

– Vous avez un certain nombre de thèmes – et je ne veux pas dire qu'il faut les réutiliser de cette manière – qui vous indiquent que, dans une culture à laquelle nous devons un certain nombre des éléments les plus importants et les plus constants de notre morale, il y avait une pratique de soi, une conception de soi très différentes de notre culture actuelle du soi. Dans le culte californien du soi, on doit découvrir en principe son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité grâce à une science psychologique ou psychanalytique qui prétend être

capable de vous dire quel est votre vrai moi. Aussi, non seulement je n'identifie pas la culture antique de soi à ce qu'on pourrait appeler le culte de soi californien, mais je pense qu'ils sont diamétralement opposés. Ce qui s'est produit entre les deux est précisément un renversement de la culture classique de soi. Cela a eu lieu à l'ère chrétienne lorsque l'idée du soi auquel il fallait renoncer, parce que, s'attachant à soi-même, c'était s'opposer à la volonté de Dieu, a été substituée à l'idée d'un soi qu'il fallait construire et créer comme une œuvre d'art.

– *Nous savons que l'une des études du Souci de soi se rapporte au rôle de l'écriture dans la formation de soi. Comment Platon pose-t-il la question du rapport entre soi et l'écriture?*

– Tout d'abord, pour introduire un certain nombre de faits historiques qui sont souvent atténués lorsque l'on pose le problème de l'écriture, il faut réexaminer la fameuse question des *hupomnēmata*. Les exégètes voient actuellement, dans la critique des *hupomnēmata* dans *Phèdre*, une critique de l'écriture comme support matériel de la mémoire. En fait, l'*hupomnēmata* a une signification très précise. C'est un cahier, un carnet. Plus précisément, ce type de carnet était en vogue à l'époque de Platon pour un usage administratif et personnel. Cette nouvelle technologie était aussi révolutionnaire que l'introduction de l'ordinateur dans la vie personnelle. Il me semble que la question de soi et de l'écriture doit être posée dans les termes du cadre technique et matériel dans lequel elle s'est posée.

Ensuite, il y a des problèmes d'interprétation au sujet de cette célèbre critique de l'écriture opposée à une culture de la mémoire comme cela apparaît dans *Phèdre*. Si vous lisez *Phèdre*, vous constaterez que ce passage est secondaire par rapport à un autre, qui est lui fondamental, en ce sens qu'il est dans la continuité du thème développé jusqu'à la fin du texte. Il importe peu qu'un texte soit oral ou écrit, le problème est de savoir si oui ou non le discours en question donne accès à la vérité. La question de l'écrit ou de l'oral est donc secondaire par rapport à la question de la vérité.

Enfin, ce qui me paraît remarquable est que ces nouveaux instruments furent immédiatement utilisés pour établir un rapport permanent à soi-même – l'on doit s'autogouverner comme un gouverneur gouverne ses sujets, comme un chef d'entreprise gouverne son entreprise, comme un chef de famille gouverne son foyer. Cette idée nouvelle selon laquelle la vertu consiste essentiellement à s'autogouverner de manière parfaite, c'est-à-dire à exercer sur soi-même une maîtrise aussi totale que celle d'un souverain à l'encontre duquel les révoltes ont cessé, est une idée très importante qui

s'imposera pendant des siècles – quasiment jusqu'au christianisme. Donc, si vous voulez, le point où la question des *hupomnēmata* et la culture de soi se fondent l'un dans l'autre de manière remarquable coïncide avec le moment où la culture de soi s'assigne comme but le parfait gouvernement de soi – une sorte de rapport politique permanent entre soi et soi. Les Anciens s'aidaient de ces carnets pour pratiquer cette politique d'eux-mêmes, tout comme les gouvernements et les chefs d'entreprise s'aident de registres pour diriger. C'est de cette manière que l'écriture me paraît liée au problème de la culture de soi.

– *Pouvez-vous préciser davantage ce que sont les hupomnēmata?*

– Au sens technique, les *hupomnēmata* pouvaient être des livres de compte, des registres publics, des carnets individuels qui servaient de carnets de notes. Leur utilisation en livres de vie, guides de conduite semble avoir été une chose plutôt courante parmi tout un public cultivé. À l'intérieur de ces carnets, on mettait des citations, des extraits d'ouvrages, des exemples d'actions dont on avait été témoin ou bien dont on avait lu un compte rendu, des réflexions ou des raisonnements que l'on avait entendus ou qui vous venaient à l'esprit. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées, et faisaient de ces choses un trésor accumulé pour la relecture et la méditation ultérieures. Ils formaient aussi un matériau brut pour l'écriture de traités plus systématiques dans lesquels on donnait les arguments et les moyens de lutter contre tel ou tel défaut (comme la colère, l'envie, le commérage, la flatterie) ou bien de surmonter un obstacle (un deuil, un exil, une ruine, une disgrâce).

– *Mais comment l'écriture est-elle liée à la morale et à soi?*

– Aucune technique, aucun talent professionnel ne peut être acquis sans pratique; et l'on ne peut pas davantage apprendre l'art de vivre, la *tekhne tou biou* sans une *askēsis* qui doit être considérée comme un apprentissage de soi par soi : c'était l'un des principes traditionnels auquel les pythagoriciens, les disciples de Socrate, les cyniques ont accordé pendant longtemps une grande importance. Parmi toutes les formes que prenait cet apprentissage (et qui incluait les abstinences, les mémorisations, les examens de conscience, les méditations, le silence et l'écoute des autres), il semble que l'écriture – le fait d'écrire pour soi et pour les autres – en soit venue à jouer un rôle important assez tardivement.

– *Quel rôle spécifique ont joué ces carnets lorsqu'ils ont fini par avoir de l'importance à la fin de l'Antiquité?*

– Aussi personnels qu'ils aient pu être, les *hupomnēmata* ne doivent pas néanmoins être pris pour des journaux intimes ou pour ces récits d'expérience spirituelle (consignant les tentations, les luttes intérieures, les chutes et les victoires) que l'on peut trouver ultérieurement dans la littérature chrétienne. Ils ne constituent pas un « récit de soi »; leur objectif n'est pas de mettre en lumière les arcanes de la conscience, dont la confession – qu'elle soit orale ou écrite – a une valeur purificatrice. Le mouvement qu'ils cherchent à effectuer est l'inverse de ce dernier : il ne s'agit pas de traquer l'indéchiffrable, de révéler ce qui est caché, de dire le non-dit, mais au contraire de rassembler le déjà-dit, de rassembler ce que l'on pouvait entendre ou lire, et cela dans un dessein qui n'est pas autre chose que la constitution de soi-même.

Les *hupomnēmata* doivent être resitués dans le contexte d'une tension très sensible de cette période : à l'intérieur de cette culture très affectée par la tradition, par la valeur reconnue du déjà-dit, par la récurrence du discours, par la pratique de la « citation » sous le sceau de l'âge et de l'autorité, une morale était en train de se développer qui était très ouvertement orientée par le souci de soi vers des objectifs précis comme le retrait en soi-même. Tel est l'objectif des *hupomnēmata* : faire du souvenir d'un logos fragmentaire transmis par l'enseignement, l'écoute ou la lecture, un moyen d'établir un rapport à soi aussi adéquat et parfait que possible.

– *Avant de voir quel a été le rôle de ces carnets au début de l'ère chrétienne, pouvez-vous nous dire en quoi l'austérité gréco-romaine et l'austérité chrétienne sont différentes?*

– Une chose a été très importante, c'est que, dans la morale stoïcienne, la question de la « pureté » était pratiquement inexistante ou plutôt marginale. Elle était importante pour les pythagoriciens et aussi pour les écoles néoplatoniciennes, et elle est devenue de plus en plus importante à travers leur influence et aussi l'influence religieuse. À un moment donné, le problème d'une esthétique de l'existence est recouvert par le problème de la pureté qui est quelque chose d'autre et nécessite une autre technique. Dans l'ascétisme chrétien, la question de la pureté devient de plus en plus importante; la raison pour laquelle il faut prendre le contrôle de soi-même, c'est qu'il faut rester pur. Le problème de la virginité, ce modèle de l'« intégrité » féminine, devient beaucoup plus important dans le christianisme. Le thème de la virginité n'a pratiquement rien à voir avec la morale sexuelle dans l'ascétisme gréco-romain. Le problème est celui de la maîtrise de soi. C'était un modèle viril de maîtrise de soi, et une femme qui observait une cer-

taine tempérance était aussi virile à l'égard d'elle-même qu'un homme. Le paradigme de l'autorestriction sexuelle devient un paradigme féminin à travers le thème de la pureté et de la virginité qui est fondé sur le modèle de l'intégrité physique ; l'intégrité physique, et non plus la maîtrise de soi, qui est devenue importante. Le problème de la morale comme esthétique de l'existence a été recouvert par le problème de la purification.

Ce nouveau moi chrétien devait être examiné constamment parce que ce moi abritait la concupiscence et les désirs de la chair. À partir de ce moment, le moi n'était plus quelque chose qu'il fallait construire, mais quelque chose auquel il fallait renoncer et qu'il fallait se mettre à déchiffrer. Par conséquent, entre le paganisme et le christianisme, l'opposition n'est pas entre la tolérance et l'austérité, mais entre une forme d'austérité qui est liée à une esthétique de l'existence et d'autres formes d'austérité qui sont liées à la nécessité de renoncer à soi en déchiffrant sa propre vérité.

– *Donc Nietzsche aurait tort, dans La Généalogie de la morale, lorsqu'il attribue à l'ascétisme chrétien le mérite de faire de nous « des créatures qui peuvent faire des promesses » ?*

– Oui, je crois qu'il a fait erreur en attribuant cela au christianisme étant donné tout ce que nous savons de l'évolution de la morale païenne du IV^e siècle avant Jésus-Christ au IV^e siècle après Jésus-Christ.

– *Comment le rôle des carnets a-t-il changé lorsque la technique qui faisait les utiliser dans un rapport de soi à soi a été reprise par les chrétiens ?*

– Un changement important, c'est que la prise en note des mouvements intérieurs paraît, selon un texte d'Athanase sur la vie de saint Antoine, être comme le bras du combat spirituel : alors que le démon est une force qui trompe et fait que l'on se trompe sur soi (une grande partie de la *Vita Antonii* est consacrée à ces stratagèmes), l'écriture constitue un test et une sorte de pierre angulaire : pour mettre au jour les mouvements de la pensée, elle dissipe l'ombre intérieure où les complots de l'ennemi sont tramés.

– *Comment une transformation aussi radicale a-t-elle pu avoir lieu ?*

– Il y a vraiment un changement dramatique entre les *hypomnēmata* évoqués par Xénophon où il s'agissait seulement de se souvenir des constituants d'un régime élémentaire et la description des tentations nocturnes de saint Antoine. Un lieu intéressant où trouver un stade intermédiaire dans la transformation des techniques semble

être la description des rêves. Presque depuis le début il fallait avoir un carnet près de son lit pour y noter ses propres rêves, soit afin de les interpréter soi-même le lendemain matin, soit afin de les montrer à quelqu'un qui les interpréterait. Grâce à cette description nocturne, un pas important est fait dans la description de soi.

– *Mais en tout cas, l'idée que la contemplation de soi-même vous permet de dissiper l'obscurité en vous-même et d'accéder à la vérité est déjà présente dans Platon ?*

– Oui, mais c'est une forme de contemplation ontologique et non pas psychologique. Cette connaissance ontologique de soi apparaît au moins dans certains textes, et en particulier dans l'*Alcibiade*, sous la forme de la contemplation de l'âme par l'âme dans les termes de la célèbre métaphore de l'œil. Platon demande : comment l'œil peut-il se voir ? La réponse est apparemment très simple bien qu'en fait très compliquée. Pour Platon, on ne peut pas simplement se regarder dans un miroir. Il faut regarder dans un autre œil, c'est-à-dire l'œil qui est en soi-même, même si en soi implique l'aspect de l'œil d'un autre. Et là, dans la pupille de l'autre, on se verra enfin : la pupille est le miroir.

Et de la même manière l'âme qui se contemple dans une autre âme (ou dans l'élément divin d'une autre âme) qui ressemble à sa pupille reconnaîtra sa composante divine.

Vous voyez que l'idée qu'il faut se connaître soi-même, c'est-à-dire gagner la connaissance ontologique du mode d'être de l'âme, n'a rien à voir avec ce qu'on pourrait appeler l'exercice de soi sur soi. Lorsqu'on saisit le mode d'être de son âme, il est inutile de se demander ce que l'on a fait, ce que l'on pense, ce que les mouvements de ses idées ou de ses représentations peuvent être ou ce à quoi on est attaché. C'est pour cela que vous pouvez pratiquer cette technique de contemplation en utilisant comme objet l'âme d'un autre. Platon ne parle jamais d'examen de conscience – jamais !

– *C'est un lieu commun des études littéraires de dire que Montaigne a été le premier écrivain à inventer l'autobiographie, et pourtant vous semblez faire remonter l'écriture sur soi à des sources beaucoup plus lointaines.*

– Il me semble que, dans la crise religieuse du XVI^e siècle – dans cet immense rejet des pratiques de confession catholiques –, de nouveaux modes de relation à soi se sont développés. On peut observer la réactivation d'un certain nombre de pratiques des stoïciens de l'Antiquité. Par exemple, la notion d'épreuves de soi-même me paraît proche thématiquement de ce que l'on peut trouver parmi les

stoïciens pour qui l'expérience de soi n'est pas cette découverte d'une vérité enfouie en soi-même, mais une tentative de déterminer ce que l'on peut faire et ce que l'on ne peut pas faire de la liberté dont on dispose. À la fois chez les catholiques et chez les protestants, la réactivation de ces anciennes techniques qui prennent la forme de pratiques spirituelles chrétiennes est très nette.

Prenons par exemple l'exercice de marche que recommande Épictète. Tous les matins, tout en marchant dans la ville, nous devrions essayer de déterminer dans le respect des choses (d'une personnalité officielle ou d'une belle femme) quelles sont nos propres motivations, si nous sommes impressionnés ou attirés par telle ou telle chose, ou si nous avons une maîtrise de nous-mêmes suffisante afin de rester indifférents.

Dans le christianisme, on a le même genre d'exercices à faire, mais ceux-ci servent à tester notre indépendance à l'égard de Dieu. Je me souviens avoir trouvé dans un texte du XVII^e siècle un exercice qui faisait penser à Épictète, où un jeune séminariste fait certains exercices tout en marchant qui prouvent de quelle façon chaque chose montre sa dépendance à l'égard de Dieu et l'aide à déchiffrer la présence de la divine providence. Ces deux marches sont conformes l'une par rapport à l'autre dans la mesure où l'on a ce cas avec Épictète d'une marche au cours de laquelle l'individu fait en sorte de conserver la souveraineté de lui-même en montrant qu'il ne dépend de rien ni de personne. Tandis que, dans l'exemple chrétien, le séminariste marche et s'écrie devant chaque chose qu'il voit : « Oh, comme la bonté du Seigneur est grande ! Lui qui a fait cela tient toutes choses en son pouvoir et moi en particulier », ce qui est une façon de se dire qu'il n'est rien.

– *Donc, le discours joue un rôle important, mais est toujours au service d'autres pratiques, même dans la constitution de soi.*

– Il me semble que toute cette littérature dite « du moi » – de journaux intimes, de récits de soi, etc. – ne peut être comprise si on ne la replace pas dans le cadre général et très riche des pratiques de soi. Les gens écrivent sur eux-mêmes depuis deux mille ans, mais évidemment pas de la même façon. J'ai l'impression – peut-être ai-je tort – qu'il y a cette tendance de présenter la relation entre l'écriture et le récit de soi comme un phénomène spécifique de la modernité européenne. Je ne veux pas nier que c'est un phénomène moderne, mais cela a été aussi l'une des premières utilisations de l'écriture. Donc ce n'est pas satisfaisant de dire que le sujet est constitué dans un système symbolique. Il est constitué dans des pratiques réelles – des pratiques analysables historiquement. Il y a une

technologie de la constitution de soi qui traverse les systèmes symboliques tout en les utilisant. Ce n'est pas seulement dans le jeu des symboles que le sujet est constitué.

– *Si l'auto-analyse est une invention culturelle, pourquoi cela nous semble-t-il aussi naturel et aussi agréable ?*

– Au début, cela a peut-être été un exercice extrêmement pénible qui a nécessité de nombreuses valorisations culturelles avant d'être finalement transformé en une activité positive. Je crois que les techniques de soi peuvent être trouvées dans toutes les cultures sous différentes formes. De même qu'il est nécessaire d'étudier et de comparer les différentes techniques de production des objets et la direction des hommes par les hommes à travers la forme d'un gouvernement, on doit aussi interroger les techniques de soi. Ce qui rend l'analyse des techniques de soi difficile, ce sont deux choses : d'abord, les techniques de soi n'ont pas besoin du même appareil matériel que la production des objets et sont donc souvent des techniques invisibles. Deuxièmement, elles sont souvent liées aux techniques d'administration des autres. Si l'on prend par exemple les institutions éducatives, on s'aperçoit que l'on dirige les autres et qu'on leur apprend à se gouverner eux-mêmes. C'est pourquoi on a une technique de soi qui paraît liée à une technique de gouvernement des autres.

– *Passons à l'histoire du sujet moderne. Tout d'abord est-ce que la culture de soi classique a été complètement perdue ou bien est-elle au contraire incorporée et transformée par les techniques chrétiennes ?*

– Je ne pense pas que la culture de soi a été engloutie ou qu'elle a été étouffée. On retrouve de nombreux éléments qui ont été tout simplement intégrés, déplacés, réutilisés par le christianisme. À partir du moment où la culture de soi a été reprise par le christianisme, elle a été mise au service de l'exercice d'un pouvoir pastoral, dans la mesure où l'*epimeleia heautou* est devenue essentiellement l'*epimeleia tôn allôn* – le souci des autres –, ce qui était le travail du pasteur. Mais, étant donné que le salut de l'individu est canalisé – du moins jusqu'à un certain point – par l'institution pastorale qui prend pour objet le souci des âmes, le souci classique de soi a disparu, c'est-à-dire qu'il a été intégré et a perdu une grande partie de son autonomie.

Ce qui est intéressant, c'est que, pendant la Renaissance, on voit toute une série de groupes religieux (dont l'existence est déjà attestée au Moyen Âge) résister à ce pouvoir pastoral et revendiquer le droit d'établir leurs propres statuts. Selon ces groupes, l'individu

devrait prendre en charge son propre salut indépendamment de l'institution ecclésiastique et de l'ordre pastoral. On observe donc non pas une réapparition – dans une certaine mesure – de la culture de soi, qui n'avait jamais disparu, mais une réaffirmation de son autonomie.

Pendant la Renaissance, on voit aussi – et là je fais allusion au texte célèbre de Burkhardt sur l'esthétique de l'existence – que le héros est sa propre œuvre d'art. L'idée que l'on peut faire de sa vie une œuvre d'art est une idée qui, incontestablement, est étrangère au Moyen Âge et qui réapparaît seulement à l'époque de la Renaissance.

– *Jusqu'à présent, vous avez parlé des degrés divers d'appropriation des techniques antiques de gouvernement de soi-même. Dans vos écrits, vous avez toujours insisté sur la rupture importante qui s'est produite entre la Renaissance et l'âge classique. N'y a-t-il pas eu une mutation tout aussi significative dans la façon dont le gouvernement de soi-même a été lié à d'autres pratiques sociales?*

– C'est une question très intéressante, mais je ne peux pas vous répondre immédiatement. Commençons par dire que le rapport entre Montaigne, Pascal et Descartes pourrait être repensé dans les termes de cette question. D'abord, Pascal était encore dans la tradition où les pratiques de soi, la pratique de l'ascétisme étaient liées à la connaissance du monde. Ensuite, il ne faut pas oublier que Descartes a écrit des « méditations » – et les méditations sont une pratique de soi. Mais la chose extraordinaire dans les textes de Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur de pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi.

C'est très important. Même s'il est vrai que la philosophie grecque a fondé la rationalité, elle soutenait toujours qu'un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité s'il ne réalisait pas d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité – un travail de purification, une conversion de l'âme par la contemplation de l'âme elle-même. L'on a aussi le thème de l'exercice stoïcien, grâce auquel un sujet assure d'abord son autonomie et son indépendance – et il l'assure dans le cadre d'un rapport assez complexe à la connaissance du monde, puisque à la fois c'est cette connaissance qui lui permet d'assurer son indépendance et que ce n'est qu'une fois cette indépendance assurée qu'il est capable de reconnaître l'ordre du monde tel qu'il se présente. Dans la culture européenne, et ce jusqu'au xvi^e siècle, la question demeure : « Quel est le travail que je dois effectuer sur moi-même afin d'être capable et digne d'accéder à la vérité? » Ou, pour dire les choses autrement,

la vérité se paie toujours; il n'y a pas d'accès à la vérité sans ascèse. Jusqu'au xvi^e siècle, l'ascétisme et l'accès à la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés dans la culture occidentale.

Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant : « Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet qui puisse voir ce qui est évident. » L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Ainsi, je peux être immoral et connaître la vérité. Je crois que c'est là une idée qui, de manière plus ou moins explicite, a été rejetée par toutes les cultures antérieures. Avant Descartes, on ne pouvait pas être impur, immoral, et connaître la vérité. Avec Descartes, la preuve directe devient suffisante. Après Descartes, c'est un sujet de la connaissance non astreint à l'ascèse qui voit le jour.

Bien sûr, je schématise ici une histoire très longue, mais qui reste fondamentale. Après Descartes, on a un sujet de la connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de la connaissance. On a beaucoup discuté au siècle des Lumières pour savoir si ces deux sujets étaient différents ou non. La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il est universel, pouvait être le sujet de connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique – précisément ce rapport à soi que Kant propose dans *La Critique de la raison pratique*.

– *Vous voulez dire que Descartes a libéré la rationalité scientifique de la morale et que Kant a réintroduit la morale comme forme appliquée des procédures de rationalité?*

– Exactement. Kant dit : « Je dois me reconnaître comme sujet universel, c'est-à-dire me constituer dans chacune de mes actions comme sujet universel en me conformant aux règles universelles. » Les vieilles questions étaient donc réintroduites : « Comment puis-je me constituer moi-même comme sujet éthique? Me reconnaître moi-même comme tel? Ai-je besoin d'exercices d'ascétisme? Ou bien de cette relation kantienne à l'universel qui me rend moral en me conformant à la raison pratique? » C'est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition grâce à laquelle le soi n'est pas simplement donné mais constitué dans un rapport à soi comme sujet.

327 *Ça ne m'intéresse pas*

< Ça ne m'intéresse pas >, *Le Matin*, n° 1825, 10 janvier 1983, p. 27. (Réponse à des questions sur la polémique autour du livre de J. Attali *Histoire du temps*, Paris, Fayard, 1982.)

Jacques Attali, conseiller personnel de François Mitterrand, est l'auteur de nombreux essais sur la musique, la médecine et l'économie. Il apparut que certains passages de son *Histoire du temps* étaient repris sans guillemets d'autres auteurs.

Je ne suis au courant de rien, je ne vois pas ce dont vous parlez. Quel nom dites-vous? Attali. Mais qui est ce monsieur? Il a écrit un livre? Je ne savais pas. Qui fait ces accusations? Attali est conseiller du président de la République? Ah? Raison de plus pour que je ne le connaisse pas.

Ces gens-là ne sont pas de mon monde, mon domaine de travail. Moi, je donne des cours toutes les semaines dans un établissement public. Il est inévitable qu'ils circulent.

C'est tout ce que j'ai à dire. Ne croyez pas que ma façon de répondre soit indifférence à votre journal. C'est de l'indifférence à cette question et aux gens dont vous parlez.

328 *À propos des faiseurs d'histoire*

< À propos des faiseurs d'histoire > (entretien avec D. Éribon), *Libération*, n° 521, 21 janvier 1983, p. 22. (Sur J. Attali, *Histoire du temps*, Paris, Fayard, 1982.)

— *Par-delà l'affaire des plagiats, il faut peut-être s'interroger sur le genre même auquel appartient le livre de Jacques Attali?*

— Je voudrais replacer la question que vous me posez dans une certaine conjoncture intellectuelle. Pendant longtemps, la philosophie, la réflexion théorique ou la < spéculation > ont eu à l'histoire un rapport distant et peut-être un peu hautain. On allait demander à la lecture d'ouvrages historiques, souvent de très bonne qualité, un matériau considéré comme < brut > et donc comme < exact > : et il suffisait alors de le réfléchir, ou d'y réfléchir, pour lui donner un sens et une vérité qu'il ne possédait pas par lui-même. Le libre usage du travail des autres était un genre admis. Et si bien admis que nul ne songeait à cacher qu'il élaborait du travail déjà fait; il le citait sans honte.

Les choses ont changé, me semble-t-il. Peut-être à cause de ce qui s'est passé du côté du marxisme, du communisme, de l'Union

soviétique. Il ne paraissait plus suffisant de faire confiance à ceux qui savaient et de penser de haut ce que d'autres avaient été voir là-bas. Le même changement qui rendait impossible de recevoir ce qui venait d'ailleurs a suscité l'envie de ne plus recevoir tout fait, des mains des historiens, ce sur quoi on devait réfléchir. Il fallait aller chercher soi-même, pour le définir et l'élaborer, un objet historique. C'était le seul moyen pour donner à la réflexion sur nous-mêmes, sur notre société, sur notre pensée, notre savoir, nos comportements un contenu réel. C'était inversement une manière de n'être pas, sans le savoir, prisonnier des postulats implicites de l'histoire. C'était une manière de donner à la réflexion des objets historiques au profil nouveau.

On voyait se dessiner entre philosophie et histoire un type de relations qui n'étaient ni la constitution d'une philosophie de l'histoire ni le déchiffrement d'un sens caché de l'histoire. Ce n'était plus une réflexion sur l'histoire, c'était une réflexion dans l'histoire. Une manière de faire faire à la pensée l'épreuve du travail historique; une manière aussi de mettre le travail historique à l'épreuve d'une transformation des cadres conceptuels et théoriques.

Il ne s'agit pas de sacraliser ou d'héroïser ce genre de travail. Il correspond à une certaine situation. C'est un genre difficile qui comporte beaucoup de dangers, comme tout travail qui fait jouer deux types d'activité différents. On est trop historien pour les uns et, pour les autres, trop positiviste. Mais, de toute façon, c'est un travail qu'il faut faire soi-même. Il faut aller au fond de la mine; ça demande du temps : ça coûte de la peine. Et, quelquefois, on échoue. Il y a en tout cas une chose certaine : c'est qu'on ne peut pas dans ce genre d'entreprise réfléchir sur le travail des autres et faire croire qu'on l'a effectué de ses propres mains; ni non plus faire croire qu'on renouvelle la façon de penser quand on l'habille simplement de quelques généralités supplémentaires.

— *C'est le jugement que vous portez sur ce livre?*

— Je connais mal le livre dont vous me parlez. Mais j'ai vu passer depuis bien des années des histoires de ceci ou de cela — et vous savez, on voit tout de suite la différence entre ceux qui ont écrit entre deux avions et ceux qui ont été se salir les mains. Je voudrais être clair. Nul n'est forcé d'écrire des livres, ni de passer des années à les élaborer, ni de se réclamer de ce genre de travail. Il n'y a aucune raison d'obliger à mettre des notes, à faire des bibliographies, à poser des références. Aucune raison de ne pas choisir la libre réflexion sur le travail des autres. Il suffit de bien marquer, et clairement, quel rapport on établit entre son travail et le travail des autres.

– Et respecter un certain nombre d'exigences et de critères.

– Le genre de travail que j'évoquais, c'est avant tout une expérience – une expérience pour penser l'histoire de ce que nous sommes. Une expérience beaucoup plus qu'un système. Pas de recette, guère de méthode générale. Mais des règles techniques : de documentation, de recherche, de vérification. Une éthique aussi, car je crois qu'en ce domaine, entre technique et éthique, il n'y a pas beaucoup de différences. D'autant moins peut-être que les procédures sont moins codifiées. Et le principal de cette éthique, c'est avant tout de respecter ces règles techniques et de faire connaître celles qu'on a utilisées. C'est une question d'éthique à l'égard des autres, je veux dire de ceux qui ont aussi travaillé et dont le travail a pu vous être utile. Cette éthique est importante, mais, si elle n'était qu'une politesse à l'égard des anciens, elle ne serait pas essentielle.

Ce qui me paraît indispensable, c'est le respect à l'égard du lecteur. Un travail doit dire et montrer comment il est fait. C'est à cette condition qu'il peut non seulement ne pas être trompeur, mais être positivement utile. Tout livre dessine autour de lui un champ de travail virtuel et il est jusqu'à un certain point responsable de ce qu'il rend possible ou impossible. Un livre – je parle bien sûr de ces ouvrages de savoir – qui brouille ses manières de faire n'est pas quelque chose de très bien. Je rêve de livres qui seraient assez clairs sur leur propre manière de faire pour que d'autres puissent s'en servir librement, mais sans chercher non plus à brouiller les sources. La liberté d'usage et la transparence technique sont liées.

– L'absence de transparence ne vient-elle pas actuellement d'un brouillage entre livres de savoir et essayisme ?

– Ce brouillage, s'il est intéressant d'en parler, c'est qu'il n'est pas le fait d'untel ou d'untel. Je crois que c'est un processus assez général et passablement dangereux.

Mais comprenez-moi bien. Je ne veux pas dire que les « livres savants » doivent rester soigneusement repliés sur eux-mêmes. On a le regard historique bien court quand on s'imagine qu'il a fallu attendre la télévision et ses émissions littéraires pour que les livres de savoir fassent écho et trouvent leurs surfaces de répercussion.

Le phénomène s'est amplifié et il s'amplifiera, c'est certain. Pas question de gémir, inutile de pleurer sur le désert croissant. Les miracles philosophiques, comme les autres, on ne les attend qu'à Lourdes. Il me semble que l'important, c'est de veiller, autant qu'il est possible, à garder à chaque travail, tel qu'il s'est fait, sa forme spécifique, ne pas l'isoler du sol où il est né, de ce qui peut le légitimer, lui donner sa valeur et son sens. Pourquoi ne pas parler d'un

livre qui raconterait ce qui s'est passé depuis la fondation du monde ? Mais c'est brouillage inadmissible de faire croire que c'est la même chose, un peu mieux, que Dumézil et qu'en somme c'est Darwin dans les sciences humaines. En même temps, il est possible, il est très bien de faire comprendre en quoi consiste justement le travail de Dumézil. Sous l'étiquette trop facile de la communication et de l'agitation des idées, on perd la seule chose intéressante qui soit dans une idée : la manière dont on la pense. Le comment d'une pensée, c'est sa naissance fragile, c'est sa durable valeur.

– Vous pensez que le livre d'Attali est un effet de ce brouillage dont nous parlions ?

– Le peu que je connaisse de cette histoire, tout ce qui m'ennuie en elle, c'est un jeu de dé-différenciation. Et pas simplement dans le livre lui-même. Mais surtout dans la manière dont il a été reçu, le fait qu'il ait été accueilli d'abord par tant de critiques patentés et d'universitaires honorables sans recul ni réflexion sur la manière dont il avait été écrit. Le fait qu'on ait mis au compte de la haine et de la hargne les réactions de certains journalistes qui justement faisaient leur travail. Le fait qu'on ait voulu se défausser sur les dactylos, les correcteurs et les imprimeurs de mélanges qui n'étaient dus qu'à l'écriture. Ce dernier point est bien mineur ? Je ne peux m'empêcher d'y voir le symbole d'un irrespect pour le travail qui précisément m'étonne.

329 *L'écriture de soi*

« L'écriture de soi », *Corps écrit*, n° 5 : *L'Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23.

La « série d'études » dont parle M. Foucault avait été initialement conçue comme une introduction à *L'Usage des plaisirs* sous le titre *Le Souci de soi*. Ce titre ayant été conservé pour une nouvelle distribution des éléments de *L'Usage des plaisirs*, une série d'études plus générales sur la gouvernementalité avait été alors programmée aux éditions du Seuil sous le titre *Le Gouvernement de soi et des autres*.

Ces pages font partie d'une série d'études sur « les arts de soi-même », c'est-à-dire sur l'esthétique de l'existence et le gouvernement de soi et des autres dans la culture gréco-romaine, aux deux premiers siècles de l'empire.

La *Vita Antonii* d'Athanase présente la notation écrite des actions et des pensées comme un élément indispensable de la vie ascétique : « Voici une chose à observer pour s'assurer de ne pas pécher.

Remarquons et écrivons, chacun, les actions et les mouvements de notre âme, comme pour nous les faire mutuellement connaître et soyons sûrs que par honte d'être connus nous cesserons de pécher et d'avoir au cœur rien de pervers. Qui donc lorsqu'il pêche consent à être vu, et lorsqu'il a péché ne préfère mentir pour cacher sa faute? On ne forniquerait pas devant témoins. De même, écrivant nos pensées comme si nous devions nous les communiquer mutuellement, nous nous garderons mieux des pensées impures par honte de les avoir connues. Que l'écriture remplace les regards des compagnons d'ascèse : rougissant d'écrire autant que d'être vus, gardons-nous de toute pensée mauvaise. Nous disciplinant de la sorte, nous pouvons réduire le corps en servitude et déjouer les ruses de l'ennemi¹. »

L'écriture de soi-même apparaît ici clairement dans sa relation de complémentarité avec l'anachorèse : elle pallie les dangers de la solitude ; elle donne ce qu'on a fait ou pensé à un regard possible ; le fait de s'obliger à écrire joue le rôle d'un compagnon, en suscitant le respect humain et la honte ; on peut donc poser une première analogie : ce que les autres sont à l'ascète dans une communauté, le carnet de notes le sera au solitaire. Mais, simultanément, une seconde analogie est posée, qui se réfère à la pratique de l'ascèse comme travail non seulement sur les actes, mais plus précisément sur la pensée : la contrainte que la présence d'autrui exerce dans l'ordre de la conduite, l'écriture l'exercera dans l'ordre des mouvements intérieurs de l'âme ; en ce sens, elle a un rôle tout proche de cet aveu au directeur dont Cassien dira, dans la ligne de la spiritualité évagrienne, qu'il doit révéler, sans exception, tous les mouvements de l'âme (*omnes cogitationes*). Enfin, l'écriture des mouvements intérieurs apparaît aussi selon le texte d'Athanase comme une arme dans le combat spirituel : alors que le démon est une puissance qui trompe et qui fait qu'on se trompe sur soi-même (toute une grande moitié de la *Vita Antonii* est consacrée à ces ruses), l'écriture constitue une épreuve et comme une pierre de touche : en portant au jour les mouvements de la pensée, elle dissipe l'ombre intérieure où se nouent les trames de l'ennemi. Ce texte – l'un des plus anciens que la littérature chrétienne nous ait laissés sur ce sujet de l'écriture spirituelle – est loin d'épuiser toutes les significations et formes que celle-ci prendra plus tard. Mais on peut en retenir plusieurs traits qui permettent d'analyser rétrospectivement le rôle de l'écriture

1. Saint Athanase, *Vita Antonii* (*Vie et Conduite de notre Saint-Père Antoine, écrite et adressée aux moines habitant en pays étranger, par notre Saint-Père Athanase, évêque d'Alexandrie*), trad. B. Lavaud, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi vivante », n° 240, rééd. 1989, 3^e partie, § 55 : « Conseils spirituels du solitaire à ses visiteurs », pp. 69-70.

dans la culture philosophique de soi juste avant le christianisme : son lien étroit avec le compagnonnage, son point d'application aux mouvements de la pensée, son rôle d'épreuve de vérité. Ces divers éléments se trouvent déjà chez Sénèque, Plutarque, Marc Aurèle, mais avec des valeurs extrêmement différentes et selon de tout autres procédures.

*

Aucune technique, aucune habileté professionnelle ne peut s'acquiescer sans exercice ; on ne peut non plus apprendre l'art de vivre, la *technê tou biou*, sans une *askêsis* qu'il faut comprendre comme un entraînement de soi par soi : c'était là l'un des principes traditionnels auxquels depuis longtemps les pythagoriciens, les socratiques, les cyniques avaient donné une grande importance. Il semble bien que, parmi toutes les formes prises par cet entraînement (et qui comportait abstinences, mémorisations, examens de conscience, méditations, silence et écoute de l'autre), l'écriture – le fait d'écrire pour soi et pour autrui – se soit mise à jouer assez tard un rôle considérable. En tout cas, les textes de l'époque impériale qui se rapportent aux pratiques de soi font une large part à l'écriture. Il faut lire, disait Sénèque, mais écrire aussi¹. Et Épictète, qui pourtant n'a donné qu'un enseignement oral, insiste à plusieurs reprises sur le rôle de l'écriture comme exercice personnel : on doit « méditer » (*meletan*), écrire (*graphein*), s'entraîner (*gumnazein*) ; « puisse la mort me saisir en train de penser, d'écrire, de lire cela² ». Ou encore : « Gardé ces pensées nuit et jour à la disposition [*prokheiron*] ; mets-les par écrit, fais-en la lecture ; qu'elles soient l'objet de tes conversations avec toi-même, avec un autre [...] s'il t'arrive quelqu'un de ces événements qu'on appelle indésirables, tu trouveras aussitôt un soulagement dans cette pensée que ce n'est pas inattendu³. » Dans ces textes d'Épictète, l'écriture apparaît régulièrement associée à la « méditation », à cet exercice de la pensée sur elle-même qui réactive ce qu'elle sait, se rend présents un principe, une règle ou un exemple, réfléchit sur eux, se les assimile, et se prépare ainsi à affronter le réel. Mais on voit aussi que l'écriture est associée à l'exercice de pensée de deux façons différentes. L'une

1. Sénèque, *Lettres à Lucilius* (trad. H. Noblot), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1957, t. III, livre XI, lettre 84, § 1, p. 121.

2. Épictète, *Entretiens* (trad. J. Souilhé), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1963, t. III, livre III, chap. v : À ceux qui quittent l'école pour raisons de santé, § 11, p. 23.

3. *Ibid.*, *op. cit.*, livre III, chap. xxiv : « Qu'il ne faut pas s'émouvoir pour ce qui ne dépend pas de nous », § 103, p. 109.

prend la forme d'une série « linéaire »; elle va de la méditation à l'activité d'écriture et de celle-ci au *gumazein*, c'est-à-dire à l'entraînement en situation réelle et à l'épreuve : travail de pensée, travail par l'écriture, travail en réalité. L'autre est circulaire : la méditation précède les notes lesquelles permettent la relecture qui à son tour relance la méditation. En tout cas, quel que soit le cycle d'exercice où elle prend place, l'écriture constitue une étape essentielle dans le processus auquel tend toute l'*askêsis* : à savoir l'élaboration des discours reçus et reconnus comme vrais en principes rationnels d'action. Comme élément de l'entraînement de soi, l'écriture a, pour utiliser une expression qu'on trouve chez Plutarque, une fonction *éthopoiétique* : elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *êthos*.

Cette écriture éthopoiétique, telle qu'elle apparaît à travers les documents du I^{er} et du II^e siècle, semble s'être logée à l'extérieur de deux formes déjà connues et utilisées à d'autres fins : les *hupomnêmata* et la *correspondance*.

LES HUPOMNÊMATA

Les *hupomnêmata*, au sens technique, pouvaient être des livres de compte, des registres publics, des carnets individuels servant d'aide-mémoire. Leur usage comme livre de vie, guide de conduite semble être devenu chose courante dans tout un public cultivé. On y consignait des citations, des fragments d'ouvrages, des exemples et des actions dont on avait été témoin ou dont on avait lu le récit, des réflexions ou des raisonnements qu'on avait entendus ou qui étaient venus à l'esprit. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées; ils les offraient ainsi comme un trésor accumulé à la relecture et à la méditation ultérieures. Ils formaient aussi une matière première pour la rédaction de traités plus systématiques, dans lesquels on donnait les arguments et moyens pour lutter contre tel défaut (comme la colère, l'envie, le bavardage, la flatterie) ou pour surmonter telle circonstance difficile (un deuil, un exil, la ruine, la disgrâce). Ainsi, lorsque Fundanus demande des conseils pour lutter contre les agitations de l'âme, Plutarque, à ce moment-là, n'a guère le temps de composer un traité en bonne et due forme; il va donc lui envoyer sans apprêt les *hupomnêmata* qu'il avait rédigés lui-même sur le thème de la tranquillité de l'âme : c'est du moins ainsi qu'il présente le texte du *Peri euthumias*¹.

1. Plutarque, *De tranquillitate*, 464^a. (*De la tranquillité de l'âme*, trad. J. Dumortier et J. Defradas, in *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1975, t. VII, 1^{re} partie, p. 98 [N.d.E.J.]

Modestie feinte? Sans doute était-ce là une manière d'excuser le caractère un peu décousu du texte; mais il faut y voir aussi une indication de ce qu'étaient ces carnets de notes — ainsi que de l'usage à faire du traité lui-même qui gardait un peu de sa forme d'origine.

Il ne faudrait pas envisager ces *hupomnêmata* comme un simple support de mémoire, qu'on pourrait consulter de temps à autre, si l'occasion s'en présentait. Ils ne sont pas destinés à se substituer au souvenir éventuellement défaillant. Ils constituent plutôt un matériel et un cadre pour des exercices à effectuer fréquemment : lire, relire, méditer, s'entretenir avec soi-même et avec d'autres, etc. Et cela afin de les avoir, selon une expression qui revient souvent, *prokbeiron, ad manum, in promptu*. « Sous la main » donc, non pas simplement au sens où on pourrait les rappeler à la conscience, mais au sens où on doit pouvoir les utiliser, aussitôt qu'il en est besoin, dans l'action. Il s'agit de se constituer un *logos bioéthikos*, un équipement de discours secourables, susceptibles — comme le dit Plutarque — d'élever eux-mêmes la voix et de faire taire les passions comme un maître qui d'un mot apaise le grondement des chiens¹. Et il faut pour cela qu'ils ne soient pas simplement logés comme dans une armoire aux souvenirs mais profondément implantés dans l'âme, « fichés en elle » dit Sénèque, et qu'ils fassent ainsi partie de nous-mêmes : bref, que l'âme les fasse non seulement siens, mais soi. L'écriture des *hupomnêmata* est un relais important dans cette subjectivation du discours.

Aussi personnels qu'ils soient, ces *hupomnêmata* ne doivent pas cependant être compris comme des journaux intimes, ou comme ces récits d'expérience spirituelle (tentations, luttes, chutes et victoires) qu'on pourra trouver dans la littérature chrétienne ultérieure. Ils ne constituent pas un « récit de soi-même »; ils n'ont pas pour objectif de faire venir à la lumière du jour les *arcana conscientiae* dont l'aveu — oral ou écrit — a valeur purificatrice. Le mouvement qu'ils cherchent à effectuer est inverse de celui-là : il s'agit non de poursuivre l'indicible, non de révéler le caché, non de dire le non-dit, mais de capter au contraire le déjà-dit; rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, et cela pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi.

Les *hupomnêmata* sont à resituer dans le contexte d'une tension très sensible à l'époque : à l'intérieur d'une culture très fortement marquée par la traditionalité, par la valeur reconnue du déjà-dit, par la récurrence du discours, par la pratique « citationnelle » sous

1. *Ibid.*, 465 c.

le sceau de l'ancienneté et de l'autorité se développait une éthique très explicitement orientée par le souci de soi vers des objectifs définis comme : se retirer en soi, s'atteindre soi-même, vivre avec soi-même, se suffire à soi-même, profiter et jouir de soi-même. Tel est bien l'objectif des *hupomnēmata* : faire de la recollection du logos fragmentaire et transmis par l'enseignement, l'écoute ou la lecture un moyen pour l'établissement d'un rapport de soi à soi aussi adéquat et achevé que possible. Il y a là, pour nous, quelque chose de paradoxal : comment être mis en présence de soi-même par le secours de discours sans âge et reçus d'un peu partout ? En fait, si la rédaction des *hupomnēmata* peut contribuer à la formation de soi à travers ces *logoi* dispersés, c'est pour trois raisons principales : les effets de limitation dus au couplage de l'écriture avec la lecture, la pratique réglée du disparate qui détermine les choix, l'appropriation qu'elle effectue.

1) Sénèque y insiste : la pratique de soi implique la lecture, car on ne saurait tirer tout de son propre fonds ni s'armer par soi-même des principes de raison qui sont indispensables pour se conduire : guide ou exemple, le secours des autres est nécessaire. Mais il ne faut pas dissocier lecture et écriture ; on doit « recourir tour à tour » à ces deux occupations, et « tempérer l'une par le moyen de l'autre ». Si trop écrire épuise (Sénèque pense ici au travail du style), l'excès de lecture disperse : « Abondance de livres, tiraillements de l'esprit ¹. » À passer sans cesse de livre en livre, sans s'arrêter jamais, sans revenir de temps en temps à la ruche avec sa provision de nectar, sans prendre de notes par conséquent ni se constituer par écrit un trésor de lecture, on s'expose à ne rien retenir, à se disperser à travers des pensées différentes et à s'oublier soi-même. L'écriture, comme manière de recueillir la lecture faite et de se recueillir sur elle est un exercice de raison qui s'oppose au grand défaut de la *stultitia* que la lecture infinie risque de favoriser. La *stultitia* se définit par l'agitation de l'esprit, l'instabilité de l'attention, le changement des opinions et des volontés, et par conséquent la fragilité devant tous les événements qui peuvent se produire ; elle se caractérise aussi par le fait qu'elle tourne l'esprit vers l'avenir, le rend curieux de nouveautés et l'empêche de se donner un point fixe dans la possession d'une vérité acquise ². L'écriture des *hupomnēmata* s'oppose à cet éparpillement en fixant des éléments acquis et en constituant en quelque sorte « du passé », vers lequel il est toujours possible de faire retour et retraite. Cette pratique est à relier à

un thème très général à l'époque ; il est en tout cas commun à la morale des stoïciens et à celle des épicuriens : le refus d'une attitude d'esprit tournée vers l'avenir (qui, à cause de son incertitude, suscite l'inquiétude et l'agitation de l'âme) et la valeur positive accordée à la possession d'un passé dont on peut jouir souverainement et sans trouble. La contribution des *hupomnēmata* est l'un des moyens par lesquels on détache l'âme du souci du futur pour l'infléchir vers la méditation du passé.

2) Cependant, si elle permet de contrecarrer la dispersion de la *stultitia*, l'écriture des *hupomnēmata* est aussi (et elle doit rester) une pratique réglée et volontaire du disparate. Elle est un choix d'éléments hétérogènes. En cela elle s'oppose au travail du grammairien qui cherche à connaître toute une œuvre ou toutes les œuvres d'un auteur ; elle s'oppose aussi à l'enseignement des philosophes de profession qui revendiquent l'unité doctrinale d'une école. « Peu importe, dit Épictète, qu'on ait lu ou non tout Zénon ou Chrysippe ; peu importe qu'on ait saisi exactement ce qu'ils ont voulu dire, et qu'on soit capable de reconstituer l'ensemble de leur argumentation ¹. » Le carnet de notes est commandé par deux principes, qu'on pourrait appeler « la vérité locale de la sentence » et « sa valeur circonstancielle d'usage ». Sénèque choisit ce qu'il note pour lui-même et pour ses correspondants chez l'un des philosophes de sa propre secte, mais aussi bien chez Démocrite ou Épicure ². L'essentiel est qu'il puisse considérer la phrase retenue comme une sentence vraie dans ce qu'elle affirme, convenable dans ce qu'elle prescrit, utile selon les circonstances où on se trouve. L'écriture comme exercice personnel fait par soi et pour soi est un art de la vérité disparate ; ou, plus précisément, une manière réfléchie de combiner l'autorité traditionnelle de la chose déjà dite avec la singularité de la vérité qui s'y affirme et la particularité des circonstances qui en déterminent l'usage. « Lis donc toujours, dit Sénèque à Lucilius, des auteurs d'une autorité reconnue ; et si l'envie te prend de pousser une pointe chez les autres, reviens vite aux premiers. Assure-toi quotidiennement une défense contre la pauvreté, contre la mort, sans oublier nos autres fléaux. De tout ce que tu auras parcouru, extrais une pensée à bien digérer ce jour-là. C'est aussi ce que je fais. Entre plusieurs textes que je viens de lire, je jette sur l'un d'eux mon dévolu. Voici mon butin d'aujourd'hui ; c'est chez Épicure que je

1. Épictète, *Entretiens*, op. cit., 1943, t. II, livre I, chap. xvii : « De la nécessité de la logique, § 11-14, p. 65.

2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, op. cit., t. I, livre I, lettres 2, § 5, p. 6 ; 3, § 6, p. 9 ; 4, § 10, p. 12 ; 7, § 11, pp. 21-22 ; 8, § 7-8, p. 24, etc.

1. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, op. cit., 1945, t. I, livre I, lettre 2, § 3, p. 6.
2. *Ibid.*, op. cit., 1947, t. II, livre V, lettre 52, § 1-2, pp. 41-42.

l'ai trouvé, car j'aime aussi à passer dans le camp d'autrui. Comme transfuge? non pas; comme éclaireur [*tanquam explorator*] ¹. >

3) Ce disparate voulu n'exclut pas l'unification. Mais celle-ci n'est pas opérée dans l'art de composer un ensemble; elle doit s'établir dans le scripteur lui-même comme le résultat des *hupomnêmata*, de leur constitution (et donc dans le geste même d'écrire), de leur consultation (et donc dans leur lecture et leur relecture). Deux processus peuvent être distingués. Il s'agit, d'une part, d'unifier ces fragments hétérogènes par leur subjectivation dans l'exercice de l'écriture personnelle. Cette unification, Sénèque la compare selon des métaphores très traditionnelles soit au butinage de l'abeille, soit à la digestion des aliments, soit encore à l'addition des chiffres formant une somme : < Ne souffrons pas que rien de ce qui entre en nous ne demeure intact, de peur qu'il ne soit jamais assimilé. Digérons la matière : autrement elle passera dans notre mémoire, non dans notre intelligence [*in memoriam non in ingenium*]. Adhérons cordialement à ces pensées d'autrui et sachons les faire nôtres, afin d'unifier cent éléments divers comme l'addition fait, de nombres isolés, un nombre unique ². > Le rôle de l'écriture est de constituer, avec tout ce que la lecture a constitué, un < corps > (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). Et ce corps, il faut le comprendre non pas comme un corps de doctrine, mais bien – en suivant la métaphore si souvent évoquée de la digestion – comme le corps même de celui qui, en transcrivant ses lectures, se les est appropriées et a fait sienne leur vérité : l'écriture transforme la chose vue ou entendue < en forces et en sang > (*in vires, in sanguinem*). Elle se fait dans le scripteur lui-même un principe d'action rationnelle.

Mais, inversement, le scripteur constitue sa propre identité à travers cette recollection de choses dites. Dans cette même lettre 84 – qui constitue comme un petit traité des rapports entre lecture et écriture –, Sénèque s'arrête un instant au problème éthique de la ressemblance, de la fidélité et de l'originalité. On ne doit pas, explique-t-il, élaborer ce qu'on retient d'un auteur, de manière que celui-ci puisse être reconnu; il ne s'agit pas de constituer, dans les notes qu'on prend et dans la manière dont on restitue par écrit ce qu'on a lu, une série de < portraits > reconnaissables, mais < morts > (Sénèque pense ici à ces galeries de portraits par lesquelles on attestait sa naissance, on faisait valoir son statut et on marquait son identité par référence à d'autres). C'est sa propre âme qu'il faut consti-

tuer dans ce qu'on écrit; mais, comme un homme porte sur son visage la ressemblance naturelle de ses ancêtres, de même il est bon qu'on puisse apercevoir dans ce qu'il écrit la filiation des pensées qui se sont gravées dans son âme. Par le jeu des lectures choisies et de l'écriture assimilatrice, on doit pouvoir se former une identité à travers laquelle se lit toute une généalogie spirituelle. Dans un chœur, il y a des voix hautes, basses et moyennes, des timbres d'hommes et de femmes : < Aucune voix individuelle ne peut s'y distinguer; l'ensemble seul s'impose à l'oreille [...]. Je veux qu'il en soit ainsi de notre âme, qu'elle ait bonne provision de connaissances, de préceptes, d'exemples empruntés à mainte époque, mais convergeant en une unité. >

LA CORRESPONDANCE

Les carnets de notes, qui, en eux-mêmes, constituent des exercices d'écriture personnelle, peuvent servir de matière première à des textes qu'on envoie aux autres. En revanche, la missive, texte par définition destiné à autrui, donne lieu elle aussi à exercice personnel. C'est que, Sénèque le rappelle, lorsqu'on écrit, on lit ce qu'on écrit tout comme en disant quelque chose on entend qu'on le dit ¹. La lettre qu'on envoie agit, par le geste même de l'écriture, sur celui qui l'adresse, comme elle agit par la lecture et la relecture sur celui qui la reçoit. En cette double fonction la correspondance est toute proche des *hupomnêmata*, et sa forme en est souvent très voisine. La littérature épicurienne en donne des exemples. Le texte connu comme < lettre à Pythoclès > commence par accuser réception d'une lettre où l'élève a témoigné de son amitié pour le maître et où il s'est efforcé de < se rappeler les raisonnements > épicuriens permettant d'atteindre le bonheur; l'auteur de la réponse donne son aval : la tentative n'était pas mauvaise; et il expédie en retour un texte – résumé du *Peri phuseôs* d'Épicure – qui doit servir à Pythoclès de matériel à mémoriser et de support pour sa méditation *.

Les lettres de Sénèque montrent une activité de direction exercée, par un homme âgé et déjà retiré, sur un autre qui occupe encore d'importantes fonctions publiques. Mais, dans ces lettres, Sénèque ne fait pas que s'informer de Lucilius et de ses progrès; il ne se contente pas de lui donner des conseils et de commenter pour lui quelques grands principes de conduite. À travers ces leçons écrites,

1. *Ibid.*, § 9-10, p. 124.

* *Lettre à Pythoclès* (trad. A. Ernout), in Lucrèce, *De rerum natura. Commentaire par Alfred Ernout et Léon Robin*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection de commentaires d'auteurs anciens », 1925, t. I, § 84-85, p. LXXXVII.

1. *Ibid.*, lettre 2, § 4-5, p. 6.

2. *Ibid.*, *op. cit.*, t. III, livre XI, lettre 84, § 6-7, p. 123.

Sénèque continue à s'exercer lui-même, en fonction des deux principes qu'il invoque souvent : qu'il est nécessaire de s'entraîner toute sa vie, et qu'on a toujours besoin de l'aide d'autrui dans l'élaboration de l'âme sur elle-même. Le conseil qu'il donne dans la lettre 7 constitue une description de ses propres rapports avec Lucilius; il y caractérise bien la façon dont il occupe sa retraite par le double travail qu'il effectue simultanément sur son correspondant et sur lui-même : se retirer en soi-même autant qu'il est possible; s'attacher à ceux qui sont capables d'avoir sur soi un effet bénéfique; ouvrir sa porte à ceux qu'on a espoir de rendre soi-même meilleurs; ce sont < des offices réciproques. Qui enseigne s'instruit ¹ >.

La lettre qu'on envoie pour aider son correspondant – le conseiller, l'exhorter, l'admonester, le consoler – constitue pour le scripteur une manière d'entraînement : un peu comme les soldats en temps de paix s'exercent au maniement des armes, les avis qu'on donne aux autres dans l'urgence de leur situation sont une façon de se préparer soi-même à une semblable éventualité. Ainsi, la lettre 99 à Lucilius : elle est elle-même la copie d'une autre missive que Sénèque avait envoyée à Marullus dont le fils était mort quelque temps auparavant *. Le texte relève du genre de la < consolation >; il offre au correspondant les armes < logiques > avec lesquelles lutter contre le chagrin. L'intervention est tardive, puisque Marullus, < étourdi par le coup >, a eu un moment de faiblesse et s'est < écarté de lui-même >; la lettre a donc en cela un rôle d'admonestation. Mais, pour Lucilius, à qui elle est aussi envoyée, pour Sénèque qui l'écrit, elle joue le rôle d'un principe de réactivation : réactivation de toutes les raisons qui permettent de surmonter le deuil, de se persuader que la mort n'est pas un malheur (ni celle des autres ni la sienne propre). Et, grâce à ce qui est lecture pour l'un, écriture pour l'autre, Lucilius et Sénèque auront ainsi renforcé leur préparation pour le cas où un événement de ce genre leur arriverait. La *consolatio* qui doit aider et corriger Marullus est en même temps une *praemeditatio* utile pour Lucilius et Sénèque. L'écriture qui aide le destinataire arme le scripteur – et éventuellement les tiers qui la lisent.

Mais il arrive aussi que le service d'âme rendu par le scripteur à son correspondant lui soit restitué sous la forme du < conseil en retour >; à mesure que celui qui est dirigé progresse, il devient davantage capable de donner à son tour des avis, des exhortations, des consolations à celui qui a entrepris de l'aider : la direction ne

reste pas longtemps à sens unique; elle sert de cadre à des échanges qui l'aident à devenir plus égalitaire. La lettre 34 signale déjà ce mouvement à partir d'une situation où Sénèque, pourtant, pouvait dire à son correspondant : < Moi, je te revendique; tu es mon ouvrage >; < je t'ai bien exhorté, aiguillonné et, impatient de toute lenteur, je t'ai poussé sans relâche. Je suis resté fidèle à la méthode, mais aujourd'hui j'exhorte quelqu'un qui est déjà rondement parti et qui m'exhorte à son tour ¹ >. Et, dès la lettre suivante, il évoque la récompense de la parfaite amitié, où chacun des deux sera pour l'autre le secours permanent, l'aide inépuisable dont il sera question dans la lettre 109 : < L'habileté du lutteur s'entretient par l'exercice de la lutte; un accompagnateur stimule le jeu du musicien. Le sage a besoin pareillement de tenir ses vertus en haleine; ainsi, stimulant lui-même, il reçoit encore d'un autre sage du stimulant ². >

Pourtant, et malgré tous ces points communs, la correspondance ne doit pas être considérée comme le simple prolongement de la pratique des *hupomnēmata*. Elle est quelque chose de plus qu'un entraînement de soi-même par l'écriture, à travers les conseils et les avis qu'on donne à l'autre : elle constitue aussi une certaine manière de se manifester à soi-même et aux autres. La lettre rend le scripteur < présent > à celui auquel il l'adresse. Et présent non pas simplement par les informations qu'il lui donne sur sa vie, ses activités, ses réussites et ses échecs, ses fortunes ou ses malheurs; présent d'une sorte de présence immédiate et quasi physique. < Tu m'écris souvent et je t'en sais gré, car ainsi tu te montres à moi [*te mihi ostendis*] par le seul moyen dont tu disposes. Chaque fois que ta lettre m'arrive, nous voilà tout de suite ensemble. Si nous sommes contents d'avoir les portraits de nos amis absents [...] comme une lettre nous réjouit davantage, puisqu'elle apporte des marques vivantes de l'absent, l'empreinte authentique de sa personne. La trace d'une main amie, imprimée sur les pages, assure ce qu'il y a de plus doux dans la présence : retrouver ³. >

Écrire, c'est donc < se montrer >, se faire voir, faire apparaître son propre visage auprès de l'autre. Et, par là, il faut comprendre que la lettre est à la fois un regard qu'on porte sur le destinataire (par la missive qu'il reçoit, il se sent regardé) et une manière de se donner à son regard par ce qu'on lui dit de soi-même. La lettre aménage d'une certaine manière un face-à-face. Et d'ailleurs Démétrius,

1. Sénèque, *op. cit.*, livre I, lettre 7, § 8, p. 21.

* *Ibid.*, *op. cit.*, 1962, t. IV, livre XVI, lettre 99, pp. 125-134.

1. *Ibid.*, *op. cit.*, t. I, livre IV, lettre 34, § 2, p. 148.

2. *Ibid.*, *op. cit.*, t. IV, livre XVIII, lettre 109, § 2, p. 190.

3. *Ibid.*, *op. cit.*, t. I, livre IV, lettre 40, § 1, p. 161.

exposant dans le *De elocutione*¹ ce que doit être le style épistolaire, soulignait qu'il ne pouvait être qu'un style « simple », libre dans la composition, dépouillé dans le choix des mots, puisque chacun doit y révéler son âme. La réciprocité que la correspondance établit n'est pas simplement celle du conseil et de l'aide; elle est celle du regard et de l'examen. La lettre qui, en tant qu'exercice, travaille à la subjectivation du discours vrai, à son assimilation et à son élaboration comme « bien propre » constitue aussi et en même temps une objectivation de l'âme. Il est remarquable que Sénèque entamant une lettre où il doit exposer à Lucilius sa vie de tous les jours rappelle la maxime morale que « nous devons régler notre vie comme si tout le monde la regardait », et le principe philosophique que rien de nous-mêmes n'est cédé à dieu qui est sans cesse présent à nos âmes². Par la missive, on s'ouvre au regard des autres et on loge le correspondant à la place du dieu intérieur. Elle est une manière de nous donner à ce regard dont nous devons nous dire qu'il est en train de plonger au fond de notre cœur (*in pectus intimum introspicere*) au moment où nous pensons.

Le travail que la lettre opère sur le destinataire, mais qui est aussi effectué sur le scripteur par la lettre même qu'il envoie, implique donc une « introspection »; mais il faut comprendre celle-ci moins comme un déchiffrement de soi par soi que comme une ouverture qu'on donne à l'autre sur soi-même. Il n'en demeure pas moins qu'on a là un phénomène qui peut paraître un peu surprenant, mais qui est chargé de sens pour qui voudrait faire l'histoire de la culture de soi : les premiers développements historiques du récit de soi ne sont pas à chercher du côté des « carnets personnels », des *hupomnēmata*, dont le rôle est de permettre la constitution de soi à partir du recueil du discours des autres; on peut en revanche les trouver du côté de la correspondance avec autrui et de l'échange du service d'âme. Et c'est un fait que, dans les correspondances de Sénèque avec Lucilius, de Marc Aurèle avec Fronton et dans certaines des lettres de Pline, on voit se développer un récit de soi très différent de ce qu'on pouvait trouver en général dans les lettres de Cicéron à ses familiers : dans celles-ci, il s'agissait du récit de soi-même comme sujet d'action (ou de délibération pour une action possible) en relation avec les amis et les ennemis, les événements heureux et malheureux. Chez Sénèque ou Marc Aurèle, chez Pline aussi parfois, le récit de soi est le récit du rapport à soi; et on y voit se déta-

cher clairement deux éléments, deux points stratégiques qui vont devenir par la suite les objets privilégiés de ce qu'on pourrait appeler l'écriture du rapport à soi : les interférences de l'âme et du corps (les impressions plutôt que les actions) et les activités du loisir (plutôt que les événements extérieurs); le corps et les jours.

1) Les nouvelles de la santé font traditionnellement partie de la correspondance. Mais elles prennent peu à peu l'ampleur d'une description détaillée des sensations corporelles, des impressions de malaise, des troubles divers qu'on a pu éprouver. Parfois, on ne cherche qu'à introduire des conseils de régime qu'on estime utiles à son correspondant¹. Parfois aussi il s'agit de rappeler les effets du corps sur l'âme, l'action en retour de celle-ci, ou la guérison du premier par les soins apportés à la seconde. Ainsi, la longue et importante lettre 78 à Lucilius : elle est dans sa majeure partie consacrée au problème du « bon usage » des maladies et de la souffrance; mais elle s'ouvre par le souvenir d'une grave maladie de jeunesse dont Sénèque avait souffert et qui s'était accompagnée d'une crise morale. Le « catarrhe », les « petits accès de fièvre » dont Lucilius se plaint, Sénèque raconte qu'il les a éprouvés lui aussi, bien des années auparavant : « Au début je ne m'en étais pas soucié; ma jeunesse avait encore la force de résister aux atteintes et de tenir tête bravement aux diverses formes du mal. Par la suite j'ai succombé à ce point que toute ma personne fondait en catarrhe et que j'étais réduit à une extrême maigreur. Maintes fois, je pris le brusque parti d'en finir avec l'existence, mais une considération m'a retenu : le grand âge de mon père. » Et ce qui lui a procuré la guérison, ce furent les remèdes de l'âme; parmi eux les plus importants ont été « les amis, qui l'encourageaient, le veillaient, causaient avec lui, et lui apportaient ainsi du soulagement »². Il arrive aussi que les lettres reproduisent le mouvement qui a conduit d'une impression subjective à un exercice de pensée. Témoin cette promenade-méditation racontée par Sénèque : « Il m'était indispensable de secouer l'organisme, soit, si de la bile logeait dans ma gorge, pour la faire tomber, soit, si par quelque motif l'air était trop dense [dans mes poumons], pour qu'il y fût raréfié par un ballonnement dont je me suis trouvé bien. C'est ainsi que j'ai prolongé une sortie à laquelle le rivage même m'invitait : entre Cumès et la villa de Servilius Vatia il s'infléchit, et la mer d'un côté, le lac de l'autre

1. Démétrius de Phalère, *De elocutione*, IV, § 223-225. (*De l'élocution*, trad. E. Durassier, Paris, Firmin Didot, 1875, pp. 95-99 [N.d.É./].)

2. Sénèque, *ibid.*, *op. cit.*, t. III, livre X, lettre 83, § 1, p. 110.

1. Pline le Jeune, *Lettres*, livre III, lettre 1. (Trad. A.-M. Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1927, t. I, pp. 97-100 [N.d.É./].)

2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, t. III, livre IX, lettre 78, § 1-4, pp. 71-72.

l'enserrent comme une étroite chaussée. Une récente tempête avait affermi la grève [...]. Cependant selon mon habitude, je m'étais mis à regarder à l'entour si je ne trouvais pas quelque chose dont je puisse tirer profit, et mes yeux se portèrent sur la maison qui a été naguère celle de Vatia > : et Sénèque raconte à Lucilius ce qui fait sa méditation sur la retraite, la solitude et l'amitié¹.

2) La lettre est aussi une manière de se présenter à son correspondant dans le déroulement de la vie quotidienne. Raconter sa journée – non point à cause de l'importance des événements qui auraient pu la marquer, mais justement alors qu'elle n'a rien d'autre que d'être semblable à toutes les autres, attestant ainsi non l'importance d'une activité, mais la qualité d'un mode d'être – fait partie de la pratique épistolaire : Lucilius trouve naturel de demander à Sénèque de < lui rendre compte de chacune de mes journées, et heure par heure > ; et Sénèque accepte cette obligation d'autant plus volontiers qu'elle l'engage à vivre sous le regard d'autrui sans avoir rien à céler : < Je ferai donc comme tu l'exiges : la nature, l'ordre de mes occupations, je te communiquerai volontiers tout cela. Je m'examinerai dès l'instant même et, suivant une pratique des plus salutaires, je ferai la revue de ma journée. > En effet, Sénèque évoque cette journée précise qui vient de s'écouler, et qui est en même temps la plus commune de toutes. Sa valeur tient justement à ce que rien ne s'y est passé qui aurait pu le détourner de la seule chose qui soit pour lui importante : s'occuper de lui-même : < Cette journée-ci est tout entière à moi ; personne ne m'en a rien dérobé. > Un peu d'entraînement physique, de la course avec un petit esclave, un bain dans une eau à peine tiède, une simple collation de pain, une sieste très brève. Mais l'essentiel de la journée – et c'est ce qui occupe la plus longue partie de la lettre – a été consacré à la méditation d'un thème suggéré par un syllogisme sophistique de Zénon à propos de l'ivresse².

Quand la missive se fait récit d'une journée ordinaire, d'une journée à soi, on voit qu'elle touche de près à une pratique à laquelle Sénèque fait d'ailleurs discrètement allusion au début de la lettre 83 ; il y évoque l'habitude si utile de < faire la revue de sa journée > : c'est l'examen de conscience dont il avait décrit la forme dans un passage du *De ira* *. Cette pratique – elle était familière

1. *Ibid.*, *op. cit.*, t. II, livre VI, lettre 55, § 2-3, pp. 56-57 ; ou aussi la lettre 57, § 2-3, p. 67.

2. *Ibid.*, *op. cit.*, t. III, livre X, lettre 83, § 2-3, pp. 110-111.

* Sénèque, *De ira (De la colère)*, trad. A. Bourguery, lettre 36, § 1-2, in *Dialogues*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1922, t. I, pp. 102-103).

dans différents courants philosophiques : pythagoricien, épicurien, stoïcien – semble avoir été surtout un exercice mental lié à la mémorisation : il s'agissait à la fois de se constituer comme < inspecteur de soi-même > et donc de jauger les fautes communes, et de réactiver les règles de comportement qu'il faut avoir toujours présentes à l'esprit. Rien n'indique que cette < revue de la journée > ait pris la forme d'un texte écrit. Il semble donc que ce soit dans la relation épistolaire – et par conséquent pour se mettre soi-même sous les yeux de l'autre – que l'examen de conscience a été formulé comme un récit écrit de soi-même : récit de la banalité quotidienne, récit des actions correctes ou non, du régime observé, des exercices physiques ou mentaux auxquels on s'est livré. De cette conjonction de la pratique épistolaire avec l'examen de soi, on trouve un exemple remarquable dans une lettre de Marc Aurèle à Fronton. Elle a été écrite au cours de l'un de ces séjours à la campagne qui étaient fort recommandés comme moments de détachement par rapport aux activités publiques, comme cures de santé et comme occasions de s'occuper de soi-même. On trouve joints dans ce texte les deux thèmes de la vie paysanne, saine parce que naturelle, et de la vie de loisir vouée à la conversation, à la lecture et à la méditation. En même temps, tout un ensemble de notations ténues sur le corps, la santé, les sensations physiques, le régime, les sentiments montrent l'extrême vigilance d'une attention qui est intensément focalisée sur soi-même. < Nous nous portons bien. Moi, j'ai peu dormi à cause d'un petit frisson qui cependant paraît calmé. J'ai donc passé le temps, depuis les premières heures de la nuit jusqu'à la troisième du jour, partie à lire l'*Agriculture* de Caton, partie à écrire heureusement à la vérité moins qu'hier. Puis après avoir salué mon père, j'ai avalé de l'eau miellée jusqu'au gosier ; et la rejetant, je me suis adouci la gorge, plutôt que je ne l'ai "gargarisée" ; car je puis employer ce mot, d'après Novius et d'autres. Ma gorge restaurée, je me suis rendu auprès de mon père, j'ai assisté à son sacrifice. Ensuite, on est allé manger. Avec quoi penses-tu que j'ai dîné ? Avec un peu de pain, pendant que je voyais les autres dévorer des huîtres, des oignons, et des sardines bien grasses. Après nous nous sommes mis à moissonner les raisins ; nous avons bien sué, bien crié [...]. À la sixième heure, nous sommes revenus à la maison. J'ai un peu étudié, et cela sans fruit ; ensuite j'ai beaucoup causé avec ma petite mère qui était assise sur le lit [...]. Pendant que nous causions ainsi, et que nous nous disputions à qui des deux aimerait le mieux l'un de nous [...] le disque retentit et on annonça que mon père s'était mis dans le bain. Ainsi nous avons soupé après nous être baignés,

dans le pressoir; non pas baignés dans le pressoir, mais après nous être baignés, nous avons soupé et entendu avec plaisir les joyeux propos des villageois. Rentré chez moi, avant de me tourner sur le côté pour dormir, je déroule ma tâche [*meum pensum explico*]; je rends compte de ma journée à mon très doux maître [*diei rationem meo suavissimo magistro reddo*] que je voudrais – dussé-je en perdre du poids – désirer plus encore¹... >

Les dernières lignes de la lettre montrent bien comment elle s'articule sur la pratique de l'examen de conscience : la journée se termine, juste avant le sommeil, par une sorte de lecture de la journée écoulée; on y déploie en pensée le rouleau où sont inscrites les activités du jour, et c'est ce livre imaginaire de la mémoire qui est reproduit le lendemain dans la lettre adressée à celui qui est tout à la fois le maître et l'ami. La lettre à Fronton recopie en quelque sorte l'examen effectué la veille au soir par la lecture du livre mental de la conscience.

Il est clair qu'on est encore très loin de ce livre du combat spirituel auquel Athanase, dans la *Vie d'Antoine*, fait allusion quelque deux siècles plus tard. Mais on peut mesurer aussi combien cette procédure du récit de soi dans la quotidienneté de la vie, avec une très méticuleuse attention à ce qui se passe dans le corps et dans l'âme, est différent aussi bien de la correspondance cicéronienne que de la pratique des *hupomnēmata*, recueil de choses lues et entendues, et support des exercices de pensée. Dans ce cas – celui des *hupomnēmata* –, il s'agissait de se constituer soi-même comme sujet d'action rationnelle par l'appropriation, l'unification et la subjectivation, d'un déjà-dit fragmentaire et choisi; dans le cas de la notation monastique des expériences spirituelles, il s'agira de débusquer de l'intérieur de l'âme les mouvements les plus cachés de manière à pouvoir s'en affranchir. Dans le cas du récit épistolaire de soi-même, il s'agit de faire venir à coïncidence le regard de l'autre et celui qu'on porte sur soi quand on mesure ses actions quotidiennes aux règles d'une technique de vie.

1. Marc Aurèle, *Lettres*, livre IV, lettre 6. (Trad. A. Cassan, Paris, A. Levavasseur, 1830, pp. 249-251 [N.d.É.])

330 *Structuralisme et poststructuralisme*

< Structuralism and Post-Structuralism > (< Structuralisme et poststructuralisme > ; entretien avec G. Raulot), *Telos*, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, pp. 195-211.

– *Comment commencer? Je pensais à deux questions : d'abord, à cette appellation très globale de poststructuralisme, quelle en est l'origine?*

Je remarquerai d'abord qu'au fond, en ce qui concerne ce qu'a été le structuralisme, non seulement – ce qui est normal – aucun des acteurs de ce mouvement mais aucun de ceux qui, de gré ou de force, ont reçu l'étiquette de structuraliste ne savait très exactement de quoi il s'agissait. Il est certain que ceux qui pratiquaient la méthode structurale dans des domaines très précis, comme la linguistique, comme la mythologie comparée, savaient ce qu'était la structuralisme, mais, dès qu'on débordait ces domaines très précis, personne ne savait au juste ce que c'était. Je ne suis pas sûr qu'il serait très intéressant d'essayer de redéfinir ce qu'on a appelé à cette époque-là le structuralisme. Ce qui me paraîtrait en revanche intéressant – et, si j'en ai le loisir, j'aimerais le faire –, ce serait étudier ce qu'a été la pensée formelle, ce qu'ont été les différents types de formalisme qui ont traversé la culture occidentale pendant tout le xx^e siècle. Quand on songe à l'extraordinaire destin du formalisme en peinture, des recherches formelles en musique, quand on pense à l'importance qu'a eu le formalisme dans l'analyse du folklore, des légendes, en architecture, à son application, à certaines de ses formes dans la pensée théorique, il est certain que le formalisme en général a été vraisemblablement l'un des courants à la fois les plus forts et les plus variés qu'ait connus l'Europe au xx^e siècle. Et, à propos de ce formalisme, je crois aussi qu'il faut remarquer qu'il a été très souvent associé à des situations et même à des mouvements politiques à la fois précis et chaque fois intéressants. Les rapports entre le formalisme russe et la Révolution russe seraient certainement à réexaminer de très près. Le rôle qu'on eu la pensée et l'art formels au début du xx^e siècle, leur valeur idéologique, leurs liens avec les différents mouvements politiques, tout cela serait à analyser.

Ce qui me frappe dans ce qu'on a appelé le mouvement structuraliste en France et en Europe de l'Ouest vers les années soixante, c'est qu'en fait il était comme un écho de l'effort fait dans certains pays de l'Est, et en particulier en Tchécoslovaquie, pour se libérer du dogmatisme marxiste. Et vers les années cinquante-cinq ou vers les années soixante, tandis que dans un pays comme la Tchécoslovaquie la vieille tradition du formalisme européen de l'avant-guerre

était en train de renaître, on a vu apparaître à peu près à ce moment en Europe de l'Ouest ce qu'on a appelé le structuralisme, c'est-à-dire, je crois, une nouvelle forme, une nouvelle modalité de cette pensée, de cette recherche formaliste. Voilà comment je situerais le phénomène structuraliste en le replaçant dans ce grand courant de la pensée formelle.

– *En Europe de l'Ouest, l'Allemagne disposait, elle, pour penser le mouvement étudiant, qui a commencé plus tôt que chez nous (dès 1964-1965 il y avait une agitation universitaire certaine), de la théorie critique.*

– Oui...

– *Il est clair qu'il n'y a pas non plus de rapports nécessaires entre la théorie critique et le mouvement étudiant. C'est peut-être plutôt le mouvement étudiant qui a fait de la théorie critique une utilisation instrumentale, qui y a recouru. De la même façon, il n'y a peut-être pas non plus de causalité directe entre le structuralisme et 1968...*

– C'est exact.

– *Mais est-ce que d'une certaine façon vous vouliez dire que le structuralisme aurait été comme un préalable nécessaire ?*

– Non, il n'y a rien de nécessaire dans cet ordre d'idées. Mais, pour dire les choses très, très grossièrement, la culture, la pensée et l'art formalistes dans le premier tiers du xx^e siècle ont été en général associés à des mouvements politiques, disons critiques, de gauche, et même, dans certains cas révolutionnaires, et le marxisme a recouvert tout cela ; il a fait du formalisme en art et dans la théorie une critique violente, qui apparaît clairement à partir des années 1930. Trente ans après, vous voyez dans certains pays de l'Est et dans un pays comme la France des gens commencer à secouer le dogmatisme marxiste à partir de formes d'analyse, de types d'analyse, qui sont manifestement inspirés par le formalisme. Ce qui s'est passé en 1968 en France, je pense aussi dans d'autres pays, est à la fois fort intéressant et fort ambigu ; et ambigu parce que intéressant : il s'agit, d'une part, de mouvements qui se sont donné très souvent une forte référence au marxisme et qui en même temps exerçaient par rapport au marxisme dogmatique des partis et des institutions une violente critique. Et le jeu qu'il a pu y avoir en effet entre une certaine forme de pensée non marxiste et ces références marxistes a été l'espace dans lequel se sont développés les mouvements étudiants, qui ont porté parfois au comble de l'exagération le discours révolutionnaire marxiste et qui, en même temps, étaient souvent animés d'une violence antidogmatique contredisant ce type de discours.

– *Violence antidogmatique qui se cherchait des références...*

– ... qui les cherchait parfois dans un dogmatisme exaspéré.

– *Du côté de Freud, ou du côté du structuralisme.*

– C'est ça. Alors, encore une fois, j'aimerais bien refaire autrement cette histoire du formalisme et replacer ce petit épisode du structuralisme en France – qui a été relativement bref, avec des formes diffuses – à l'intérieur de ce grand phénomène du formalisme au xx^e siècle, à mon sens aussi important dans son genre que le romantisme ou encore le positivisme au xix^e.

– *On reviendra peut-être un peu plus tard sur ce terme que vous venez d'introduire, le terme de positivisme. Je voudrais suivre auparavant le fil de cette espèce de panorama de l'évolution française que vous êtes presque en train de retracer ; celui des références, à la fois très dogmatiques et animées d'une volonté antidogmatique, à Marx, à Freud, au structuralisme, avec l'espoir, parfois, de trouver chez des gens comme Lacan celui qui mettrait fin au syncrétisme et qui réussirait à ficeler tout ça ; ce qui avait valu d'ailleurs aux étudiants de Vincennes cette réponse magistrale de Lacan, en substance : « Vous voulez combiner Freud et Marx. Ce que la psychanalyse peut vous enseigner, c'est que vous cherchez un maître. Et ce maître, vous l'aurez * », sorte de désengagement très violent à l'égard de cette tentative de combinaison, dont j'ai lu, dans ce livre de Vincent Descombes, que vous connaissez sans doute, Le Même et l'Autre **...*

– Non. Je sais que ça existe, mais je ne l'ai pas lu.

– *... qu'au fond il avait fallu attendre 1972 pour qu'on sorte de cette tentative vaine de combinaison du marxisme et du freudisme et que cette sortie aurait été accomplie par Deleuze et Guattari, qui venaient de l'école lacanienne. Je me suis permis quelque part d'écrire que, certes, on était sorti de cette vaine tentative de combinaison, mais par un moyen que Hegel aurait réprouvé, c'est-à-dire qu'on était allé chercher le troisième homme, Nietzsche, pour le placer au lieu, sur le lieu de la synthèse impossible ; on se référerait donc à Nietzsche à la place de cette combinaison impossible du freudo-marxisme ***. Or, il semblerait, en tout cas d'après le livre de Descombes, qu'il faille dater de*

* Lacan, « Analyticon. Impromptu sur la psychanalyse », Centre universitaire de Vincennes, 3 décembre 1969. Repris in *Le Magazine littéraire*, n° 121, février 1977, pp. 21-25.

** Descombes (V.), *Le Même et l'Autre : quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Éd. de Minuit, 1979.

*** Rauler (G.), *Materialien zur Kritischen Theorie*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1982.

1972 à peu près ce courant de recours à Nietzsche. Qu'est-ce que vous en pensez ?

– Non, je ne crois pas que ce soit tout à fait exact. D'abord, vous savez comme je suis : je suis toujours un peu méfiant à l'égard de ces formes de synthèse où l'on présente une pensée française qui aurait été freudo-marxiste à un moment donné, puis aurait découvert Nietzsche à un autre. En fait, dès qu'on y regarde d'un peu près, on est dans un monde pluriel, où les phénomènes apparaissent décalés, produisent des rencontres assez imprévues. Prenons le freudo-marxisme. Depuis 1945, il est vrai que, pour toute une série de raisons politiques et culturelles, le marxisme constituait en France une sorte d'horizon que Sartre a considéré un temps comme indépassable ; à l'époque, c'était un horizon en effet très fermé, en tout cas très dominant. Il ne faut pas oublier non plus que, pendant toute la période de 1945 à 1955, en France, toute l'Université française – je dirais la jeune Université française, pour la distinguer de ce qu'a été la tradition de l'Université – a été très préoccupée, très occupée même, à bâtir quelque chose qui était non pas Freud-Marx, mais Husserl-Marx, le rapport phénoménologie-marxisme. Ce fut l'enjeu de la discussion et des efforts de toute une série de gens ; Merleau-Ponty, Sartre, allant de la phénoménologie au marxisme, étaient bien dans cet horizon-là, Desanti aussi...

– *Dufresne, Lyotard lui-même...*

– Ricoeur, qui n'était pas marxiste, certes, mais qui était un phénoménologue et était loin d'ignorer le marxisme. Donc, on a essayé d'abord de marier le marxisme à la phénoménologie, et c'est ensuite, lorsque précisément toute une certaine forme de pensée structurale, de méthode structurale a commencé à se développer qu'on a vu le structuralisme se substituer à la phénoménologie pour faire couple avec le marxisme. Le passage s'est fait de la phénoménologie au structuralisme, et essentiellement autour du problème du langage ; il y aurait là, je pense, un moment assez important, le moment où Merleau-Ponty a rencontré le problème du langage. Et vous savez que les derniers efforts de Merleau-Ponty ont porté là-dessus ; je me souviens très bien des cours où Merleau-Ponty a commencé à parler de Saussure, qui, bien que mort il y avait environ cinquante ans, était tout à fait ignoré, je ne dis pas des philologues et des linguistes français, mais du public cultivé. Alors, le problème du langage s'est fait jour, et il est apparu que la phénoménologie n'était pas capable de rendre compte, aussi bien qu'une analyse structurale, des effets de sens qui pouvaient être produits par une structure de type linguistique, structure où le sujet au sens

de la phénoménologie n'intervenait pas comme donateur de sens. Et, tout naturellement, la mariée phénoménologique s'étant trouvée disqualifiée par son incapacité à parler du langage, c'est le structuralisme qui est devenu la nouvelle mariée. Voilà comment je raconterais les choses. Cela étant, la psychanalyse, et en grande partie sous l'influence de Lacan, faisait apparaître aussi un problème qui, tout en étant très différent, n'était pas sans analogie avec celui-là. Le problème, c'était précisément l'inconscient, l'inconscient qui ne pouvait pas entrer dans une analyse de type phénoménologique, au moins telle que les Français la concevaient, c'est que Sartre, ou Merleau-Ponty – je ne parle pas des autres – n'ont pas cessé d'essayer de réduire ce qui était pour eux le positivisme, ou le mécanisme, ou le chosisme de Freud au nom de l'affirmation d'un sujet constituant. Et lorsque Lacan, à peu près au moment où les questions du langage commençaient à se poser, a dit : « Vous aurez beau faire, l'inconscient tel qu'il fonctionne ne peut pas être réduit aux effets de donation de sens dont le sujet phénoménologique est susceptible », Lacan posait un problème absolument symétrique de celui que posaient les linguistes. Le sujet phénoménologique était une seconde fois, par la psychanalyse, disqualifié comme il l'était par la théorie linguistique. Et on comprend bien pourquoi Lacan a pu dire à ce moment-là que l'inconscient était structuré comme le langage : c'était pour les uns et les autres le même type de problème. Donc, on a eu un freudo-structuralo-marxisme : là où la phénoménologie se trouve disqualifiée pour les raisons que je viens de dire, il n'y a plus que des fiancées, qui prennent chacune la main de Marx et ça fait une jolie ronde. Seulement, ça ne va pas très bien. Bien sûr, je décris cela comme s'il s'agissait d'un mouvement tout à fait général ; ce que je décris là s'est assurément produit et a impliqué un certain nombre de gens, mais il y eut tout de même aussi toute une série d'individus qui n'ont pas suivi le mouvement. Je pense à ceux qui s'intéressaient à l'histoire des sciences, qui, en France, fut une tradition considérable, sans doute à la suite de Comte. En particulier autour de Canguilhem, qui a été dans l'Université française, dans la jeune Université française, extrêmement influent. Or beaucoup de ses élèves n'étaient ni marxistes, ni freudiens, ni structuralistes. Et là, je parle de moi, si vous voulez.

– *Donc vous seriez de ces gens-là.*

– Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste et je n'ai jamais été structuraliste.

– *D'ailleurs, là aussi, pour la bonne forme et pour que le lecteur*

allemand ne s'y trompe pas, il suffit de regarder les dates. Vous avez commencé...

– Mon premier livre, c'était un livre que j'avais écrit en finissant ma vie d'étudiant, vers les années 1956 ou 1957; c'était *l'Histoire de la folie*, que j'ai écrite dans les années 1955-1960; et il n'est, ce livre, ni freudien, ni structuraliste, ni marxiste. Or il s'est trouvé que j'ai lu Nietzsche en 1953, et, aussi curieux que ce soit, dans cette perspective d'interrogation sur l'histoire du savoir, l'histoire de la raison : comment peut-on faire l'histoire d'une rationalité – ce qui était le problème du XIX^e siècle.

– *Savoir, raison, rationalité.*

– Savoir, raison, rationalité, possibilité de faire une histoire de la rationalité, et je dirais qu'on retrouve là encore la phénoménologie, avec quelqu'un comme Koyré, historien des sciences, de formation germanique, qui s'installe en France, je crois, vers les années 1930-1935, et y développe une analyse historique des formes de rationalité et de savoir sur un horizon phénoménologique. Pour moi, le problème s'est un peu posé dans des termes analogues à ceux que j'ai évoqués tout à l'heure : est-ce qu'un sujet de type phénoménologique, transhistorique est capable de rendre compte de l'historicité de la raison? C'est là où la lecture de Nietzsche a été pour moi la fracture : il y a une histoire du sujet tout comme il y a une histoire de la raison, et de celle-ci, l'histoire de la raison, on ne doit pas demander le déploiement à un acte fondateur et premier du sujet rationaliste. J'ai lu Nietzsche un peu par hasard, et j'ai été surpris de voir que Canguilhem, qui était l'historien des sciences le plus influent en France à cette époque-là, était très intéressé aussi par Nietzsche et a parfaitement bien accueilli ce que j'ai essayé de faire.

– *Mais, en revanche, il n'y a pas chez lui de traces notables de Nietzsche...*

– Si. Très nettes. Il y a même des références explicites, plus explicites dans ses derniers textes que dans ses premiers. Le rapport à Nietzsche en France, voire le rapport à Nietzsche de toute la pensée du XX^e siècle, était difficile, pour des raisons qu'on comprend bien. Mais je suis en train de parler de moi, il faudrait parler aussi de Deleuze. Deleuze a écrit son livre sur Nietzsche dans les années soixante *. Je suis à peu près sûr qu'il a dû, lui qui s'intéressait à

l'empirisme, à Hume *, et justement aussi à cette même question : est-ce que la théorie du sujet dont on dispose avec la phénoménologie, est-ce que cette théorie du sujet est satisfaisante? – question à laquelle il échappait par le biais de l'empirisme de Hume –, je suis persuadé qu'il a rencontré Nietzsche dans les mêmes conditions. Donc, je dirais que tout ce qui s'est passé autour des années soixante venait bien de cette insatisfaction devant la théorie phénoménologique du sujet, avec différentes échappées, différentes échappatoires, différentes percées, selon qu'on prend un terme négatif ou positif, vers la linguistique, vers la psychanalyse, vers Nietzsche.

– *En tout cas, Nietzsche a représenté une expérience déterminante pour couper court à l'acte fondateur du sujet.*

– Voilà. Et c'est là où des écrivains français comme Blanchot et Bataille, pour nous, ont été importants. Je disais tout à l'heure que je me demandais pourquoi j'avais lu Nietzsche. Je sais très bien pourquoi j'ai lu Nietzsche : j'ai lu Nietzsche à cause de Bataille et j'ai lu Bataille à cause de Blanchot. Donc, il n'est pas du tout vrai que Nietzsche apparaît en 1972; il apparaît en 1972 dans le discours de gens qui étaient marxistes vers les années soixante et qui sont sortis du marxisme par Nietzsche; mais les premiers qui ont eu recours à Nietzsche ne cherchaient pas à sortir du marxisme : ils n'étaient pas marxistes. Ils cherchaient à sortir de la phénoménologie.

– *Vous avez parlé successivement des historiens des sciences, puis d'écrire une histoire du savoir, une histoire de la rationalité, une histoire de la raison. Peut-on très sommairement, avant de revenir encore sur Nietzsche, qui intéressera, je crois, les lecteurs allemands, préciser ces quatre termes dont on pourrait croire, d'après ce que vous venez de dire, qu'ils sont quasi synonymes.*

– Non, je décrivais un mouvement qui comporte beaucoup de composantes et beaucoup de problèmes différents. Je n'identifie pas les problèmes. Je parle de la parenté des recherches et de la proximité des gens qui les faisaient.

– *Pourrait-on quand même essayer de préciser leurs rapports? Il est vrai que cela se trouve expressément dans vos ouvrages, notamment dans L'Archéologie du savoir, mais peut-on néanmoins essayer de préciser ces rapports entre science, savoir, raison?*

– Ce n'est pas commode dans une interview. Je dirais que l'his-

* Deleuze (G.), *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, P.U.F., 1962.

* Deleuze (G.), *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1953.

toire des sciences a joué en France un rôle considérable dans la philosophie. Je dirais que, peut-être, si la philosophie moderne, celle du XIX^e et du XX^e siècle, dérive pour une grande part de la question kantienne « *Was ist Aufklärung?* », c'est-à-dire si l'on admet que la philosophie moderne a eu parmi ses fonctions principales de s'interroger sur ce qu'a été ce moment historique où la raison a pu apparaître sous sa forme « majeure » et « sans tutelle », la fonction de la philosophie du XIX^e siècle consiste alors à se demander ce qu'est ce moment où la raison accède à l'autonomie, ce qui signifie l'histoire de la raison et quelle valeur il faut accorder à la domination de la raison dans le monde moderne à travers les trois grandes formes de la pensée scientifique, de l'appareillage technique et de l'organisation politique *. Je crois que c'était là l'une des grandes fonctions de la philosophie que de s'interroger sur ces trois domaines, c'est-à-dire, en quelque sorte, de faire le bilan ou d'insérer une question inquiète dans le règne de la raison. Continuer, poursuivre la question kantienne « *Was ist Aufklärung?* ». Cette reprise, cette répétition de la question kantienne en France a pris une forme précise et peut-être insuffisante, d'ailleurs : « Qu'est-ce que l'histoire de la science? Qu'est-ce qui s'est passé, depuis les mathématiques grecques jusqu'à la physique moderne, lorsqu'on a bâti cet univers de la science? » De Comte aux années 1960, je crois que l'histoire des sciences a eu pour fonction philosophique de reprendre cette question. Or je crois que, en Allemagne, cette question de ce qu'a été l'histoire de la raison ou l'histoire des formes de rationalité en Europe ne s'est pas tellement manifestée dans l'histoire des sciences, mais plutôt dans le courant de pensée qui va en gros de Max Weber jusqu'à la théorie critique.

– *Oui. La réflexion sur les normes, sur les valeurs.*

– De Max Weber jusqu'à Habermas. Il me semble que s'y pose cette même question : qu'en est-il de l'histoire de la raison, qu'en est-il de la domination de la raison, qu'en est-il des différentes formes à travers lesquelles s'exerce cette domination de la raison? Or, ce qui est frappant, c'est que la France n'a absolument pas connu, ou très mal, très indirectement, le courant de la pensée weberienne, qu'elle a très mal connu la théorie critique et pratiquement tout ignoré de l'école de Francfort. Cela pose d'ailleurs un petit problème historique qui me passionne et que je ne suis pas du

tout arrivé à résoudre : tout le monde sait que beaucoup de représentants de l'école de Francfort sont venus à Paris en 1935 pour y trouver refuge et qu'ils sont partis très rapidement, écœurés vraisemblablement – certains même l'ont dit –, en tout cas tristes, chagrins de n'avoir pas trouvé plus d'écho. Et puis, 1940 est arrivé, mais ils étaient déjà partis pour la Grande-Bretagne et pour l'Amérique, où ils ont été effectivement beaucoup mieux reçus. Entre l'école de Francfort et une pensée philosophique française qui, à travers l'histoire des sciences, et donc la question de l'histoire de la rationalité, auraient pu s'entendre, l'entente ne s'est pas faite. Et quand j'ai fait mes études, je peux vous assurer que je n'ai jamais entendu prononcer par aucun des professeurs le nom d'école de Francfort.

– *C'est effectivement assez étonnant.*

– Or il est certain que si j'avais pu connaître l'école de Francfort, si je l'avais connue à temps, bien du travail m'aurait été épargné, il y a bien des bêtises que je n'aurais pas dites et beaucoup de détours que je n'aurais pas faits en essayant de suivre mon petit bonhomme de chemin alors que des voies avaient été ouvertes par l'école de Francfort. Il y a là un problème curieux de non-pénétration entre deux formes de pensée qui étaient très proches, et peut-être est-ce cette proximité même qui explique la non-pénétration. Rien ne cache plus une communauté de problème que deux façons assez voisines de l'aborder.

– *Ce que vous venez de dire à propos de l'école de Francfort, disons de la théorie critique, qui vous aurait le cas échéant évité quelques tâtonnements, m'intéresse d'autant plus qu'on trouve à plusieurs reprises, soit chez Habermas, soit chez Negt, des coups de chapeau à votre démarche. Dans un entretien que j'ai eu avec lui *, Habermas louait votre « description magistrale de la bifurcation de la raison » : la raison aurait bifurqué à un moment donné. Je me suis quand même demandé si vous seriez d'accord avec cette bifurcation de la raison telle que la théorie critique la conçoit, c'est-à-dire avec la « dialectique de la raison », selon laquelle la raison se pervertit sous l'effet de sa propre force, se transforme et se réduit à un type de savoir qui est le savoir technicien. L'idée qui domine dans la théorie critique est celle d'une continuité dialectique de la raison, avec une perversion qui à un moment l'a complètement modifiée et qu'il s'agirait aujourd'hui de corriger ; tel serait l'enjeu de la lutte pour l'émancipation. Au fond, à vous*

* Pour *L'Express*, où l'entretien ne parut jamais. Il fut repris dans *Allemagne d'aujourd'hui*, n° 73, 1980.

* Kant (I.), « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? » (septembre 1784), *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 6, décembre 1784, pp. 491-494 (*Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*, trad. S. Piobetta, in Kant, E., *La Philosophie de l'histoire [Opusculs]*, Paris, Aubier, 1947, pp. 81-92).

lire, la volonté de savoir n'a pas cessé de bifurquer à sa façon, elle a bifurqué des tas de fois dans l'histoire. Le mot bifurquer n'est peut-être même pas le mot juste... La raison a découpé à plusieurs reprises le savoir...

– Oui, oui. Je crois que le chantage qu'on a très souvent exercé à l'égard de toute critique de la raison ou de toute interrogation critique sur l'histoire de la rationalité (ou vous acceptez la raison, ou vous tombez dans l'irrationalisme) fait comme s'il n'était pas possible de faire une critique rationnelle de la rationalité, comme s'il n'était pas possible de faire une histoire rationnelle de tous les embranchements et de toutes les bifurcations, une histoire contingente de la rationalité. Or je crois que, depuis Max Weber, dans l'école de Francfort et en tout cas chez beaucoup d'historiens des sciences comme Canguilhem, il s'agissait bien de dégager la forme de rationalité qui est présentée comme dominante et à laquelle on donne le statut de la raison pour la faire apparaître comme l'une des formes possibles du travail de la rationalité. Dans cette histoire des sciences française, qui est, je crois, assez importante, le rôle de Bachelard, dont je n'ai pas parlé jusqu'à présent, a été aussi capital.

– Ces louanges sont quand même un peu empoisonnées. Selon Habermas, vous auriez décrit magistralement « le moment où la raison a bifurqué ». Cette bifurcation serait unique, elle aurait eu lieu une fois, à un moment où la raison aurait pris un virage qui l'aurait conduite vers une rationalité technicienne, vers une autoréduction, une auto-limitation. Cette bifurcation, si elle est aussi un partage, n'aurait eu lieu qu'une seule et unique fois dans l'histoire, séparant les deux domaines qu'on connaît depuis Kant. Cette analyse de la bifurcation est kantienne : il y a le savoir de l'entendement, il y a le savoir de la raison, il y a la raison technique et il y a la raison morale. Pour juger de cette bifurcation, on se place évidemment du point de vue de la raison pratique, de la raison morale-pratique. Donc, une bifurcation unique, un départ entre technique et pratique qui continue à dominer toute l'histoire des idées allemandes ; et, vous l'avez dit tout à l'heure, c'est cette tradition-là qui vient de « Was ist Aufklärung ? ». Or cette louange me semble réduire l'approche que vous faites, vous, de l'histoire des idées.

– C'est vrai que je ne parlais pas, moi, d'une bifurcation de la raison, mais en effet plutôt d'une bifurcation multiple, incessante, une sorte d'embranchement foisonnant. Je ne parle pas du moment où la raison est devenue technicienne. Actuellement, pour donner un exemple, je suis en train d'étudier le problème des techniques de soi dans l'antiquité hellénistique et romaine, c'est-à-

dire comment l'homme, la vie humaine, le soi ont été objets d'un certain nombre de *tekhnai* qui, dans leur rationalité exigeante, étaient parfaitement comparables à une technique de production.

– Mais sans englober la société tout entière.

– Sans englober la société tout entière. Et ce qui a fait se développer une *tekhne* du soi, tout ce qui a permis le développement d'une technologie du soi est un phénomène historique parfaitement analysable, je crois, et parfaitement situable, qui ne constitue pas la bifurcation de la raison. Dans ce foisonnement de branches, d'embranchements, de coupures, de césures, ce fut un événement, un épisode important, qui a eu des conséquences considérables, mais qui n'est pas un phénomène unique.

– Mais, dès lors que l'on considère que le phénomène d'autoperversion de la raison n'a pas été unique, n'a pas eu lieu une fois dans l'histoire, à un moment où la raison aurait perdu quelque chose d'essentiel, de substantiel, comme il faudrait dire avec Weber, est-ce que vous diriez que votre travail vise à réhabiliter une raison plus riche, est-ce que par exemple il y aurait, implicitement, dans votre démarche une autre idée de la raison, un autre projet de rationalité que la rationalité à laquelle nous en sommes arrivés aujourd'hui ?

– Oui, mais – et c'est peut-être là où, encore une fois, j'essaierai de me détacher de la phénoménologie qui était mon horizon de départ – je ne pense pas qu'il y ait une sorte d'acte fondateur par lequel la raison dans son essence aurait été découverte ou instaurée et dont tel ou tel événement aurait pu ensuite détourner ; je pense en fait qu'il y a une autocréation de la raison et c'est pourquoi ce que j'ai essayé d'analyser, ce sont des formes de rationalité : différentes instauration, différentes créations, différentes modifications par lesquelles des rationalités s'engendrent les unes les autres, s'opposent les unes aux autres, se chassent les unes les autres, sans que pour autant on puisse assigner un moment où la raison aurait perdu son projet fondamental, ni même assigner un moment où on serait passé de la rationalité à l'irrationalité. Ou encore, pour parler très, très schématiquement, ce que j'ai voulu faire dans les années soixante, c'était partir aussi bien du thème phénoménologique selon lequel il y a eu une fondation et un projet essentiel de la raison – dont on se serait écarté par un oubli sur lequel il faut revenir maintenant – que du thème marxiste ou lukacsien : il y avait une rationalité qui était la forme par excellence de la raison elle-même, mais un certain nombre de conditions sociales (le capitalisme ou plutôt le passage d'une forme de capitalisme à une autre forme de capitalisme) ont

introduit une crise dans cette rationalité, c'est-à-dire un oubli de la raison et une chute de l'irrationalisme. Tels sont les deux gros modèles, présentés d'une façon très schématique et très injuste, par rapport auxquels j'ai essayé de me démarquer.

– *Selon ces modèles, il y a soit une bifurcation unique, soit un oubli à un moment donné, après la confiscation de la raison par une classe. Donc, le mouvement d'émancipation à travers l'histoire consisterait non seulement à reprendre ce qui a été confisqué pour le confisquer à nouveau, mais, au contraire, à restituer à la raison sa vérité tout entière, à lui donner un statut de science absolument universelle. Il est clair qu'il n'y a pas chez vous – vous l'avez écrit tout à fait clairement – le projet d'une science nouvelle ou d'une science plus large.*

– Absolument pas.

– *Mais vous montrez qu'à chaque fois qu'un type de rationalité s'affirme il le fait par découpe, c'est-à-dire en excluant ou en se démarquant, en marquant une frontière entre soi et un autre. Est-ce que, dans votre projet, il y a la volonté de réhabiliter cet autre? Est-ce que, par exemple, en vous mettant à l'écoute du silence du fou, vous pensez qu'il y aurait là un langage qui en dirait long sur les conditions de la création des œuvres?*

– Oui. Ce qui m'a intéressé en partant donc de ce cadre général qu'on a évoqué tout à l'heure, c'étaient justement les formes de rationalité que le sujet humain s'appliquait à lui-même. Alors que les historiens des sciences, en France, s'intéressaient essentiellement au problème de la constitution d'un objet scientifique, la question que je me suis posée était celle-ci : comment se fait-il que le sujet humain se donne à lui-même comme un objet de savoir possible, à travers quelles formes de rationalité, à travers quelles conditions historiques et finalement à quel prix? Ma question, c'est celle-ci : à quel prix le sujet peut-il dire la vérité sur lui-même? à quel prix est-ce que le sujet peut dire la vérité sur lui-même en tant que fou? Au prix de constituer le fou comme l'autre absolu, et en payant non seulement ce prix théorique, mais encore un prix institutionnel et même un prix économique tel que l'organisation de la psychiatrie permet de le déterminer. Ensemble de choses complexes, étagées, où vous avez un jeu institutionnel, des rapports de classes, des conflits professionnels, des modalités de savoir et finalement toute une histoire et du sujet et de la raison qui y sont engagés. C'est cela que j'ai essayé de restituer. C'est un projet peut-être tout à fait fou, très complexe, dont je n'ai pu faire apercevoir que quelques moments, quelques points particuliers comme le problème de ce qu'est le sujet fou : comment peut-on dire la vérité sur le sujet malade? Comment

peut-on dire la vérité sur le sujet fou? C'étaient mes deux premiers livres. *Les Mots et les Choses* se demandait : à quel prix est-ce qu'on peut problématiser et analyser ce qu'est le sujet parlant, le sujet travaillant, le sujet vivant? C'est pour cela que j'ai essayé d'analyser la naissance de la grammaire, de la grammaire générale, de l'histoire naturelle et de l'économie. Et puis j'ai posé ce même genre de questions à propos du criminel et du système punitif : comment dire la vérité sur soi-même en tant qu'on peut être un sujet criminel? Et c'est ce que je vais faire à propos de la sexualité en remontant beaucoup plus haut : comment le sujet peut-il dire vrai sur lui-même en tant qu'il est sujet de plaisir sexuel, et à quel prix?

– *Selon le rapport du sujet à ce qu'il est à travers, chaque fois, la constitution d'un langage ou la constitution d'un savoir.*

– C'est l'analyse des rapports entre les formes de réflexivité – rapport de soi à soi –, donc, les relations entre ces formes de réflexivité et le discours de vérité, les formes de rationalité, les effets de connaissance.

– *Mais il ne s'agit en aucun cas – vous allez voir pourquoi je pose cette question qui concerne très directement certaines lectures qui sont faites du courant dit « nietzschéen » français en Allemagne – d'exhumer par une archéologie un archaïque qui serait avant l'histoire.*

– Non, absolument pas, absolument pas. Si j'employais ce mot d'archéologie que je n'emploie plus maintenant, c'est pour dire que le type d'analyse que je faisais était décalé, non pas dans le temps, mais par le niveau où il se situe. Mon problème n'est pas d'étudier l'histoire des idées dans leur évolution, mais plutôt de voir en dessous des idées comment ont pu apparaître tels ou tels objets comme objets possibles de connaissance. Pourquoi, par exemple, la folie est-elle devenue, à un moment donné, un objet de connaissance correspondant à un certain type de connaissance. C'est ce décalage entre les idées sur la folie et la constitution de la folie comme objet que j'ai voulu marquer en utilisant le mot « archéologie » plutôt que « histoire ».

– *J'ai posé cette question, parce que, actuellement, on a tendance, sous prétexte qu'il existe aussi des recours à Nietzsche du côté de la nouvelle droite allemande, à mettre un peu tout dans le même sac et à considérer que le nietzschéisme français, si nietzschéisme il y a – il me semble que vous avez confirmé tout à l'heure que Nietzsche avait joué un rôle déterminant –, est de la même veine. On associe tout cela afin de recréer, au fond, les fronts d'une lutte de classes théorique qu'on a du mal à trouver aujourd'hui.*

– Je crois que, en effet, il n'y a pas un nietzschéisme, il n'y a pas à dire qu'il y a un nietzschéisme vrai ou que le nôtre soit plus vrai que les autres; mais ceux qui ont trouvé dans Nietzsche, il y a maintenant plus de vingt-cinq ans, un moyen de se déplacer par rapport à un horizon philosophique dominé par la phénoménologie et le marxisme, ceux-là, il me semble, n'ont rien à voir avec ceux qui utilisent le nietzschéisme maintenant. En tout cas, si Deleuze a écrit un superbe livre sur Nietzsche, dans le reste de son œuvre, la présence de Nietzsche est certes sensible, mais sans qu'il y ait aucune référence bruyante ni aucune volonté de lever bien haut le drapeau nietzschéen pour quelques effets de rhétorique ou quelques effets politiques. Ce qui est frappant, c'est que quelqu'un comme Deleuze a simplement pris Nietzsche sérieusement et il l'a pris au sérieux. Moi aussi, c'est ce que j'ai voulu faire: quel est l'usage sérieux que l'on peut faire de Nietzsche? J'ai fait des cours sur Nietzsche mais j'ai écrit très peu sur Nietzsche. Le seul hommage un peu bruyant que je lui ai rendu, fut d'intituler le premier volume de *l'Histoire de la sexualité La Volonté de savoir*.

– *Justement, à propos de cette volonté de savoir, je crois qu'on a bien vu, à travers de ce que vous venez de dire, qu'elle était toujours un rapport ou une relation. Je suppose que vous détesterez ces deux mots, rapport et relation, parce qu'ils sont marqués d'hégélianisme; peut-être faudrait-il dire «évaluation» comme le dit Nietzsche, une façon d'évaluer la vérité et, en tout cas, une façon qu'a la force, qui n'existe pas comme archaïque ou comme un fonds originaire ou originel, de s'actualiser, donc un rapport de forces et peut-être déjà un rapport de pouvoir dans l'acte de constitution de tout savoir?*

– Non, je ne dirais pas cela, c'est trop compliqué. Mon problème, c'est le rapport du soi à soi et du dire vrai. Mon rapport à Nietzsche, ce que je dois à Nietzsche, je le dois beaucoup plus à ses textes de la période de 1880, où la question de la vérité et l'histoire de la vérité et de la volonté de vérité étaient pour lui centrales. Je ne sais pas si vous savez que le premier texte écrit par Sartre, quand il était jeune étudiant, était un texte nietzschéen: *La Légende de la vérité*, petit texte qui fut publié pour la première fois dans une revue de lycéens vers les années trente*. Il était parti de ce même problème. Et il est très curieux que sa démarche soit allée de l'histoire de la vérité à la phénoménologie, alors que la démarche de

* Sartre (J.-P.), *La Légende de la vérité*. Texte écrit en 1929, dont un fragment parut dans le dernier numéro de *Bifur*, n° 8, juin 1931, pp. 77-96. Repris in Contat (M.) et Rybalka (M.), *Les Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, appendice II, pp. 531-545.

cette génération suivante à laquelle nous appartenons fut de partir de la phénoménologie pour revenir à cette question de l'histoire de la vérité.

– *Je crois qu'on est en train de clarifier ce que vous entendez par volonté de savoir, cette référence à Nietzsche. Il me semble que vous admettiez tout à fait une certaine parenté avec Deleuze, jusqu'à un certain point. Est-ce que cette parenté irait jusqu'à la conception du désir deleuzien?*

– Non, justement pas.

– *Je vais dire pourquoi je pose cette question et c'est peut-être déjà anticiper la réponse. Il me semble que le désir deleuzien, qui est un désir productif, devient précisément cette espèce de fonds originaire qui se met à produire des formes.*

– Je ne veux ni prendre position ni dire ce qu'a voulu dire Deleuze. Les gens disent ce qu'ils veulent dire ou ce qu'ils peuvent dire. À partir du moment où une pensée s'est constituée, s'est fixée et s'est identifiée à l'intérieur d'une tradition culturelle, il est tout à fait normal que cette tradition culturelle la reprenne, en fasse ce qu'elle veut et lui fasse dire ce qu'elle n'a pas dit en disant qu'elle n'est qu'une autre forme de ce qu'elle a voulu dire. Cela fait partie du jeu culturel, mais mon rapport à Deleuze ne peut évidemment pas être celui-là; je ne dirai donc pas ce qu'il a voulu dire. Toutefois, il me semble que son problème a bien été, en effet, au moins pendant longtemps, de poser ce problème du désir; et c'est vraisemblablement dans la théorie du désir qu'on voit chez lui les effets de la relation à Nietzsche, alors que mon problème n'a pas cessé d'être toujours la vérité, le dire vrai, le *wahr-sagen* – ce que c'est que dire vrai – et le rapport entre dire vrai et formes de réflexivité, réflexivité de soi sur soi.

– *Oui. Mais il me semble que Nietzsche ne distingue pas fondamentalement la volonté de savoir de la volonté de puissance.*

– Je crois qu'il y a un déplacement assez sensible dans les textes de Nietzsche entre ceux qui sont en gros dominés par la question de la volonté de savoir et ceux qui sont dominés par la volonté de puissance. Mais je ne veux pas entrer dans ce débat pour une raison très simple. C'est qu'il y a des années que je n'ai pas relu Nietzsche.

– *Il me paraissait assez important d'essayer de clarifier ce point, à cause justement de ce fourre-tout qui caractérise sa réception à l'étranger, comme du reste en France.*

– Je dirais que, de toute façon, mon rapport à Nietzsche n'a pas

été un rapport historique; ce n'est pas tant l'histoire même de la pensée de Nietzsche qui m'intéresse que cette espèce de défi que j'ai senti le jour, il y a très longtemps, où j'ai lu Nietzsche pour la première fois; quand on ouvre le *Gai Savoir* ou *Aurore* alors qu'on est formé à la grande et vieille tradition universitaire, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, et qu'on tombe sur ces textes un peu drôles, étranges et désinvoltes, on se dit : eh bien, je ne vais pas faire comme mes camarades, mes collègues ou mes professeurs, traiter ça par-dessus la jambe. Quel est le maximum d'intensité philosophique et quels sont les effets philosophiques actuels qu'on peut tirer de ces textes? Voilà ce qu'était pour moi le défi de Nietzsche.

– *Dans la réception actuelle, il me semble qu'il y a un deuxième fourre-tout, c'est la postmodernité, dont pas mal de gens se réclament et qui joue en Allemagne aussi un certain rôle, depuis que Habermas a repris ce terme pour le critiquer, pour critiquer ce courant sous tous ses aspects...*

– Qu'est-ce qu'on appelle la postmodernité? Je ne suis pas au courant.

– *... aussi bien la sociologie nord-américaine (D. Bell) que ce qu'on appelle la postmodernité en art et qui demanderait une autre définition (un retour peut-être à un certain formalisme); enfin, Habermas attribue ce terme de postmodernité au courant français, à la tradition, dit-il dans son texte sur la postmodernité, « qui va de Bataille à Derrida en passant par Foucault ». Sujet important en Allemagne, parce que la réflexion sur la modernité existe depuis longtemps, depuis Max Weber. Que serait la postmodernité pour l'aspect qui nous concerne ici dans ce phénomène englobant au moins trois choses? Ce serait notamment l'idée, qu'on trouve chez Lyotard, selon laquelle la modernité, la raison, aurait été un « grand récit » dont on serait enfin libéré par une espèce de réveil salutaire; la postmodernité serait un éclatement de la raison, la schizophrénie deleuzienne; la postmodernité, en tout cas, révélerait que la raison n'a été dans l'histoire qu'un récit parmi d'autres, un grand récit, certes, mais un récit parmi d'autres, auquel on pourrait faire succéder aujourd'hui d'autres récits. La raison aurait été une forme de la volonté de savoir, dans votre vocabulaire. Admettez-vous qu'il s'agisse là d'un courant, vous situez-vous dans ce courant et comment?*

– Je dois dire que je suis très embarrassé pour répondre. D'abord parce que je n'ai jamais très bien compris quel était le sens que l'on donnait en France au mot modernité; chez Baudelaire, oui; mais ensuite, il me semble que le sens se perd un peu. Je ne sais pas

quel est le sens que les Allemands donnent à modernité. Je sais que les Américains ont projeté une sorte de séminaire où il y aurait Habermas et où je serais aussi. Et je sais que Habermas a proposé comme thème la modernité. Je me sens embarrassé, parce que je ne vois pas très bien ce que cela veut dire ni même – peu importe le mot, on peut toujours utiliser une étiquette arbitraire – quel est le type de problèmes qui est visé à travers ce mot ou qui serait commun aux gens que l'on appelle les postmodernes. Autant je vois bien que derrière ce qu'on a appelé le structuralisme il y avait un certain problème qui était en gros celui du sujet et de la refonte du sujet, autant je ne vois pas, chez ceux qu'on appelle les postmodernes ou poststructuralistes, quel est le type de problèmes qui leur serait commun.

– *Évidemment, la référence ou l'opposition à la modernité non seulement est ambiguë, mais étrique la modernité. Elle aussi a au moins trois définitions : une définition d'historien, la définition de Weber, la définition d'Adorno et le Baudelaire de Benjamin auquel vous faisiez allusion*. Il y a donc au moins trois références. Celle que Habermas semble privilégier, contre Adorno lui-même, c'est là encore la tradition de la raison, c'est-à-dire la définition wébérienne de la modernité. C'est par rapport à cela qu'il voit dans la postmodernité l'effondrement de la raison, son éclatement, et qu'il s'autorise à dire que l'une des formes de la postmodernité, celle qui serait en relation avec la définition wébérienne de la modernité, serait ce courant qui considère que la raison est au fond une forme de la volonté de savoir parmi d'autres, que la raison est un grand récit, mais un récit parmi d'autres...*

– Cela ne peut pas être mon problème, dans la mesure où je n'admets absolument pas l'identification de la raison avec l'ensemble des formes de rationalité qui ont pu, à un moment donné, à notre époque et tout récemment encore, être dominantes dans les types de savoir, les formes de technique et les modalités de gouvernement ou de domination, domaines où se font les applications majeures de la rationalité; je mets de côté le problème de l'art, qui est compliqué. Pour moi, aucune forme donnée de rationalité n'est la raison. Donc, je ne vois pas pour quelle raison on pourrait dire que les formes de rationalité qui ont été dominantes dans les trois secteurs dont je parle sont toutes en train de s'effondrer et de disparaître; je ne vois pas de disparitions comme celles-là. Je vois de

* Benjamin (W.), « Über einige Motive bei Baudelaire », *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° VIII, 1939, pp. 50-89 (« Sur quelques thèmes baudelairiens », trad. J. Lacoste, in *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'époque du capitalisme*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », n° 39, 1979, pp. 147-208).

multiples transformations, mais je ne vois pas pourquoi appeler cette transformation un effondrement de la raison; d'autres formes de rationalité se créent, se créent sans cesse; donc, il n'y a aucun sens sous la proposition selon laquelle la raison est un long récit qui est maintenant terminé, avec un autre récit qui commence.

– *Disons que le champ est ouvert à des tas de formes de récit.*

– Je crois qu'on touche là à l'une des formes, il faut peut-être dire des habitudes les plus nocives de la pensée contemporaine, je dirais peut-être de la pensée moderne, en tout cas de la pensée post-hégélienne: l'analyse du moment présent comme étant précisément dans l'histoire celui de la rupture, ou celui du sommet, ou celui de l'accomplissement, ou celui de l'aurore qui revient. La solennité avec laquelle toute personne qui tient un discours philosophique réfléchit son propre moment me paraît un stigmate. Je le dis d'autant mieux qu'il m'est arrivé de faire cela; je le dis d'autant mieux que, chez quelqu'un comme Nietzsche, on trouve cela, sans arrêt, ou du moins de façon assez insistante. Je crois qu'il faut avoir la modestie de se dire que, d'une part, le moment où l'on vit n'est pas ce moment unique, fondamental ou irruptif de l'histoire à partir de quoi tout s'achève et tout recommence; il faut avoir la modestie de se dire en même temps que – même sans cette solennité – le moment où l'on vit est très intéressant, et demande à être analysé, et demande à être décomposé, et qu'en effet nous avons bien à nous poser la question: qu'est-ce que c'est qu'aujourd'hui? Je me demande si on ne pourrait pas caractériser l'un des grands rôles de la pensée philosophique, depuis justement la question kantienne *< Was ist Aufklärung? >*, en disant que la tâche de la philosophie, c'est de dire ce que c'est qu'aujourd'hui et de dire ce que c'est que *< nous aujourd'hui >*. Mais en ne se donnant pas la facilité un peu dramatique et théâtrale d'affirmer que ce moment où nous sommes est, au creux de la nuit, celui de la perte la plus grande, ou, au point du jour, celui où le soleil triomphe, etc. Non, c'est un jour comme les autres, ou plutôt c'est un jour qui n'est jamais tout à fait comme les autres.

– *Cela pose des tas de questions, en tout cas celles que vous avez posées vous-même: qu'est-ce que c'est qu'aujourd'hui? Est-ce que cette époque se laisse caractériser néanmoins et malgré tout par un morcellement plus grand qu'à d'autres époques, par une « déterritorialisation », une schizophrénie? – sans que vous ayez à prendre position sur ces termes.*

– Ce que je voudrais aussi dire à propos de cette fonction du diagnostic sur ce qu'est aujourd'hui, c'est qu'elle ne consiste pas à

caractériser simplement ce que nous sommes, mais, en suivant les lignes de fragilité d'aujourd'hui, à parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est. Et c'est en ce sens que la description doit être toujours faite selon cette espèce de fracture virtuelle, qui ouvre un espace de liberté, entendu comme espace de liberté concrète, c'est-à-dire de transformation possible.

– *Est-ce là, sur le lieu de ces fissures, que se situe le travail de l'intellectuel, un travail évidemment pratique?*

– Je crois. Et je dirais que le travail de l'intellectuel, c'est bien en un sens de dire ce qui est en le faisant apparaître comme pouvant ne pas être, ou pouvant ne pas être comme il est. Et c'est pourquoi cette désignation et cette description du réel n'ont jamais valeur de prescription sous la forme *< puisque ceci est, cela sera >*; c'est pourquoi aussi il me semble que le recours à l'histoire – l'un des grands faits dans la pensée philosophique en France au moins depuis une vingtaine d'années – prend son sens dans la mesure où l'histoire a pour fonction de montrer que ce qui est n'a pas toujours été, c'est-à-dire que c'est toujours au confluent de rencontres, de hasards, au fil d'une histoire fragile, précaire, que ce sont formées les choses qui nous donnent l'impression d'être les plus évidentes. Ce que la raison éprouve comme sa nécessité, ou ce que plutôt les différentes formes de rationalité donnent comme leur étant nécessaire, on peut parfaitement en faire l'histoire et retrouver les réseaux de contingences d'où cela a émergé; ce qui ne veut pas dire pourtant que ces formes de rationalité étaient irrationnelles; cela veut dire qu'elles reposent sur un socle de pratique humaine et d'histoire humaine, et puisque ces choses-là ont été faites, elles peuvent, à condition qu'on sache comment elles ont été faites, être défaites.

– *Ce travail sur les fractures, à la fois descriptif et pratique, est un travail sur le terrain.*

– Peut-être un travail sur le terrain et peut-être un travail qui, à partir de questions posées par le terrain, peut remonter loin dans l'analyse historique.

– *Le travail sur le lieu des fractures, le travail sur le terrain, est-ce cela que vous appelez la microphysique du pouvoir ou l'analytique du pouvoir?*

– C'est un peu ça. Il m'a semblé que ces formes de rationalité, qui sont celles qui sont mises en œuvre dans le processus de domination, mériteraient d'être analysées pour elles-mêmes, étant entendu que ces formes de rationalité ne sont pas étrangères aux autres formes de pouvoir mises en œuvre, par exemple, dans la

connaissance ou la technique. Il y a, au contraire, un échange, des transmissions, des transferts, des interférences, mais je voudrais souligner qu'il ne me semble pas possible de désigner une seule et même forme de rationalité dans ces trois domaines, qu'on retrouve les mêmes types, mais déplacés, et qu'il y a à la fois interconnection serrée et multiple, mais pas isomorphisme.

– À toute époque ou spécifiquement ?

– Il n'y a pas de loi générale disant quels sont les types de rapports entre les rationalités et les procédures de domination qui sont mises en œuvre.

– *J'ai posé cette question parce qu'un schéma revient dans un certain nombre de critiques qui vous sont faites, à savoir que vous parleriez à un moment précis, et que vous réfléchiriez (c'est par exemple la critique de Baudrillard) à un moment où le pouvoir est devenu « irrepérable par dissémination »** ; ce serait, au fond, cette dissémination irrepérable, cette multiplication nécessaire que refléterait l'approche microphysique. De la même façon, un Allemand du nom d'Alexander Schubert, d'un autre point de vue, dit que vous parlez à un moment où le capitalisme a dissolu de telle façon le sujet qu'il est possible d'admettre que le sujet n'a jamais été qu'une multiplicité de positions**.

– J'aimerais revenir tout à l'heure à cette question, parce que j'avais commencé à dire deux ou trois choses. La première, c'est que, en étudiant la rationalité des dominations, j'essaie d'établir des interconnexions qui ne sont pas des isomorphismes. Deuxièmement, quand je parle de ces relations de pouvoir, des formes de rationalité qui peuvent les régler et les régir, ce n'est pas en me référant à un Pouvoir (avec un grand P) qui dominerait l'ensemble du corps social et qui lui imposerait sa rationalité. En fait, ce sont des relations de pouvoir, qui sont multiples et qui ont différentes formes, qui peuvent jouer dans des relations de famille, à l'intérieur d'une institution, dans une administration, entre une classe dominante et une classe dominée, des relations de pouvoir qui ont des formes spécifiques de rationalité, des formes qui leur sont communes. C'est un champ d'analyse, ce n'est pas du tout la référence à une instance unique. Troisièmement, si j'étudie ces relations de pouvoir, je ne fais pas du tout la théorie du pouvoir, mais, dans la mesure où ma question est de savoir comment sont liés entre eux la réflexivité du sujet et le discours de vérité, si ma question est : < Comment le sujet

peut-il dire vrai sur lui-même? >, il me semble que les relations de pouvoir sont l'un des éléments déterminants dans ce rapport que j'essaie d'analyser. C'est évident, par exemple, pour le premier cas que j'ai étudié, celui de la folie. C'est bien à travers un certain mode de domination exercée par certains sur certains autres que le sujet a pu entreprendre de dire vrai sur sa folie présentée sous les espèces de l'autre. Je ne suis donc aucunement un théoricien du pouvoir. À la limite, je dirais que le pouvoir ne m'intéresse pas comme question autonome, et si j'ai été amené à parler à plusieurs reprises de cette question du pouvoir, c'est dans la mesure où l'analyse politique qui était donnée des phénomènes de pouvoir ne me paraissait pas pouvoir rendre compte de ces phénomènes plus fins et plus détaillés que je veux évoquer, quand je pose la question du dire vrai sur soi-même. Si je dis vrai sur moi-même comme je le fais, c'est que, en partie, je me constitue comme sujet à travers un certain nombre de relations de pouvoir qui sont exercées sur moi et que j'exerce sur les autres. Cela pour situer ce qu'est pour moi la question du pouvoir. Pour en revenir à la question que vous avez évoquée tout à l'heure, j'avoue que je ne vois pas très bien où est l'objection. Je ne fais pas une théorie du pouvoir. Je fais l'histoire, à un moment donné, de la manière dont se sont établis la réflexivité de soi sur soi et le discours de vérité qui lui est lié. Quand je parle des institutions d'enfermement au XVIII^e siècle, je parle des relations de pouvoir telles qu'elles existent à ce moment-là. Je ne saisis donc pas du tout l'objection, sauf si l'on me prête à un projet qui est entièrement différent du mien et qui serait soit de faire une théorie générale du pouvoir, soit encore de faire l'analyse du pouvoir tel qu'il est maintenant. Pas du tout ! Je prends la psychiatrie, en effet, telle qu'elle est maintenant. J'y vois apparaître un certain nombre de problèmes, dans le fonctionnement même de l'institution, qui me paraissent renvoyer à une histoire, à une histoire relativement lointaine ; elle date déjà de plusieurs siècles. J'essaie de faire l'histoire ou l'archéologie ; si vous voulez, de la manière dont on a entrepris de dire vrai sur la folie au XVII^e et au XVIII^e siècle, et j'aimerais la faire voir telle qu'elle existait à cette époque-là. À propos des criminels, par exemple, et du système de punitions qui caractérise notre système pénal et qu'on a établi au XVIII^e siècle, j'ai décrit non pas tous les pouvoirs tels qu'ils s'exerçaient au XVIII^e siècle, mais j'ai cherché, dans un certain nombre d'institutions qui existaient au XVIII^e siècle et qui ont pu servir de modèle, quelles étaient les formes de pouvoir qui s'exerçaient et comment elles ont pu jouer. Alors je ne trouve aucune pertinence au fait de dire que le pouvoir n'est plus tel maintenant.

* Baudrillard (J.), *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.

** Schubert (A.), *Die Decodierung des Menschen*, Francfort, Focus Verlag, 1981.

– Deux questions un peu décousues encore, mais qui me paraissent quand même importantes. Peut-être peut-on commencer par le statut de l'intellectuel. On a défini en gros comment vous conceviez son travail, voire sa pratique, s'il doit en avoir une. Est-ce que vous seriez disposé à parler ici de la situation philosophique en France, très globalement, par exemple à partir du thème suivant : l'intellectuel n'a plus pour fonction ni d'opposer à l'État une raison universelle ni de lui fournir sa légitimation. Est-ce qu'il y aurait un rapport avec la situation assez étrange, et préoccupante, à laquelle on assiste aujourd'hui : une espèce de consensus, mais très tacite, des intellectuels à l'égard de la gauche, et en même temps un silence complet de la pensée de gauche, dont on serait tenté de dire qu'il contraint un pouvoir de gauche à recourir à des thèmes de légitimation très archaïques : qu'on pense au congrès de Valence du P.S. * avec ses débordements verbaux, la lutte des classes...

– ... le propos du président de l'Assemblée nationale, l'autre jour, disant qu'il fallait substituer à un modèle culturel bourgeois, égoïste et individualiste un nouveau modèle culturel de solidarité et de sacrifice. Je n'étais pas très vieux au moment où le maréchal Pétain a pris le pouvoir en France, mais j'ai reconnu cette année dans la bouche de ce socialiste ce qui avait bercé mon enfance.

– Oui. On assiste au fond à ce spectacle assez étonnant d'un pouvoir qui, privé de sa logistique intellectuelle, recourt à des thèmes de légitimation assez désuets. Quant à cette logistique intellectuelle, au moment où la gauche arrive au pouvoir, il semble que plus rien ne soit à dire à gauche.

– C'est une très bonne question. Premièrement, je rappellerais ceci : si la gauche existe en France – et je dis < la gauche > en un sens très général, c'est-à-dire s'il y a des gens qui se sentent à gauche, s'il y a des gens qui votent à gauche, si donc il peut y avoir un grand parti de gauche – ce qu'est devenu le Parti socialiste – je crois que c'est en grande partie à cause de l'existence d'une pensée de gauche, d'une réflexion de gauche, d'une analyse, d'une multiplicité d'analyses qui ont été faites à gauche, de choix politiques qui ont été faits à gauche depuis 1960 au moins, et qui ont été faits en dehors des partis. Ce n'est tout de même pas grâce au P.C., grâce à la vieille S.F.I.O. –, qui n'est pas morte avant 1972, elle a mis longtemps à mourir – qu'il existe une gauche vivante en France ; c'est parce qu'à travers la guerre d'Algérie, par exemple, dans tout un secteur de la vie intellectuelle aussi, dans des secteurs qui recouvraient les problèmes de la vie quotidienne, dans des secteurs

* En 1981.

comme ceux de l'analyse économique et sociale, il y a eu une pensée de gauche extraordinairement vivante et qui n'est pas morte, au contraire, au moment même où les partis de gauche se disqualifiaient pour différentes raisons.

– Non, à ce moment-là, non.

– Et on peut dire que si, pendant quinze ans – les quinze premières années du gaullisme et du régime que nous avons connu ensuite –, la gauche a subsisté, c'était grâce à tout ce travail. Deuxièmement, il faut noter que le Parti socialiste a rencontré l'écho qu'il a eu en grande partie parce qu'il a été assez perméable à ces nouvelles attitudes, à ces nouveaux problèmes, à ces nouvelles questions. Il a été perméable à des questions posées concernant la vie quotidienne, concernant la vie sexuelle, la vie des couples, la situation des femmes, il a été sensible à des problèmes concernant l'autogestion, par exemple, tous thèmes de la pensée de gauche, d'une pensée de gauche non incrustée dans les partis et non traditionnelle par rapport au marxisme. Nouveaux problèmes, nouvelle pensée, cela a été capital. Je crois qu'un jour, quand on regardera cet épisode-là de l'histoire de France, on y verra le jaillissement d'une nouvelle pensée de gauche, qui, sous des formes multiples et sans unité – peut-être l'un de ses aspects positifs –, a complètement changé l'horizon sur lequel se situent les mouvements de gauche actuels. On pouvait penser que cette forme-là de culture de gauche serait tout à fait allergique à l'organisation d'un parti et ne pourrait trouver sa véritable expression que dans des groupuscules ou dans des individualités. Et il s'est avéré que non ; finalement, il y a eu – je le disais tout à l'heure – une espèce de symbiose qui a fait que le nouveau Parti socialiste a été assez imprégné par ces idées. Il y a eu en tout cas – chose suffisamment intéressante et attrayante pour qu'on la note – un certain nombre d'intellectuels, pas très nombreux d'ailleurs, qui ont voisiné avec le Parti socialiste. Ce fut bien sûr grâce à des tactiques politiques, à des stratégies politiques très habiles – et je le dis sans péjoration – que le Parti socialiste a été porté au pouvoir ; mais, encore une fois, c'est en ayant absorbé un certain nombre de formes de cette culture de gauche qu'il a conquis le pouvoir, et il est certain que, depuis le congrès de Metz * déjà, puis *a fortiori* au congrès de Valence – où on a pu entendre des choses comme celles qu'on a rapportées tout à l'heure –, il est certain que cette pensée de gauche s'interroge un peu.

* En 1979.

– *Existe-t-elle elle-même encore ?*

– Je ne sais pas. Il faut tenir compte de choses très complexes. Il faut bien voir, par exemple, que, au Parti socialiste, l'un des foyers où cette nouvelle pensée de gauche a été la plus active, c'était autour de quelqu'un comme Rocard. La mise sous le boisseau de Rocard, de son groupe et de son courant au P.S., a fait beaucoup. La situation est très complexe. Mais je crois que les discours un peu de bois qui sont actuellement tenus par beaucoup de leaders du P.S. trahissent ce qui a été l'espoir d'une grande partie de cette pensée de gauche, ils trahissent l'histoire récente du P.S., qui a bénéficié de cette pensée de gauche, et ils font taire, d'une façon assez autoritaire, des courants qui existent même à l'intérieur du P.S. Il est certain que, devant ce phénomène, les intellectuels se taisent un peu. Je dis un peu, parce que c'est une erreur de journaliste de dire que les intellectuels se taisent. Moi, j'en connais plus d'un qui a réagi, a donné son opinion à propos de telle ou telle mesure, de telle ou telle décision, de tel ou tel problème. Et je crois que, si on faisait le bilan exact des interventions des intellectuels au cours de ces derniers mois, elles ne seraient sans doute pas moins nombreuses qu'autrefois. En tout cas, personnellement, je n'avais jamais écrit tant d'articles dans les journaux que depuis qu'on dit que je me tais. Enfin, peu importe ma personne. Il est vrai que ces réactions sont des réactions qui ne sont pas de l'ordre du choix fondamentalement affirmé ; ce sont des interventions nuancées, hésitantes, un peu dubitatives, un peu encourageantes, mais qui correspondent à l'état actuel de la situation, et, plutôt que de se plaindre du silence des intellectuels, il faut beaucoup plus reconnaître leur réserve réfléchie devant un événement récent et un processus dont on ne sait pas encore très bien comment il va tourner.

– *Donc, pas de rapport nécessaire entre cette situation politique, ce type de discours qui est tenu et la thèse qui s'est tout de même largement répandue : la raison, c'est le pouvoir, donc, désinvestissons à la fois de la raison et du pouvoir ?*

– Non, non. Comprenez bien que cela fait partie du destin de tous les problèmes posés que de s'avilir en slogans. Personne n'a dit : « La raison, c'est le pouvoir », je crois que personne n'a dit que le savoir, c'était un pouvoir.

– *On l'a dit.*

– On l'a dit, mais, vous comprenez, quand moi je lis – et je sais bien qu'on me l'attribue – la thèse « le savoir, c'est le pouvoir » ou « le pouvoir, c'est le savoir », peu importe, j'éclate de rire, puisque

précisément mon problème est d'étudier leurs rapports ; si c'étaient deux choses identiques, je n'aurais pas à étudier leurs rapports et je me fatiguerais beaucoup moins. Le seul fait que je pose la question de leurs rapports prouve bien que je ne les identifie pas.

– *Dernière question. Le marxisme se porterait assez mal aujourd'hui, parce qu'il aurait puisé aux sources des Lumières : c'est tout de même un thème qui a dominé la pensée, qu'on le veuille ou non, pendant les années soixante-dix, ne serait-ce que parce qu'un certain nombre d'individus, d'intellectuels qui se sont appelés les nouveaux philosophes ont vulgarisé ce thème. Donc, le marxisme se porterait assez mal.*

– Je ne sais pas s'il se porte mal ou bien. Je m'arrête, si vous voulez, à la formule : c'est une idée qui a dominé la pensée ou la philosophie. Je crois que vous avez tout à fait raison de poser la question, de la poser comme cela. Moi je dirais, je serais tenté de dire – et j'ai failli vous arrêter à ce moment-là – que cela n'a pas dominé la pensée mais les bas-fonds de la pensée. Mais ce serait facile, inutilement polémique, et ce n'est vraiment pas juste. Je crois qu'il faut tenir compte, en France, d'une situation qui est celle-ci : il existait en France, jusque vers les années cinquante, deux circuits de pensée, qui étaient pratiquement, sinon étrangers l'un à l'autre, du moins indépendants l'un de l'autre : d'un côté, ce que j'appellerais un circuit universitaire ou circuit académique, un circuit de la pensée savante, et puis, d'un autre côté, le circuit de la pensée ouverte ou de la pensée courante ; quand je dis « courante », je ne veux pas dire du tout forcément de basse qualité. Mais un livre universitaire, une thèse, un cours étaient des choses qui restaient dans des maisons d'édition universitaires, à la disposition des lecteurs universitaires et n'ayant guère d'influence que sur les universités. Il y a eu le cas particulier de Bergson, c'était une exception. À partir de l'après-guerre – et là, sans doute, l'existentialisme a joué un rôle –, on a vu des pensées qui étaient d'origine, d'enracinement profondément universitaire – car, après tout, l'enracinement de Sartre, c'est Husserl et c'est Heidegger, qui n'étaient pas des danseuses publiques – s'adresser à beaucoup plus que le public universitaire. Or ce phénomène, même s'il n'y a plus en France quelqu'un de la dimension de Sartre pour le porter, ce phénomène s'est démocratisé. Sartre seul, ou peut-être Sartre et Merleau-Ponty pouvaient le faire, et puis c'est devenu un peu à la portée de tout le monde, pour un certain nombre de raisons, parmi lesquelles il y a eu premièrement la dislocation de l'Université, la multiplication du nombre des étudiants, des professeurs, qui constituaient finalement une sorte de masse sociale, la dislocation des structures internes et un élargissement du public

universitaire, la diffusion aussi – qui est loin d'être un phénomène négatif – de la culture. Le niveau culturel moyen de la population s'est tout de même considérablement élevé et, quoi qu'on dise, la télévision joue un grand rôle : les gens apprennent qu'il y a une nouvelle histoire, etc. Ajoutons à cela tous les phénomènes politiques, des groupes, des mouvements qui étaient à cheval, à l'intérieur et à l'extérieur de l'université. Tout cela a donné au travail universitaire un écho qui débordait très largement l'institution universitaire ou même le groupe d'intellectuels spécialisés, professionnels. On constate un phénomène caractéristique en France actuellement : nous n'avons presque plus de revues spécialisées en philosophie, ou elles sont à peu près égales à zéro. Quand on veut écrire quelque chose, où écrit-on, peut-on l'écrire ? Finalement, il n'y a que dans les hebdomadaires à grande diffusion ou des revues d'intérêt général qu'on peut arriver à glisser quelque chose. C'est un phénomène très important. Alors il se produit, ce qui est fatal dans des situations comme celle-là, qu'un discours un peu élaboré, au lieu d'être relayé par un travail supplémentaire, qui, en écho en en critique, le perfectionne, le rend plus difficile, l'affine, voit au contraire l'écho se faire par en bas ; et, petit à petit, de bouquin en article, d'article en papier pour les journaux, et de journaux en télévision, on en arrive à résumer un livre, un travail, un problème par des slogans. Ce passage de la question philosophique en slogan, cette transformation de la question du marxisme devenant « le marxisme, c'est fini », il ne faut pas en attribuer la responsabilité à tel ou à tel, mais on perçoit le toboggan sur lequel la pensée philosophique, ou la question philosophique, se transforme ainsi en matière de consommation courante ; alors qu'il y avait autrefois deux circuits différents, et que le circuit institutionnel, qui avait ses inconvénients – sa fermeture, son dogmatisme, son académisme –, s'il n'évitait pas toutes les pertitions, subissait une déperdition moins grande ; la tendance à l'entropie était moindre, alors que, maintenant, l'entropie s'accomplit avec une rapidité étonnante. Je pourrais donner des exemples personnels : il a fallu quinze ans pour qu'on transforme mon livre sur la folie en un slogan : « Tous les fous étaient enfermés au XVIII^e siècle », mais il n'a même pas fallu quinze mois, il a fallu trois semaines, pour transformer mon livre sur la volonté de savoir en ce slogan : « La sexualité n'a jamais été réprimée. » J'ai vu, dans ma propre expérience, l'accélération de ce phénomène d'entropie, en un sens détestable pour la pensée philosophique, mais il faut bien se dire aussi que cela responsabilise encore plus ceux qui écrivent.

– *J'étais tenté un moment de dire, pour conclure, mais sous forme de question et sans vouloir substituer un slogan à un autre : le marxisme ça ne serait pas fini, alors ? Au sens où vous dites, dans L'Archéologie du savoir, qu'un « Marx non falsifié aiderait à formuler une théorie générale de la discontinuité, des séries, des limites, des unités, des ordres spécifiques, des autonomies et des dépendances différenciées ».*

– Oui. Je ne veux pas préjuger ce que sera la forme de culture qui viendra. Comprenez bien que tout est présent au moins comme objet virtuel à l'intérieur d'une culture donnée ; au moins, tout ce qui a déjà figuré une fois. Le problème des objets qui n'ont jamais figuré dans la culture est un autre problème. Mais il fait partie du fonctionnement de la mémoire et de la culture que de pouvoir réactualiser n'importe lequel des objets qui y ont figuré une fois ; la répétition est toujours possible, la répétition avec application, transformation. Dieu sait si Nietzsche pouvait en 1945 apparaître comme définitivement disqualifié... Il est certain que Marx, même si on admet que Marx va disparaître maintenant, réapparaîtra un jour. Ce que je souhaite – et c'est en cela que j'ai changé ma formulation par rapport à celle que vous citez –, ce n'est pas tellement la défalsification, la restitution d'un vrai Marx, mais, à coup sûr, l'allègement, la libération de Marx par rapport à la dogmatique de parti qui l'a à la fois enfermé, véhiculé et brandi pendant si longtemps. La phrase « Marx est mort », on peut lui donner un sens conjonctuel, dire que c'est vrai relativement, mais dire que Marx va disparaître comme ça...

– *Mais est-ce que cette référence dans L'Archéologie du savoir voulait dire que d'une certaine façon Marx opérait dans votre méthodologie ?*

– Oui, absolument. Vous savez, étant donné qu'à l'époque où j'écrivais ces livres-là il était de bon ton, pour être bien vu dans la gauche institutionnelle, de citer Marx en bas de page, je m'en suis bien gardé. Mais je pourrais retrouver – ce qui n'a aucun intérêt – bien des passages que j'ai écrits en me référant à Marx, et Marx n'aurait pas été cet auteur-là, fonctionnant ainsi dans la culture française et avec une telle surcharge politique, je l'aurais cité en bas de page. Je ne l'ai pas fait, pour m'amuser et pour piéger ceux qui, parmi les marxistes, m'ont épinglé précisément sur ces phrases-là. Ça faisait partie du jeu.

331 *Échange avec Michel Foucault*

< An Exchange with Michel Foucault > (< Échange avec Michel Foucault >), *The New York Review of Books*, 30^e année, n° 5, 31 mars 1983, pp. 42-44. (Échange de lettres avec L. Stone sur son compte rendu d'*Histoire de la folie* : < Madness >, *ibid.*, 16 décembre 1982, pp. 28-36.)

Rendant compte de quatre ouvrages récents de langue anglaise sur l'histoire du traitement de la folie entre le xvi^e et le xx^e siècle (< Madness >, *The New York Review of Books*, 16 décembre 1982), l'historien américain Laurence Stone constate, en le déplorant, que depuis quinze ans folie, médecine et déviance ont été réévaluées < sous l'influence considérable mais déstabilisante d'*Histoire de la folie* >. L'imagination pessimiste de M. Foucault manquerait, selon lui, d'appuis documentaires. La réponse de M. Foucault ici présentée se réfère à l'édition intégrale d'*Histoire de la folie* republiée en 1972 chez Gallimard. Dans l'article < Madness >, L. Stone indiquait en note les références de la version anglaise de 1965, fortement abrégée. Toutefois, répondant à la réponse de M. Foucault dans ce même numéro de la *New York Review of Books*, L. Stone montre qu'il connaît l'édition française originale.

1) Vous me prêtez la thèse qu'à partir de 1650 on aurait admis, comme nouveau principe, que < la folie était honteuse > et que < le meilleur traitement était dans la ségrégation opérée sous la conduite de médecins professionnels >. Or cela est très exactement *le contraire* de ce que j'ai avancé comme thèse générale de mon livre et développé dans les cinq chapitres de la première partie. À savoir : que les procédures et institutions d'internement se sont développées au long du xvi^e et du xvii^e siècle, et non à partir de 1650; qu'elles étaient pour l'essentiel extra-médicales; et que les objectifs qu'on s'y proposait ne prenaient que très partiellement la forme d'une thérapeutique. Les dates, les formes, les règlements de ces enfermements non médicaux sont analysés aux pages 56-123 de mon livre; la place limitée qu'y occupent les pratiques médicales est décrite aux pages 124-177. Pourquoi ne tenez-vous pas compte de ces cent vingt pages qui démentent entièrement la thèse que vous m'attribuez? Et pourquoi me prêtez une thèse insoutenable, jamais, que je sache, soutenue par personne et certainement pas par moi.

2) Vous m'attribuez l'idée qu'il s'agissait dans tout cela d'une < conspiration de professionnels pour s'emparer du pouvoir et enfermer les gens >. C'est, encore une fois, tout *le contraire* de ce que j'ai dit. D'abord, je n'ai jamais utilisé la notion de < conspiration > pour analyser ce phénomène historique, ni aucun autre. D'autre part – c'est tout le développement de mon livre –, j'ai essayé de montrer la longueur, la diversité et la complexité des processus qui ont amené finalement, après un siècle et demi ou même davantage, la constitution d'une psychiatrie spécialisée et d'un corps d'aliénistes qui ont pu revendiquer l'exercice d'un pouvoir médical dans le cadre des établissements d'internement. Ce n'est donc pas une

conspiration que j'ai décrite; ce n'est pas en 1650 que j'ai situé le fait d'une médicalisation; et ce n'est pas chez les médecins que j'en ai cherché les seuls agents. Sur ces trois points, vous faites erreur. Pourquoi?

3) Vous m'objectez, comme si je l'ignorais ou n'en faisais pas mention, qu'on dispose de témoignages sur l'enfermement de certains fous au Moyen Âge. Or, précisément, je me réfère à de pareils témoignages et j'indique qu'il y avait là une fort ancienne tradition qui a pris, par la suite, une tout autre dimension; j'en cite un certain nombre d'exemples aux pages 20-21 et 125-127; je rappelle (pp. 161-162) qu'au Moyen Âge, il arrivait qu'on enfermât les fous et qu'on les montrât comme des animaux. Si on admet que vous avez lu mon livre, il faut supposer que vous avez recopié ce que j'ai dit pour me reprocher de ne l'avoir pas dit. Ou alors faut-il supposer que vous ne l'avez pas lu?

4) Autre objection de votre part : les fous n'auraient pas été < isolés >, puisque les touristes allaient les voir dans les lieux où on les tenait enchaînés. Deux remarques :

a) Croyez-vous vraiment que le fait qu'on enferme quelqu'un et qu'on le donne en spectacle prouve qu'il n'est pas l'objet d'une ségrégation? Dites-moi si, attaché par des chaînes, hurlant dans une cour ou gigotant derrière des barreaux, sous le regard hilare de quelques badauds, vous n'auriez pas comme un vague sentiment d'isolement?

b) Or il se trouve que ces visites aux fous et cette mise en spectacle, je les ai rappelées avec plusieurs références, pour la France et pour l'Angleterre (pp. 161-163). Il est vrai que je n'en fais pas une preuve que les fous n'étaient pas isolés, mais un aspect de l'attitude complexe à l'égard des fous; on les cachait et on les montrait dans les mêmes lieux; les deux attitudes sont attestées par des documents que je cite.

Un peu plus d'attention aurait pu vous épargner, et de faire à la légère un reproche mal fondé, et de l'appuyer sur un raisonnement si merveilleusement étrange.

5) Vous m'objectez qu'il y a < d'énormes différences, de pays à pays, dans les degrés et les formes de l'incarcération >, l'Angleterre connaissant surtout les établissements privés, la France des institutions d'État. Or, aux pages 67-74 et 483-496, j'insiste sur les différences marquées entre un pays comme la France et un pays comme l'Angleterre, où l'organisation religieuse, la législation, les institutions et les attitudes laissent beaucoup plus de place à l'initiative privée; je rappelle en particulier la longue tradition dans laquelle

s'inscrit Tuke et qui s'est développée tout au long du XVIII^e siècle. Cela dit, vous vous trompez si vous croyez que tout en France était entreprise étatique.

6) Lorsque vous m'objectez que le XVII^e et le XVIII^e siècle ont connu surtout l'enfermement des pauvres et le XIX^e celui des fous, il est vrai que je ne sais quoi répondre ni à quel passage de mon livre vous renvoyez : il est tout entier consacré à suivre la lente évolution d'une forme d'internement adressé surtout aux pauvres à un internement chargé de fonction médicale. Vous ne faites que répéter à titre d'objection ce que j'ai proposé à titre de thèse générale.

7) Contrairement à ce que vous prétendez, je n'ai jamais comparé « les soins donnés aux fous » et ceux qui étaient donnés aux lépreux. J'ai indiqué qu'il y avait eu réutilisation d'un certain nombre de léproseries abandonnées à d'autres fins, et particulièrement pour un enfermement qui, au XVII^e et au XVIII^e siècle, n'était que très partiellement thérapeutique.

8) Vous me reprochez d'avoir placé sous le même « parapluie conceptuel » le traitement des écoliers, des pauvres, des criminels et des fous. Et vous faites valoir que la situation des pauvres s'est améliorée depuis deux siècles et que les enfants, « au moins jusqu'aux années 1960 », ont été de mieux en mieux éduqués. Or :

a) Je n'ai jamais nié ce que vous avancez dans ces deux dernières propositions; je n'ai même jamais abordé ce sujet.

b) Je n'ai jamais évoqué dans mon livre sur la folie la question des écoliers et de leur éducation. Pouvez-vous me citer le passage où je l'aurais fait?

c) Quant à la présence des criminels (avec souvent un statut spécial) dans les établissements où on trouve également des pauvres et des insensés, ils ne sont pas de mon fait. Il s'agit d'une pratique attestée dans des documents cités en particulier aux pages 56-123 et aux pages 414-421. Êtes-vous en mesure de nier ce fait et d'appuyer votre négation sur des documents?

Le problème était pour moi de comprendre la logique d'une pratique qui pouvait concerner des fous, des criminels et des pauvres. Mais qui ne concernait pas les enfants ni les XIX^e et XX^e siècles, comme vous voulez le faire croire.

9) Enfin, revenant une fois encore sur cette thèse que je n'ai jamais soutenue (les médecins seraient « derrière le grand renfermement »), vous objectez que la société était « avide de payer pour l'internement » et qu'il y avait de ce côté-là toute une demande sociale. Or, là encore, je n'ai cessé d'insister sur cette demande des familles, et de l'entourage; en France, la lettre de cachet qui était

l'une des voies de l'internement administratif était dans la plupart des cas sollicitée par les familles, et l'enfermement même à Bicêtre était payant, dans bien des cas. Vous vous trompez d'ailleurs si vous vous imaginez que seules les familles riches, que vous évoquez, faisaient de pareilles demandes et payaient de semblables pensions.

En somme : neuf erreurs massives, visibles en un peu plus de deux petites colonnes. C'est beaucoup. Je n'ai pas l'habitude de répondre à des critiques où le lecteur, comme on dit, est assez grand pour rectifier de lui-même les falsifications évidentes. L'estime, cependant, qu'on vous doit m'incite à vous soumettre ces quelques réponses qui pourraient être beaucoup plus détaillées. C'est qu'en répondant je voudrais vous poser quelques questions.

1) La « fidélité » que vous manifestez à mon livre m'étonne. Vous auriez pu citer d'autres sources que celles auxquelles je me réfère, évoquer de tout autres faits, ouvrir de nouvelles perspectives. Pas du tout. Sur les neuf reproches que vous me faites, quatre d'entre eux (les 3^e, 4^e, 5^e et 6^e) consistent à reproduire ce que j'ai dit en faisant comme si je ne l'avais pas dit; trois autres (les 1^{er}, 2^e et 8^e) consistent à retourner mot à mot ce que j'ai dit et à m'attribuer cette thèse devenue ainsi inadmissible. Quant au neuvième reproche, il combine — en bonne rhétorique — les deux méthodes employées au cours du développement.

2) Je crains que vous n'ayez pris un risque considérable. Imaginez ceux qui ont lu mon livre; imaginez ceux qui le liront et qui auront l'idée de le confronter avec ce que vous en dites. Ne craignez-vous pas de passer pour *unconcerned with historical detail of time and place, or with rigorous documentation* *?

3) Ne croyez-vous pas que la probité indispensable au travail scientifique devrait exclure de pareilles manières de faire? Ne croyez-vous pas que le respect pour le travail de l'autre et ce qu'il a dit est l'une des conditions pour qu'on fasse échapper la critique aux mauvaises habitudes du journalisme hâtif?

4) J'ai publié mon livre il y a plus de vingt ans. Il était alors un peu « solitaire » dans un domaine que les historiens, peut-être, n'avaient pas beaucoup fouillé. Il demande à coup sûr à être révisé, affiné, corrigé, développé. Heureusement, le problème est devenu, depuis, comme vous le dites, une question d'actualité. Mais que

* ... pour « quelqu'un qui n'attache aucune importance au détail historique de l'époque et du lieu, ou à une documentation rigoureuse? » (extrait de L. Stone).

vingt ans après, il suscite, chez un esprit qui aurait dû rester froid, tant de falsifications manifestes, n'est-ce pas le signe que les problèmes qu'il a essayé de traiter sont encore surchargés de passion? Raison de plus, par conséquent, pour qu'on soit, dans la discussion, aussi attentif que possible et aussi scrupuleux qu'on le peut. Même lorsqu'elle n'est rien de plus qu'un objet dont on parle, il y a dans la folie quelque chose qui aveugle.

C'est pourquoi je vous propose que nous reprenions en toute sympathie et en toute sérénité le débat sur ces problèmes, et cela dans la forme qui pourrait nous convenir à tous les deux. J'aimerais seulement que nous commençons par confronter, paragraphe par paragraphe, ce que vous avez écrit sur mon livre et ce que j'ai écrit dans ce livre. Il faut que le public puisse savoir ce qu'il en est en réalité.

Cherchons, voulez-vous, ensemble, les moyens de le faire.

332 *Rêver de ses plaisirs.* *Sur l'« Onirocritique » d'Artémidore*

« Rêver de ses plaisirs. Sur l'*Onirocritique* d'Artémidore », *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 3, 2^e trimestre 1983, pp. 54-78.

Variante du premier chapitre du *Souci de soi*. Conférence donnée au département de philosophie de l'université de Grenoble, le 18 mai 1982.

La Clef des songes d'Artémidore est le seul texte qui nous reste, dans son intégralité, d'une littérature qui fut abondante dans l'Antiquité : celle de l'onirocritique *. Artémidore, qui écrit au II^e siècle, cite lui-même plusieurs ouvrages (certains déjà anciens) qui étaient en usage à son époque : ceux de Nicostrate d'Éphèse et de Panyasis d'Halicarnasse ; celui d'Apollodore de Telmessos ; ceux de Phœbus d'Antioche, de Denys d'Héliopolis, du naturaliste Alexandre de Mîndos ; il mentionne avec éloge Anitandros de Telmessos ; il se réfère aussi aux trois livres du traité de Geminos de Tyr, aux cinq livres de Démétrios de Phalère, aux vingt-deux livres d'Artemion de Milet.

* Artémidore, *La Clef des songes. Onirocriticon* (trad. A. J. Festugière), Paris, Vrin, 1975.

LA MÉTHODE

S'adressant au dédicataire de son ouvrage, un certain Cassius Maximus – peut-être Maxime de Tyr, ou son père, qui l'aurait engagé à « ne pas laisser tomber sa science dans l'oubli » –, Artémidore affirme qu'il n'a eu « nulle autre activité » que de s'occuper « sans cesse, nuit et jour », de l'interprétation des rêves. Affirmation emphatique, assez habituelle dans ce genre d'autoprésentation? Peut-être. Artémidore, en tout cas, fait tout autre chose que compiler les exemples les plus célèbres des présages oniriques confirmés par la réalité. Il a entrepris d'écrire un ouvrage de méthode, et cela en deux sens : ce doit être un manuel utilisable dans la pratique quotidienne ; ce doit être un traité à portée théorique sur la validité des procédures.

On ne doit pas oublier que l'analyse des rêves faisait partie des techniques d'existence. Puisque les images du sommeil étaient considérées, au moins pour certaines d'entre elles, comme des signes de réalité ou des messages d'avenir, les déchiffrer était d'un grand prix : une vie raisonnable ne pouvait guère se dispenser de cette tâche. C'était une très vieille tradition populaire ; c'était aussi une habitude reçue dans les milieux cultivés. S'il était nécessaire de s'adresser aux innombrables professionnels des images de la nuit, il était bon aussi de pouvoir soi-même interpréter les signes les plus clairement délivrés dans les rêves. Les témoignages sont nombreux de l'importance qui fut accordée à l'analyse des rêves comme pratique de vie indispensable non seulement dans les grandes circonstances, mais dans le cours quotidien des choses. C'est que les dieux, en songe, donnent des conseils, des avis, et parfois des ordres exprès. Toutefois même lorsque le rêve ne fait qu'annoncer un événement sans rien prescrire, même lorsqu'on suppose que l'enchaînement du futur est inévitable, il est bon de connaître par avance ce qui doit arriver, pour pouvoir s'y préparer : « La divinité, dit Achille Tatius dans *Les Aventures de Leucippé et Clitophon*, se plaît souvent à révéler en songe le futur aux hommes – non pas pour qu'ils évitent ainsi le malheur, car personne ne peut être plus fort que le Destin – mais pour qu'ils supportent plus aisément leur souffrance. Car ce qui survient tout à la fois brusquement et sans qu'on s'y attende bouleverse l'esprit sous la brutalité du coup et le submerge ; tandis que ce à quoi on s'est attendu avant de le subir, a pu, par l'accoutumance graduelle, émuousser le chagrin *. » Bien

* Achille Tatius, *Les Aventures de Leucippé et de Clitophon* (trad. P. Grimal), in *Romans grecs et latins*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, livre I, § 3, p. 878.

plus tard, Synesios traduira un point de vue tout à fait traditionnel, lorsqu'il rappellera que nos rêves constituent un oracle qui « habite avec nous », qui nous accompagne « dans nos voyages, à la guerre, dans les fonctions publiques, dans les travaux agricoles, dans les entreprises commerciales »; il put considérer le rêve comme « un prophète toujours prêt, un conseiller infatigable et silencieux »; nous devons donc tous nous appliquer à interpréter nos songes – tous « hommes et femmes, jeunes et vieux, riches et pauvres, citoyens privés et magistrats, habitants de la ville et de la campagne, artisans et orateurs », sans privilège « ni de sexe ni d'âge, ni de fortune, ni de profession »*.

C'est dans cet esprit qu'Artémidore écrit l'*Onirocritique*. Il s'agit d'y fonder, d'y montrer et d'y démontrer une méthode. Établir que la réalité a bien « accompli » les signes annonciateurs n'est pas son objectif (Artémidore ajoutera un cinquième et dernier livre pour apporter, contre ceux qui le critiquent, ce genre de témoignage). L'essentiel pour lui est d'indiquer en détail au lecteur une manière de faire : comment s'y prendre pour décomposer un rêve en éléments et établir le sens diagnostic du rêve? Comment s'y prendre aussi pour interpréter le tout à partir de ses éléments et tenir compte de ce tout dans le déchiffrement de chaque élément? Significatif le rapprochement que fait Artémidore avec la technique divinatoire des sacrificateurs : eux aussi, « de tous les signes pris un à un, ils savent à quoi chacun se rapporte »; et cependant, ils « n'en donnent pas moins les explications d'après le tout que d'après chacune des parties ». Il s'agit d'un traité *pour interpréter*. Presque tout entier centré, non sur les merveilles prophétiques des rêves, mais sur la *tekhnê* qui permet de les faire parler correctement, l'ouvrage s'adresse à plusieurs catégories de lecteurs. Artémidore veut proposer un instrument aux techniciens de l'analyse et aux professionnels; c'est l'espoir qu'il fait miroiter à son fils, destinataire des quatrième et cinquième livres; s'il « conserve l'ouvrage sur sa table » et le garde pour lui, il deviendra « un interprète des rêves meilleur que tous les autres ». Il entend aider également ceux qui, déçus par les méthodes erronées dont ils auraient fait l'essai, seraient tentés de se détourner de cette pratique si précieuse : contre ces erreurs, ce livre sera comme une méditation salutaire – *therapeia sôteriadês*. Mais Artémidore pense aussi au « tout venant » des lecteurs qui ont besoin d'une instruction rudimentaire. C'est en tout cas comme manuel de vie qu'il a voulu le présenter, comme instrument utili-

* Synesios, *Sur les songes* (trad. H. Druon), in *Œuvres*, Paris, Hachette, 1878, § 15, p. 365, et § 16, p. 365.

sable au fil de l'existence et de ses circonstances : à ses analyses il a tenu à imposer « le même ordre et la même suite que dans la vie même ».

Ce caractère de « manuel de vie quotidienne » est très sensible quand on compare le texte d'Artémidore aux *Discours* d'Aristide*, valétudinaire anxieux qui passe des années à l'écoute du dieu qui lui envoie des songes tout au long des péripéties extraordinaires de sa maladie, et des innombrables traitements qu'il entreprend. On peut noter que, chez Artémidore, il n'y a presque aucune place pour le merveilleux religieux; à la différence de bien d'autres textes de ce genre, l'ouvrage d'Artémidore ne dépend pas de pratiques de thérapie culturelle, même s'il invoque, dans une formule traditionnelle et distante, l'Apollon de Daldis, « le dieu de sa patrie » qui lui a, « ou peu s'en faut », donné l'ordre d'écrire son livre. D'ailleurs, il prend soin de marquer la différence de son travail avec celui des onirocrits comme Creminos de Tyr, Démétrios de Phalère, et Artemon de Milet, qui ont consigné des prescriptions et des cures accordées par Sarapis. Le rêveur type auquel s'adresse Artémidore n'est pas un dévôt inquiet qui se préoccupe des injonctions données d'en haut. C'est un individu « ordinaire » : un homme, la plupart du temps (les rêves des femmes sont indiqués à titre adjacent, comme des variantes possibles où le sexe du sujet se trouve modifier le sens du rêve); un homme qui a une famille, des biens, très souvent un métier (il tient commerce, il a une boutique); il a souvent des serviteurs et des esclaves (mais le cas est envisagé où il n'en a pas). Et ses soucis principaux concernent, outre sa santé, la vie et la mort de son entourage, le succès de ses entreprises, son enrichissement, son appauvrissement, le mariage de ses enfants, les charges à exercer éventuellement dans la cité. Une clientèle moyenne allant du pauvre à celui qui peut prétendre aux magistratures. Le texte d'Artémidore est révélateur d'un mode d'existence et d'un type de préoccupations propres à des gens ordinaires.

Mais l'ouvrage a aussi un enjeu théorique qu'Artémidore évoque dans la dédicace à Cassius : il veut réfuter les adversaires de l'onirocmanie; il veut convaincre les sceptiques qui ne croient guère à toutes ces formes de divination par lesquelles on essaie de déchiffrer les signes annonciateurs du futur. Cependant, ses certitudes, Artémidore cherche à les établir moins par l'exposé nu des résultats qu'à travers une procédure réfléchie d'enquête et un débat de méthode.

Il ne prétend pas se passer des textes antérieurs; il a pris soin de

* Aristide (A.), *Discours sacrés : rêve, religion, médecine au I^{er} siècle après Jésus-Christ* (trad. A. J. Festugière), Paris, Macula, 1986.

les lire; mais ce n'est pas pour les recopier, comme on le fait souvent; ce qui le sollicite dans le « déjà dit » plutôt que l'autorité établie, c'est l'expérience dans son ampleur et sa variété. Et cette expérience, il a tenu à aller la chercher non chez quelques grands auteurs, mais là où elle se forme. Artémidore est fier – il le dit dans la dédicace à Cassius Maximus, il le répète par la suite – de l'ampleur de son enquête. Non seulement il a collationné d'innombrables ouvrages, mais il a parcouru patiemment les boutiques que tenaient aux carrefours du monde méditerranéen les liseurs de songes et les diseurs d'avenir. « Pour moi, non seulement, il n'est livre d'onirocritique que je n'aie acquis, déployant grande recherche à cette fin, mais encore, bien que les devins de la place publique soient grandement décriés, eux que les gens qui prennent un air grave et qui froncent les sourcils dénomment charlatans, imposteurs et bouffons, méprisant le décri, j'ai eu commerce avec eux un grand nombre d'années, souffrant d'écouter de vieux songes et leurs accomplissements, et en Grèce aux villes et aux panégyries, et en Asie et en Italie et dans les plus importantes et les plus populaires des îles : il n'y avait pas d'autres moyens en effet d'être bien exercé en cette discipline. » Cependant, tout ce qu'il rapporte, Artémidore entend bien ne pas le transmettre tel quel, mais le soumettre à l'« expérience » (*peiria*) qui est pour lui le « canon » et le « témoin » de tout ce qu'il dit. Et par là il faut entendre qu'il contrôlera les informations auxquelles il se réfère par le rapprochement avec d'autres sources, par la confrontation avec sa propre pratique, et par le travail du raisonnement et de la démonstration : ainsi rien ne sera dit « en l'air », ni par « simple conjecture ». On reconnaît les procédés d'enquête, les notions – ainsi celles d'*historia*, celles de *peiria* –, les formes de contrôle et de vérification qui caractérisaient à cette époque, sous l'influence plus ou moins directe de la pensée sceptique, les collectes du savoir effectuées dans l'ordre de l'histoire naturelle ou de la médecine. Le texte d'Artémidore offre l'avantage considérable de présenter une réflexion élaborée sur une très vaste documentation traditionnelle.

Dans un pareil document, il n'est pas question de chercher les formulations d'une morale austère ou l'apparition de nouvelles exigences en matière de conduite sexuelle; il offre plutôt des indications sur des modes d'appréciation courante et des attitudes généralement acceptées. La réflexion philosophique n'est certainement pas absente de ce texte, et on y trouve des références assez claires à des problèmes et à des débats contemporains; mais elles concernent les procédures de déchiffrement et la méthode d'analyse, non les

jugements de valeur et les contenus moraux. Le matériau sur lequel portent les interprétations, les scènes oniriques qu'elles traitent, à titre de présage, les situations et les événements qu'elles annoncent appartiennent à un paysage commun et traditionnel. On peut donc demander à ce texte d'Artémidore de porter témoignage sur une tradition morale assez répandue et sans doute assez anciennement ancrée. Mais encore faut-il garder à l'esprit que, si le texte abonde en détails, s'il présente, à propos des rêves, un tableau de différents actes et relations sexuels possibles, plus systématique que n'importe quel autre ouvrage de la même époque, il n'est en aucune manière un traité de morale, qui aurait pour but premier de formuler des jugements sur ces actes et ces relations. C'est seulement de façon indirecte qu'on peut déceler, à travers le déchiffrement des rêves, les appréciations qui sont portées sur les scènes et les actes qui y sont représentés. Les principes d'une morale ne sont pas proposés pour eux-mêmes; on peut seulement les reconnaître à travers les cheminement même de l'analyse : en interprétant les interprétations. Ce qui suppose qu'on s'arrête un instant sur les procédures de déchiffrement qu'Artémidore met en œuvre, de façon à pouvoir par la suite déchiffrer la morale qui est sous-jacente aux analyses des rêves sexuels.

*

1) Artémidore distingue deux formes de visions nocturnes. Il y a les rêves – *enupnia* : ils traduisent les affects actuels du sujet, « ceux qui accompagnent l'âme en sa course » : on est amoureux, on désire la présence de l'objet aimé, on rêve qu'il est là; on est privé de nourriture, on éprouve le besoin de manger, on rêve qu'on est en train de s'alimenter; ou encore « celui qui est trop plein de mangeaille rêve qu'il vomit ou qu'il étouffe »; celui qui a peur de ses ennemis rêve qu'ils l'entourent. Cette forme de rêve a une valeur diagnostique simple : elle s'établit dans l'actualité (du présent au présent); elle manifeste au sujet qui dort son propre état; elle traduit ce qui est, dans l'ordre du corps, manque ou excès, ce qui, dans l'ordre de l'âme, est peur ou désir.

Différents sont les songes, *oneiroi*. Leur nature et leur fonction, Artémidore les découvre facilement dans les trois « étymologies » qu'il propose. *L'oneiros*, c'est ce qui *to on eirei*, « ce qui dit l'être »; il dit ce qui est, déjà, dans l'enchaînement du temps, et se produira comme événement dans un avenir plus ou moins proche. C'est aussi ce qui agit sur l'âme, et l'excite – *oreinei*; le songe modifie l'âme, il la façonne et la modèle; il la met dans des dispositions et provoque

en elle des mouvements qui correspondent à ce qui lui est montré. On reconnaît enfin dans ce mot *oneiros* le nom du mendiant d'Ithaque, Iros, qui portait les messages qu'on lui avait confiés. Terme à terme, donc, *enupnion* et *oneiros* s'opposent; le premier parle de l'individu, le second des événements du monde; l'un dérive des états du corps et de l'âme, l'autre anticipe sur le déroulement de la chaîne du temps; l'un manifeste le jeu du trop et du trop peu dans l'ordre des appétits et des aversions; l'autre fait signe à l'âme et, en même temps, la façonne. D'un côté, les rêves du désir disent le réel de l'âme dans son état actuel; de l'autre, les songes de l'être disent l'avenir de l'événement dans l'ordre du monde.

À ce clivage, un autre s'ajoute qui introduit, dans chacune des deux catégories de « vision nocturne », une autre forme de distinction : entre ce qui se montre clairement, de façon transparente, sans requérir déchiffrement et interprétation, et ce qui ne se donne que de façon figurée et dans des images disant autre chose que leur apparence première. Dans les rêves d'états, le désir peut être manifesté par la présence facilement reconnaissable de son objet (on voit en rêve la femme qu'on désire); mais il peut l'être aussi par une autre image ayant une parenté plus ou moins lointaine avec l'objet en question. Différence analogue dans les songes d'événement : certains d'entre eux désignent directement, en le montrant lui-même, ce qui existe déjà sur le mode du futur : on voit en songe couler le navire sur lequel tout à l'heure on fera naufrage; on se voit atteint par l'arme dont on sera blessé demain : tels sont les songes dits « théorématiques ». Mais, dans d'autres cas, le rapport de l'image à l'événement est indirect : l'image du navire qui se brise sur l'écueil peut signifier non pas un naufrage, non pas même un malheur, mais, pour l'esclave qui a ce rêve, sa prochaine libération; ce sont là les songes « allégoriques ».

Or le jeu entre ces deux distinctions pose immédiatement un problème pratique. Soit une vision donnée dans le sommeil : comment reconnaître si on a eu affaire à un rêve d'état ou à un songe d'événement? Comment déterminer si l'image annonce directement ce qu'elle montre, ou s'il faut supposer qu'elle est la traduction de quelque chose d'autre? Évoquant cette difficulté aux premières pages du livre IV (écrit et mis en circulation après les trois premiers), Artémidore fait valoir l'importance primordiale qu'il y a à s'interroger sur le sujet rêvant. Il est bien certain, explique-t-il, que les rêves d'état ne sauraient se produire chez les âmes « vertueuses »; celles-ci, en effet, ont su maîtriser leurs mouvements irrationnels, donc leurs passions – désir ou peur : elles savent aussi maintenir leur corps dans l'équilibre entre le manque et l'excès; pour elles, par conséquent, pas de troubles,

donc pas de ces « rêves » (*enupnia*) qui sont toujours à comprendre comme manifestations d'affects. C'est d'ailleurs un thème très fréquent chez les moralistes que la vertu se marque par la disparition des rêves qui traduisent dans le sommeil les appétits ou les mouvements involontaires de l'âme et du corps. « Les songes du dormeur, disait Sénèque, sont aussi tumultueux que sa journée *. » Plutarque s'appuyait sur Zénon pour rappeler que c'est un signe d'avancement que de ne plus rêver qu'on prend plaisir à des actions malhonnêtes. Et il évoquait ces sujets qui ont assez de force pendant la veille pour combattre leurs passions et leur résister; mais qui, la nuit, « s'affranchissant des opinions et des lois », n'éprouvent plus de honte : s'éveille alors en eux ce qu'ils ont d'immoral et de licencieux **.

En tout cas, lorsqu'ils se produisent, les rêves d'état peuvent prendre deux formes : chez la plupart des gens, le désir ou l'aversion se manifestent directement et sans se cacher; mais ils ne se manifestent que par des signes chez ceux qui savent interpréter leurs propres rêves; c'est que « leur âme leur joue des tours de façon artificieuse ». Ainsi, un laïc, en matière d'onirocritique, verra en rêve la femme qu'il désire ou la mort tant souhaitée de son maître. L'âme méfiante ou habile de l'expert refusera en quelque sorte de lui manifester l'état de désir dans lequel il se trouve; elle usera de ruse et par suite, au lieu de voir tout simplement la femme qu'il désire, il aura l'image de quelque chose qui la désigne : « Un cheval, un miroir, un navire, la mer, la femelle d'un fauve, un vêtement féminin. » Artémidore cite ce peintre de Corinthe, âme sans doute experte, qui voyait en rêve l'effondrement du toit de sa maison et sa propre décapitation; on aurait pu imaginer là le signe d'un événement futur; or c'était un rêve d'état : l'homme désirait la mort de son maître – lequel vit toujours, note Artémidore en passant.

Quant aux songes, comment reconnaître ceux qui sont transparents et « théorématiques » de ceux qui annoncent par voie d'allégorie un événement autre que ce qu'ils montrent? Si on met à part les images extraordinaires qui appellent évidemment une interprétation, celles qui annoncent en clair un événement sont aussitôt sanctionnées par la réalité : l'événement leur fait suite sans délai; le songe théorématique s'ouvre sur ce qu'il annonce, ne laissant à l'interprétation ni prise possible ni délai indispensable. Les songes allégoriques se reconnaissent donc facilement du fait qu'ils ne sont

* Sénèque, *Lettres à Lucilius* (trad. H. Noblot), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1947, t. II, lettre 56, § 6, p. 63.

** Plutarque, *De Profectibus in virtute* (*Des progrès dans la vertu*, trad. A. Philippon, in *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1989, t. I, 2^e partie, § 12, pp. 180-181).

pas suivis de réalisation directe : c'est alors qu'il convient de s'en saisir pour les interpréter. Ajoutons encore que les âmes vertueuses – qui n'ont pas de rêves mais des songes seulement – ne connaissent le plus souvent que les claires visions des songes théorématiques. Artémidore n'a pas besoin d'expliquer ce privilège : c'était une tradition d'admettre qu'aux âmes pures les dieux parlaient directement. Souvenons-nous de Platon, dans *La République* : « Toutes les fois au contraire que, après avoir réduit à la tranquillité ces deux formes d'âme (celle de l'appétit et celle de la colère) et mis en mouvement la troisième, celle dans laquelle se produit l'acte de penser, on goûte ainsi le repos, ne sais-tu pas que c'est en cet état qu'on est en contact avec la vérité *? » Et, dans le roman de Chariton d'Aphrodise, au moment où Callirhoé enfin va toucher au terme de ses épreuves, et où son long combat pour conserver sa vertu va être récompensé, elle a un songe « théorématique » qui anticipe sur la fin du roman et constitue de la part de la déesse qui la protège à la fois présage et promesse : « Elle se vit encore vierge à Syracuse, entrant dans le temple d'Aphrodite, puis sur le chemin du retour, apercevant Chéréas et, après cela, le jour des noces, la ville entière ornée de guirlandes, elle-même accompagnée de son père et de sa mère jusqu'à la maison de son fiancé ** . »

On peut dresser le tableau suivant des rapports établis par Artémidore entre les types de rêves, les méthodes à utiliser et les modes d'être du sujet.

Âmes vertueuses		Rêves d'état		Songes d'événements	
		Directs	Par signes	Théorématiques	Allégoriques
		Jamais		Le plus souvent	
Âmes ordinaires	Expertes			Le plus souvent	
	Inexpertes	Le plus souvent			Le plus souvent

C'est la dernière case du tableau – celle des songes allégoriques d'événements tels qu'ils se produisent dans les âmes ordinaires – qui définit le domaine de travail de l'onirocritique. Là est l'interprétation possible – puisqu'il n'y a pas transparence de la vision, mais utilisation d'une image pour en dire une autre; là est l'interprétation utile, puisqu'elle permet de se préparer à un événement qui n'est pas immédiat.

2) Le déchiffrement de l'allégorie onirique se fait par la voie de l'analogie. Artémidore y revient plusieurs fois : l'art de l'onirocritique repose sur la loi de ressemblance; elle opère par le « rapprochement du semblable avec le semblable ».

Cette analogie, Artémidore la fait fonctionner sur deux plans. Il s'agit d'abord de l'analogie de nature entre l'image du songe et les éléments du futur qu'elle annonce. Pour détecter cette ressemblance, Artémidore se sert de différents moyens : identité qualitative (rêver d'un malaise pourra signifier le « mauvais état » futur de la santé ou de la fortune; rêver de boue signifie que le corps sera encombré de substances nocives); identité des mots (le bélier signifie le commandement à cause des mots *krios* – *kreion*); appartenance symbolique (rêver d'un lion est signe de victoire pour l'athlète; rêver de tempêtes est signe de malheur); l'existence d'une croyance, d'un dicton populaire, d'un thème mythologique (l'ourse désigne une femme à cause de Callisto l'Arcadienne), etc. Mais, à travers tous ces cheminements possibles de la ressemblance, c'est un lien de nature qui doit apparaître. La figure rêvée et le réel annoncé appartiennent au même ordre de choses; c'est « physiquement » – en raison de leur *phusis* – que les éléments présents dans le rêve font, plus ou moins obscurément, entendre ce qui va se passer.

Il y a aussi l'analogie en valeur. Et c'est là un point capital dans la mesure où l'onirocritique a pour fonction de déterminer si les événements qui auront lieu sont favorables ou non. Tout le domaine du signifié du songe est scandé, dans le texte d'Artémidore, par le partage, sur le mode binaire, entre le bon et le mauvais, le faste et le néfaste, l'heureux et le malheureux. La question est donc celle-ci : comment l'acte qui est représenté dans le rêve peut-il annoncer l'événement qui se produira avec sa valeur propre? Le principe général est simple. Un rêve porte un pronostic favorable, si l'acte qu'il représente est lui-même bon. Mais comment mesurer cette valeur? Artémidore propose six critères. L'acte représenté est-il conforme à la nature? Est-il conforme à la loi? Est-il conforme à la coutume? Est-il conforme à la *tekhne* – c'est-à-dire aux règles et pratiques qui permettent à une action d'atteindre ses buts? Est-il

* Platon, *La République* (trad. É. Chambry), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1948, livre IX, § 572 b, p. 48.

** Chariton d'Aphrodise, *Le Roman de Chéréas et de Callirhoé* (trad. G. Molinié), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1979, livre V, chap. v, § 5, p. 140.

conforme au temps (ce qui veut dire : est-il accompli au moment et dans les circonstances qui conviennent)? Enfin, qu'en est-il de son nom (porte-t-il un nom qui en lui-même est de bon augure)? < C'est un principe général que toutes les visions de rêve conformes à la nature ou à la loi ou à la coutume ou à l'art, ou au nom, ou au temps sont de bon augure, que toutes les visions contraires sont perverses et sans motifs. > Sans doute Artémidore ajoute-t-il aussitôt que ce principe n'est pas universel et qu'il comporte des exceptions. Il peut y avoir une sorte d'inversion de valeur. Certains songes qui sont < bons au-dedans > peuvent être < mauvais au-dehors > : l'acte imaginé dans le songe est favorable (ainsi rêver qu'on soupe avec un dieu est, en soi-même, positif), mais l'événement présagé est négatif (car si le dieu est Chronos, enchaîné par ses fils, l'image signifie qu'on ira en prison). D'autres songes sont à l'inverse < mauvais au-dedans > et < bons au-dehors > : un esclave rêve qu'il est à la guerre; c'est l'annonce de son affranchissement, car un soldat ne peut pas être esclave. Il y a donc, autour des signes et signifiés positifs et négatifs, toute une marge de variations possibles. Il ne s'agit pas d'une incertitude qui ne pourrait être surmontée; mais d'un domaine complexe qui demande qu'on tienne compte de tous les aspects de l'image rêvée, comme de la situation du rêveur.

Avant d'aborder l'analyse des rêves sexuels telle que la pratique Artémidore, ce détour un peu long était nécessaire pour saisir le mécanisme des interprétations; et pour déterminer comment les appréciations morales des actes sexuels se font jour dans la mantique des rêves qui les représentent. Il serait imprudent en effet d'utiliser ce texte comme un document direct sur la valeur accordée aux actes sexuels et la légitimité qu'on leur reconnaissait. Artémidore ne dit pas s'il est bien ou non, moral ou immoral, de commettre tel acte, mais s'il est bon ou mauvais, avantageux ou redoutable de rêver qu'on le commet. Les principes qu'on peut dégager ne portent donc pas sur les actes eux-mêmes, mais sur leur auteur, ou plutôt sur l'acteur sexuel en tant qu'il représente, dans la scène onirique, l'auteur du songe et qu'il fait présager par là le bien ou le mal qui va lui arriver. Les deux grandes règles de l'onirocritique – à savoir que le songe < dit l'être > et qu'il le dit dans la forme de l'analogie – jouent ici de la manière suivante : le rêve dit l'événement, la fortune ou l'infortune, la prospérité ou le malheur qui vont caractériser dans le réel le mode d'être du sujet, et il le dit à travers un rapport d'analogie avec le mode d'être – bon ou mauvais, favorable ou défavorable – du sujet comme acteur sur la scène sexuelle du rêve. Ne cherchons pas dans ce texte un code de ce qu'il faut faire et ne pas faire; mais le révélateur de l'éthique du sujet.

L'ANALYSE

Artémidore consacre trois chapitres aux rêves sexuels – à quoi il faut ajouter beaucoup de notations dispersées. Il organise son analyse autour de la distinction entre trois types d'actes : ceux qui sont conformes à la loi (*kata nomon*), ceux qui lui sont contraires (*para nomon*) et ceux qui sont contraires à la nature. Partage qui est loin d'être clair : aucun de ces termes n'est défini; on ne sait comment les catégories indiquées s'articulent, ou s'il faut comprendre le < contre nature > comme une subdivision du < contre la loi >; certains actes apparaissent dans deux rubriques à la fois, sans compter bien sûr les regroupements et les distinctions qui peuvent, à nos yeux de modernes, apparaître étranges. Ne supposons pas une classification rigoureuse qui répartirait tout acte sexuel possible dans le domaine ou du légal, ou de l'illégal, ou du contre nature. À les suivre dans leur détail, ces regroupements laissent apparaître cependant une certaine intelligibilité.

1) Soit d'abord les actes < conformes à la loi >. Ce chapitre, pour notre regard rétrospectif, semble mêler des choses bien différentes : l'adultère et le mariage, la fréquentation des prostituées, le recours aux esclaves de la maison, la masturbation d'un serviteur. En fait, un passage de ce chapitre éclaire assez bien le déroulement de l'analyse. Artémidore pose en règle générale que les femmes sont dans le songe < les images des activités qui peuvent échoir au songeur. Quelle que soit la femme et en quelque condition qu'elle soit, c'est dans cette condition que son activité mettra le songeur >. Il faut comprendre que ce qui détermine pour Artémidore le sens pronostique du rêve, et donc, d'une certaine façon, la valeur morale de l'acte rêvé, c'est la condition du ou de la partenaire, et non la forme de l'acte lui-même. Cette condition, il faut l'entendre au sens large : c'est le statut social de l' < autre >; c'est le fait qu'il est marié ou non, libre ou esclave; c'est le fait qu'il soit jeune ou vieux, riche ou pauvre; c'est sa profession, c'est le lieu où on le rencontre; c'est la position qu'il occupe relativement au rêveur (épouse, maîtresse, esclave, jeune protégé, etc.). Dès lors, on peut comprendre, sous son désordre apparent, la manière dont le texte se déroule : il suit l'ordre des partenaires possibles, selon leur statut, leur lien au rêveur, le lieu où celui-ci les rencontre. On peut comprendre le mode d'analyse auquel il procède : il interroge l'acte sexuel pour faire apparaître la relation sociale qui s'y trouve engagée, et pour le juger en fonction de celle-ci.

Les trois premiers personnages évoqués par le texte reproduisent la série traditionnelle des trois catégories de femmes auxquelles on

peut avoir accès : l'épouse, la maîtresse (*pellex*), la prostituée. Rêver d'avoir un rapport avec sa propre femme est un signe favorable, car l'épouse est en relation d'analogie naturelle avec le métier et la profession; comme en ceux-ci, on exerce sur elle une activité reconnue et légitime; d'elle, on tire profit comme d'une occupation prospère; le plaisir qu'on prend à son commerce annonce le plaisir qu'on prendra aux bénéfices du métier. Aucune différence entre la femme et la maîtresse. Le cas de la prostituée est différent. L'analyse proposée par Artémidore est assez curieuse : en elle-même la femme, comme objet dont on tire du plaisir, a une valeur positive; d'autant que ces femmes – que le vocabulaire familial appelle parfois des < travailleuses > – sont là pour procurer ces plaisirs, et qu'elles < se livrent sans rien refuser >. Cependant, il y a < quelque honte > à fréquenter ce genre de femmes – honte et aussi dépense; ce qui ôte un peu de valeur, sans doute, à l'événement annoncé par le rêve qui les représente. Mais surtout, c'est le lieu de prostitution qui introduit une valeur négative : et pour deux raisons, l'une est d'ordre linguistique : si le bordel est désigné par le terme d'atelier, de boutique (*ergastêrion*) – ce qui implique des significations favorables –, on l'appelle aussi, comme le cimetière, l'« endroit pour tout le monde », le < lieu commun >. L'autre touche à l'un des points souvent évoqués aussi dans l'éthique sexuelle des philosophes et des médecins : la vaine dépense du sperme, sa déperdition, sans le profit de la descendance que la femme, elle, peut assurer. Double raison pour laquelle être chez les prostituées peut, dans le songe, pronostiquer la mort.

En complément de la trilogie classique et légitime, femme-maîtresse-prostituée, Artémidore évoque les femmes de rencontre. Le rêve alors vaut pour l'avenir ce que < vaut > socialement la femme qu'il représente : est-elle riche, bien habillée, bien pourvue de bijoux, est-elle consentante? Le songe promet quelque chose d'avantageux. Si elle est vieille, laide, pauvre, si elle ne s'offre pas d'elle-même, le songe est défavorable.

La maisonnée présente une autre catégorie de partenaires sexuels, les serviteurs et les esclaves. On est là dans l'ordre de la possession directe : ce n'est pas par analogie que les esclaves renvoient à la richesse; ils en font partie intégrante. Il va donc de soi que le plaisir qu'on prend en rêve avec ce type de personnage indique qu'on va < tirer plaisir de ses possessions, et que, vraisemblablement, elles vont devenir plus grandes et plus magnifiques >. On exerce un droit; on profite de ses biens. Rêves favorables par conséquent qui réalisent un statut et une légitimité. Peu importe, bien sûr, le sexe

du partenaire, fille ou garçon, l'essentiel est qu'il soit un esclave. En revanche, Artémidore fait valoir une distinction importante : celle qui concerne la position du rêveur dans l'acte sexuel; est-il actif ou passif? Se mettre < au-dessous > de son serviteur, renverser dans le rêve la hiérarchie sociale est de mauvais augure; c'est le signe qu'on subira, de la part de cet inférieur, un dommage ou un mépris. Et, confirmant qu'il s'agit bien là non d'une faute contre nature, mais d'une atteinte aux hiérarchies sociales et d'une menace contre de justes rapports de forces, Artémidore note en passant la valeur également négative des songes où le rêveur est possédé par un ennemi, ou par son propre frère, aîné ou cadet (l'égalité est rompue).

Vient ensuite le groupe des relations. Favorable, le rêve où on a un rapport avec une femme qu'on connaît, si elle n'est pas mariée, et si elle est riche; car une femme qui s'offre donne non seulement son corps, mais les choses < relatives à son corps >, celles qu'elle apporte avec lui (vêtements, bijoux et, d'une façon générale, tous les biens matériels qu'elle possède). Le songe est défavorable, en revanche, s'il s'agit d'une femme mariée; car elle est au pouvoir de son époux; la loi interdit qu'on ait accès à elle, et punit les adultères; et le rêveur, dans ce cas, doit s'attendre, pour l'avenir, à des châtements du même ordre. Rêve-t-on qu'on a un rapport avec un homme? Si le rêveur est une femme (c'est là l'un des rares passages du texte où le rôle des femmes est pris en compte), le songe est dans tous les cas favorable, car tel est bien le rôle de la femme. Si c'est un homme, en revanche, qui rêve d'être possédé par un autre, le principe de discrimination qui permet de distinguer la valeur favorable ou défavorable du rêve dépend du statut relatif des deux partenaires : le rêve est bon, si on est possédé par plus vieux et plus riche que soi (c'est une promesse de cadeaux); il est mauvais, si le partenaire actif est plus jeune et plus pauvre – ou même simplement plus pauvre : signe de dépenses, en effet.

Un dernier ensemble de rêves conformes à la loi concerne la masturbation. Ces songes sont très étroitement associés au thème de l'esclavage : parce qu'il s'agit d'un service qu'on se rend à soi-même (les mains sont comme des serviteurs qui obéissent à ce que demande le membre-maître) et parce que le mot qui veut dire < attacher au poteau > pour fouetter l'esclave veut également dire entrer en érection. Un esclave qui avait rêvé qu'il masturbait son maître fut, dans la réalité, condamné par lui à recevoir le fouet. N'oublions pas que, d'une façon générale, la masturbation – ce plaisir des pauvres et des démunis, et qui, à cause de cela même, pouvait avoir valeur morale et philosophique – était considérée comme une activité d'esclave.

2) Le domaine qu'Artémidore considère en revanche comme « contraire à la loi » est essentiellement constitué par l'inceste. Et encore l'inceste est-il entendu au sens très strict des rapports entre parents et enfants. Quant à l'inceste avec les frères et les sœurs, il est assimilé au rapport père-fille s'il se produit entre un frère et sa sœur; entre deux frères, en revanche, Artémidore semble hésiter à le placer dans l'ordre du *kata nomon* ou dans celui du *para nomon*. Il en parle en tout cas dans les deux rubriques.

Lorsqu'un père rêve qu'il a des rapports avec sa fille ou son fils, la signification est pratiquement toujours défavorable. Soit pour des raisons physiques immédiates : si l'enfant est tout petit – moins de cinq ou dix ans –, le dommage physique, consécutif à un tel acte, laisse prévoir sa mort ou sa maladie. Si l'enfant est plus grand, le rêve est encore mauvais, parce qu'il met en jeu des relations impossibles ou funestes. Jouir de son fils, « dépenser » en lui sa semence, c'est là un acte inutile : vaine dépense dont on ne saurait tirer aucun profit, et qui annonce par conséquent une grande perte d'argent. S'unir à lui, quand il est devenu tout à fait grand, alors que le père et le fils ne peuvent coexister sans conflit dans une maison où tous deux voudraient commander, est forcément de mauvais augure. Dans un seul cas, ce genre de rêve est bon : lorsque le père entreprend un voyage avec son fils et qu'il a donc une affaire commune à exécuter avec lui; mais si, dans de tels rêves, le père est en position de passivité (que le rêveur soit le fils ou le père), les significations sont funestes : l'ordre des hiérarchies, des pôles de la domination et de l'activité sont renversés. Rêver qu'on s'unit à sa fille n'est guère meilleur pour le père. Ou bien cette « dépense », dans le corps d'une fille qui un jour va se marier, emportant ainsi chez un autre la semence du père, présage une grosse perte d'argent. Ou bien ce rapport, si la fille est déjà mariée, indique qu'elle quittera son mari, qu'elle reviendra chez elle, qu'il faudra subvenir à ses besoins; le rêve n'est favorable que si le père est pauvre, et si la fille peut revenir riche, donc capable de subvenir aux besoins de son père.

D'une façon qui peut sembler étrange, l'inceste avec la mère (toujours envisagé par Artémidore comme inceste fils-mère et jamais mère-fille) est le plus souvent porteur de présages favorables. Faut-il en conclure, selon le principe artémidorien de la corrélation entre valeur pronostique et valeur morale, que l'inceste mère-fils n'est pas considéré comme fondamentalement blâmable? Ou faut-il voir l'une des exceptions, prévues par Artémidore, au principe général qu'il énonce? Il n'y a pas de doute qu'Artémidore considère l'inceste mère-fils comme moralement condamnable. Mais il est

remarquable qu'il lui prête des valeurs pronostiques généralement favorables, en faisant de la mère, conformément à la langue et à la pensée grecques, une sorte de modèle et comme de matrice d'un grand nombre de relations sociales, et de formes d'activité. La mère, c'est le métier; s'unir à elle signifie donc succès et prospérité dans sa profession. La mère, c'est la patrie : qui rêve d'un rapport avec elle peut prévoir qu'il reviendra chez lui s'il est exilé, ou qu'il rencontrera la réussite dans la vie politique. La mère, c'est la terre féconde d'où on est sorti : si on est en procès quand on a un songe d'inceste, c'est qu'on obtiendra la possession litigieuse; si on est cultivateur, c'est qu'on aura une riche récolte. Danger, cependant, pour les malades : s'enfoncer dans cette mère-terre veut dire qu'on mourra.

Cette analyse des rêves d'inceste entre mère et fils est singulière. Sans doute peut-on supposer qu'il s'agit là de ces songes dont parle Artémidore dans les considérations méthodologiques du début de son ouvrage : des rêves « mauvais à l'intérieur », « bons à l'extérieur ». Mais encore faut-il remarquer que la relation mère-fils apparaît, dans l'image onirique, comme pouvant représenter non seulement des événements favorables, mais l'essentiel de toutes les relations sociales (celles qu'on entretient avec la patrie, la cité, la famille) et de toutes les activités éventuelles (le patrimoine, la culture de la terre, le métier), la cité et la patrie. Il faut remarquer aussi qu'Artémidore en fait en quelque sorte le paradigme de toutes les autres relations sexuelles possibles. C'est en effet à propos de la mère, comme s'il ne pouvait s'agir que d'elle, qu'il évoque les différentes formes d'actes sexuels, les positions que peuvent prendre les partenaires, et les pratiques auxquelles ils peuvent se livrer; c'est à propos d'elle qu'il expose ce que doit être la forme naturelle de l'acte sexuel – montrant qu'il n'est pas bon de la « retourner », de la faire mettre à genoux, d'user avec elle de positions variées et, pire que tout, « d'avoir le membre sucé par elle » (rêve qui signifie mort de la progéniture, ruine ou maladie, et qui, dans un cas au moins, a annoncé au rêveur sa future castration). Toujours est-il que le rêve de posséder sa mère apparaît au milieu de l'analyse d'Artémidore comme celui qui peut comporter les plus favorables et les plus défavorables des valeurs pronostiques. C'est lui aussi qui détient les plus nombreuses et les plus riches significations sociales; celui à propos duquel se définit un modèle « naturel » dont il n'avait pas été question à propos des autres partenaires.

3) Les actes « contre-nature » donnent lieu chez Artémidore à deux développements successifs : l'un concerne ce qui s'écarte de la

position fixée par la nature (et ce développement est en annexe de l'interprétation des rêves d'inceste); l'autre concerne les relations dans lesquelles c'est le partenaire qui, par sa « nature » propre, définit le caractère contre nature de l'acte.

Artémidore pose en principe que la nature a fixé une forme d'acte sexuel bien définie pour chaque espèce : une position naturelle et une seule dont les animaux ne se départissent pas : « Les uns couvrent les femelles par l'arrière comme le cheval, l'âne, la chèvre, le boeuf, le cerf et le reste des quadrupèdes. D'autres unissent d'abord leurs bouches comme les vipères, les colombes et les belettes; les femelles des poissons recueillent le sperme expulsé par le mâle. » De la même façon, les humains ont reçu de la nature un mode très précis de conjonction : le face à face, l'homme étant allongé au-dessus de la femme. Sous cette forme, le commerce sexuel est un acte de possession pleine : pourvu qu'elle « obéisse » et qu'elle soit « consentante », on est maître alors « de tout le corps de sa compagne ». Toutes les autres positions sont des « inventions de la démesure, de l'intempérance et des excès naturels auxquels mène l'ivresse ». Il y a toujours dans ces rapports non naturels le présage de rapports sociaux défectueux (mauvaises relations, hostilité) ou l'annonce d'une mauvaise passe du point de vue économique (on est mal à l'aise, on est « gêné »).

Parmi ces « variantes » de l'acte sexuel, Artémidore fait un sort particulier à l'érotisme oral. Sa réprobation – et c'est là une attitude très souvent attestée dans l'Antiquité – est violente : « acte affreux », « faute morale » dont la représentation en rêve ne peut prendre une valeur positive que si elle renvoie à l'activité professionnelle du rêveur (s'il est orateur, joueur de flûte, ou professeur de rhétorique); vaine évacuation de semence, cette pratique annonce en songe une dépense inutile. Usage non conforme à la nature, et qui empêche par la suite le baiser ou le repas pris en commun, il présage la rupture, les hostilités, parfois la mort.

Mais il y a d'autres façons de se mettre hors nature dans les rapports sexuels : par la nature même des partenaires. Artémidore énumère cinq possibilités : rapports avec les dieux, avec les animaux, avec les cadavres, rapports avec soi-même, ou enfin relations entre deux femmes. La présence de ces deux dernières catégories parmi les actes qui échappent à la nature est plus énigmatique que celle des autres. La relation avec soi-même ne doit pas être comprise comme la masturbation; de celle-ci une mention est faite parmi les actes « conformes à la loi ». Ce dont il est question, en revanche, dans le rapport hors nature avec soi-même, c'est de l'autopénétration : pénétration du sexe dans son propre corps – absorption du sexe dans

la bouche, baiser porté par soi-même sur son propre sexe. Parfois favorables, dans la mesure où le sexe peut signifier les enfants ou la femme qu'on n'a pas encore et qui sont ainsi promis par le rêve, ces visions sont en général funestes : destruction, indigence, nécessité d'en venir aux nécessités extrêmes pour se nourrir.

Quant aux relations entre femmes, on peut se demander pourquoi elles apparaissent dans la catégorie des actes « hors nature », alors que les rapports entre hommes se distribuent dans les autres rubriques (et essentiellement dans celle des actes conformes à la loi). La raison en est sans doute dans la forme de relations qu'Artémidore retient, celle de la pénétration : par un quelconque artifice, une femme usurpe le rôle de l'homme, prend abusivement sa position, et possède l'autre femme. Entre deux hommes, l'acte viril par excellence, la pénétration, n'est pas en lui-même une transgression de la nature (même s'il peut être considéré comme honteux, inconvenant, pour un des deux de le subir). En revanche, entre deux femmes, un pareil acte qui s'effectue en dépit de ce qu'elles sont l'une et l'autre, et par le recours à des subterfuges, est tout aussi hors nature que la relation d'un humain avec un dieu ou un animal.

*

LE RÊVE ET L'ACTE

Deux traits sont à noter parce qu'ils marquent toute l'analyse du rêve sexuel chez Artémidore. D'abord, le rêveur est toujours présent dans son propre rêve; les images sexuelles que déchiffre Artémidore ne constituent jamais une pure et simple fantasmagorie dont le rêveur serait le spectateur et qui se déroulerait sous ses yeux, mais indépendamment de lui. Il y prend toujours part, et à titre d'acteur principal; ce qu'il voit, c'est lui-même dans son activité sexuelle : il y a superposition exacte entre le sujet rêvant d'un acte et le sujet de l'acte tel qu'il est vu dans le rêve. D'autre part, on peut remarquer que, dans l'ensemble de son ouvrage, Artémidore fait très rarement intervenir les actes et les plaisirs sexuels à titre d'éléments signifiés ou présagés; c'est de façon assez exceptionnelle qu'une image quelconque donnée dans le rêve annonce la venue d'un acte sexuel ou la privation d'un plaisir. En revanche, ceux-ci sont analysés et regroupés dans les trois chapitres ici étudiés comme composants du rêve et éléments présageants; Artémidore ne les fait guère figurer que du côté du « signifiant », et presque jamais du côté du « signifié », images et non pas sens, représentation et non pas événement représenté.

L'interprétation d'Artémidore va donc se situer sur une ligne qui est tracée entre l'acteur de l'acte sexuel et le rêveur du rêve, allant ainsi du sujet au sujet; et, partant de l'acte sexuel et du rôle de l'acteur dans la mesure où il est rêveur, le travail de l'interprétation aura pour objectif de déchiffrer ce qui va arriver au rêveur, dans la mesure où il sera dans la réalité.

Dès le premier regard, il apparaît que la mantique d'Artémidore déchiffre très régulièrement, dans les rêves sexuels, une signification sociale. Certes, il arrive que ces rêves annoncent une péripétie dans l'ordre de la santé – maladie ou rétablissement –, il arrive qu'ils soient signes de mort. Mais, dans une proportion beaucoup plus importante, ils renvoient à des événements comme le succès ou l'insuccès dans les affaires, l'enrichissement ou l'appauvrissement, la prospérité ou le revers de la famille, une entreprise avantageuse ou non, des mariages favorables ou des alliances malencontreuses, des disputes, des rivalités, des réconciliations, de bonnes ou de mauvaises chances dans la carrière publique, un exil, une condamnation. Le songe sexuel présage la destinée du rêveur dans la vie sociale; l'acteur qu'il est sur la scène sexuelle du rêve anticipe sur le rôle qui sera le sien sur la scène de la famille, du métier, des affaires et de la cité.

Il y a d'abord à cela deux raisons. La première est d'ordre tout à fait général : elle tient à un fait de langue dont Artémidore fait un grand usage. Il existe en effet en grec – comme d'ailleurs à des degrés divers dans bien d'autres langues – une ambiguïté très marquée entre le sens sexuel et le sens économique de certains termes. Ainsi, le mot *sôma*, qui désigne le corps, se réfère aussi aux richesses et aux biens; de là la possibilité d'équivalence entre la « possession » d'un corps et la possession des richesses. *Ousia*, c'est la substance, c'est aussi la fortune, mais c'est également la semence et le sperme : la perte de celui-ci voudra dire la dépense de celle-là. Le terme *blabê*, le dommage, peut se rapporter aux revers de fortune, aux pertes d'argent, mais aussi au fait qu'on est la victime d'un assaut et qu'on est objet passif dans un acte sexuel. Artémidore joue aussi sur la polysémie du vocabulaire de la dette : les mots qui signifient qu'on est astreint à payer et qu'on cherche à se libérer peuvent également vouloir dire qu'on est pressé par un besoin sexuel, et qu'en lui donnant satisfaction on s'en affranchit : le terme d'*anankaion*, qui est utilisé pour désigner le membre viril, est au carrefour de ces significations.

Une autre raison tient à la forme et à la destination particulière de l'ouvrage d'Artémidore, livre d'homme qui s'adresse essentielle-

ment aux hommes pour mener leur vie d'homme en général; l'évocation des rêves effectués par des femmes ou des esclaves n'intervient qu'à titre de variante des rêves types dont le sujet est masculin. Il faut se rappeler en effet que l'interprétation des songes n'est pas considérée comme affaire de pure et simple curiosité personnelle; c'est un travail utile pour gérer son existence et se préparer aux événements qui vont se produire. Puisque les nuits disent ce dont les jours seront faits, il est bon, pour mener comme il faut son existence d'homme, de maître de maison, de père de famille, de savoir déchiffrer les rêves qui s'y produisent. Telle est la perspective des livres d'Artémidore : un guide pour que l'homme responsable, le maître de maison puisse se conduire dans le quotidien, en fonction des signes qui peuvent le préfigurer. C'est donc le tissu de cette vie ordinaire qu'il s'efforce de retrouver dans les images du rêve.

Mais ce n'est pas tout : la pratique interprétative, telle qu'elle est à l'œuvre dans le discours d'Artémidore, montre que le rêve sexuel lui-même est perçu, élaboré, analysé comme une scène sociale; s'il annonce « du bon et du mauvais » dans le domaine du métier, du patrimoine, de la famille, de la carrière politique, du statut, des amitiés et des protections, c'est que les actes sexuels qu'ils représentent sont constitués des mêmes éléments que lui. À suivre les procédures d'analyse qu'utilise Artémidore, on voit clairement que l'interprétation des rêves d'*aphrodisia* en termes de succès ou d'insuccès, de réussite ou d'infortune sociale suppose une sorte de consubstantialité entre les deux domaines. Et cela apparaît à deux niveaux : celui des éléments du rêve retenus comme matériaux pour l'analyse, et celui des principes qui permettent de prêter un sens (une « valeur » pronostique) à ces éléments.

1) Quels sont les aspects du rêve sexuel qu'Artémidore retient et rend pertinents dans son analyse?

Les personnages, d'abord. Du rêveur lui-même, Artémidore ne retiendra par exemple ni le passé proche ou lointain, ni l'état d'âme, ni, en général, les passions, mais les traits sociaux : la classe d'âge à laquelle il appartient, s'il fait ou non des affaires, s'il a des responsabilités politiques, s'il cherche à marier ses enfants, s'il est menacé par la ruine ou par l'hostilité de ses proches, etc. C'est également comme « personnages » que les partenaires représentés dans le rêve sont envisagés; le monde onirique du rêveur d'Artémidore est peuplé d'individus qui n'ont guère de traits physiques, et qui ne paraissent pas avoir beaucoup de liens affectifs ou passionnels avec le rêveur lui-même; ils n'apparaissent que comme des profils sociaux : des jeunes, des vieux (ils sont en tout cas plus jeunes ou

plus vieux que le rêveur), des riches ou des pauvres; ce sont des gens qui apportent des richesses ou demandent des cadeaux; ce sont des relations flatteuses ou humiliantes; ce sont des supérieurs auxquels il convient de céder, ou des inférieurs dont on peut profiter légitimement; ce sont des gens de la maison ou de l'extérieur; ce sont des hommes libres, des femmes en puissance de mari, des esclaves ou des prostitués de métier.

Quant à ce qui se passe entre ces personnages et le rêveur, la sobriété d'Artémidore est tout à fait remarquable – pas de caresses, pas de combinaisons compliquées, pas de fantasmagorie, mais quelques variations très simples autour d'une forme essentielle; la pénétration. C'est elle qui semble constituer l'essence même de la pratique sexuelle, la seule en tout cas qui mérite d'être retenue et qui fasse sens dans l'analyse du rêve. Beaucoup plus que le corps lui-même, avec ses différentes parties, beaucoup plus que le plaisir avec ses qualités et intensités, l'acte de pénétration apparaît comme qualificateur des actes sexuels, avec ses quelques variantes de position et surtout ses deux pôles d'activité et de passivité. La question qu'Artémidore pose sans cesse aux rêves qu'il étudie est bien de savoir qui pénètre qui. Le sujet qui rêve (presque toujours un homme) est-il actif ou passif? Est-il celui qui pénètre, domine, prend du plaisir? Est-il celui qui se soumet ou qui est possédé? Qu'il s'agisse de rapports avec un fils ou un père, avec une mère ou avec un esclave, la question revient presque infailliblement (à moins qu'elle ne soit déjà implicitement résolue): comment s'est faite la pénétration? Ou, plus précisément: quelle était la position du sujet dans cette pénétration? Il n'est pas jusqu'au rêve < lesbien > qui ne soit interrogé de ce point de vue et de ce point de vue seulement.

Or cet acte de pénétration – cœur de l'activité sexuelle, matière première de l'interprétation et foyer du sens pour le rêve – est immédiatement perçu à l'intérieur d'une scénographie sociale. Artémidore voit l'acte sexuel d'abord comme un jeu de supériorité et d'infériorité: la pénétration place les deux partenaires dans un rapport de domination et de soumission; elle est victoire d'un côté, défaite de l'autre; elle est droit qui s'exerce pour l'un des partenaires, nécessité qui est imposée à l'autre; elle est statut qu'on fait valoir ou condition qu'on subit; elle est avantage dont on profite, ou acceptation d'une situation dont on laisse le bénéfice aux autres. Ce qui conduit à l'autre aspect de l'acte sexuel; Artémidore le voit aussi comme un jeu < économique > de dépense et de profit; profit, le plaisir qu'on prend, les sensations agréables qu'on éprouve; dépense, l'énergie nécessaire à l'acte, la déperdition de semence,

cette précieuse substance vitale, et la fatigue qui s'ensuit. Beaucoup plus que toutes les variables qui pourraient venir des différents gestes possibles, ou des différentes sensations qui les accompagnent, beaucoup plus que tous les tableaux possibles que le rêve pourrait présenter, ce sont ces éléments concernant la pénétration comme jeu < stratégique > de domination-soumission et comme jeu < économique > de dépense-bénéfice qui sont retenues par Artémidore pour développer son analyse.

Ces éléments peuvent bien nous paraître, de notre point de vue, pauvres, schématiques, sexuellement < décolorés >; mais il faut noter qu'ils saluèrent par avance l'analyse d'éléments socialement marqués; l'analyse d'Artémidore fait apparaître des personnages prélevés sur une scène sociale dont ils portent encore toutes les caractéristiques; et elle les distribue autour d'un acte essentiel qui se situe à la fois sur le plan des conjonctions physiques, sur celui des relations sociales de supériorité et d'infériorité et sur celui des activités économiques de dépense et de profit.

2) Comment, de ces éléments ainsi retenus et rendus pertinents pour l'analyse, Artémidore va-t-il établir la < valeur > du rêve sexuel? Et par là, il faut entendre non seulement le type d'événement qui est annoncé de façon allégorique, mais surtout – ce qui est l'aspect essentiel pour une analyse pratique – sa < qualité >, c'est-à-dire son caractère favorable ou défavorable pour le sujet. On se souvient de l'un des principes fondamentaux de la méthode: la qualité pronostique du rêve (le caractère favorable ou non de l'événement présagé) dépend de la valeur de l'image présageante (le caractère bon ou mauvais de l'acte représenté en rêve). Or, au fil de l'analyse et des exemples donnés, on a pu voir qu'un acte sexuel à < valeur positive > du point de vue d'Artémidore n'est pas toujours ni exactement un acte sexuel permis par la loi, ni honoré par l'opinion, ni accepté par la coutume. Il y a, bien sûr, des coïncidences majeures: rêver qu'on a un rapport avec sa propre épouse ou sa propre maîtresse est bon; mais il y a des décalages, et importants: la valeur favorable du rêve d'inceste avec la mère en est l'exemple le plus frappant. Il faut s'interroger: quelle est cette autre façon de qualifier les actes sexuels, ces autres critères qui permettent de dire qu'ils sont < bons > en rêve et pour le rêveur, alors qu'ils seraient blâmables dans la réalité? Il semble bien que ce qui fait la < valeur > d'un acte sexuel rêvé, c'est le rapport qui s'établit entre le rôle sexuel et le rôle social du rêveur. Plus précisément, on peut dire qu'Artémidore trouve < favorable > et de bon pronostic un songe où le rêveur exerce son activité sexuelle avec son partenaire selon un

schéma conforme à ce qu'est ou doit être son rapport avec ce même partenaire dans la vie sociale et non sexuelle; c'est l'ajustement à la relation sociale « éveillée » qui est qualificatrice de la relation sexuelle onirique.

Pour être « bon », l'acte sexuel dont on rêve a besoin d'obéir à un principe général d'« isomorphisme ». Et, pour continuer à parler schématiquement, on pourrait ajouter que ce principe prend deux formes : celle d'un principe d'« analogie de position » et celle d'un principe d'« adéquation économique ». Selon le premier de ces principes, un acte sexuel sera bon dans la mesure où le sujet qui rêve occupe dans son activité sexuelle avec son partenaire une position conforme à celle qui est la sienne dans la réalité avec ce même partenaire (ou un partenaire du même type) : ainsi, être « actif » avec son esclave (quel qu'en soit le sexe) est bon; ou être actif avec une ou un prostitué; ou être actif avec un garçon jeune et pauvre; mais il sera « bon » d'être passif avec plus vieux que soi et plus riche, etc. C'est en vertu de ce principe d'isomorphisme que le rêve d'inceste avec la mère est chargé de valeurs positives : on y voit en effet le sujet en position d'activité par rapport à une mère qui l'a fait naître et qui l'a nourri, et qu'il doit en retour cultiver, honorer, servir, entretenir et enrichir, comme une terre, une patrie, une cité. Mais, pour que l'acte sexuel ait dans le rêve une valeur positive, il faut aussi qu'il obéisse à un principe d'« adéquation économique »; il faut que la « dépense » et le « bénéfice » que comporte cette activité soient convenablement réglés : en quantité (beaucoup de dépense pour peu de plaisir n'est pas bon) et en direction aussi (ne pas faire de dépenses vaines avec ceux ou celles qui ne sont pas en position de restituer, de compenser ou d'être utiles en retour). C'est ce principe qui fait qu'il est bon de rêver d'un rapport sexuel avec des esclaves : on profite de son bien; ce qu'on a acheté pour le bénéfice du travail donne en outre celui du plaisir. C'est aussi ce qui donne ses significations multiples aux rêves dans lesquels un père a un rapport avec sa fille : selon que celle-ci est mariée ou non, que le père lui-même est veuf ou pas, que le gendre est plus riche ou plus pauvre que le beau-père, le rêve signifiera ou bien dépense pour la dot, ou bien aide venant de la fille, ou bien obligation de l'entretenir après son divorce.

On peut résumer tout cela en disant que le fil directeur de l'interprétation d'Artémidore, quant à la valeur pronostique des rêves sexuels, implique la décomposition et l'analyse des rêves sexuels en éléments (personnages et actes) qui sont, par nature, des éléments sociaux; et qu'il indique une certaine façon de qualifier les

actes sexuels en fonction de la manière dont le sujet rêveur maintient comme sujet de l'acte rêvé sa position de sujet social. Dans la scène du rêve, l'acteur sexuel (qui est toujours le rêveur, et qui pratiquement est toujours un homme adulte) doit, pour que son rêve soit bon, maintenir son rôle d'acteur social (même s'il arrive que l'acte soit blâmable dans la réalité). N'oublions pas que tous les rêves sexuels qu'Artémidore analyse sont considérés par lui comme de la catégorie du songe (*oneiros*); ils disent donc « ce qui est » : et ce qui « est » en l'occurrence, et se trouve « dit » dans le rêve, c'est la position du rêveur comme sujet d'activité — actif ou passif, dominant ou dominé, vainqueur ou vaincu, « au-dessus » ou « au-dessous », profitant ou dépendant, prélevant des bénéfices ou éprouvant des pertes, se trouvant en posture avantageuse ou subissant des dommages. Le rêve sexuel dit, dans la petite dramaturgie de la pénétration et de la passivité, du plaisir et de la dépense, le mode d'être du sujet, tel que le destin l'a préparé.

On pourrait peut-être, à titre de confirmation, citer un passage de *La Clef des songes* qui montre bien la communication entre ce qui constitue l'individu comme sujet actif dans la relation sexuelle et ce qui le situe dans le champ des activités sociales. Il s'agit, dans une autre section du livre, du texte consacré à la signification des différentes parties du corps dans le rêve. L'organe masculin, celui qu'on appelle l'*anankaion* (l'élément « nécessaire », celui dont les besoins nous contraignent et par la force duquel on contraint les autres), est signifiant de tout un faisceau de relations et d'activités qui fixent le statut de l'individu dans la cité et dans le monde; y figurent la famille, la richesse, l'activité de parole, le statut, la vie politique, la liberté, et finalement le nom même de l'individu. « Le membre viril est assimilé aux parents, car il retient le principe générateur; à la femme et à la maîtresse parce qu'il est approprié aux choses de l'amour; aux frères et à tous les parents consanguins parce que la cause initiale de toute la famille dépend du membre viril; à la force et à la virilité corporelle, parce qu'il en est lui aussi la cause; aux discours et à l'éducation, parce que, de toutes choses, le membre viril est ce qui a plus de force génératrice que le discours [...]. Le membre viril est en outre assimilé au profit et au gain, parce qu'il est tantôt en tension, tantôt relâché et qu'il peut fournir ou sécréter [...]. Il l'est à la pauvreté, à l'esclavage, aux chaînes, parce qu'il est nommé le contraignant et qu'il est le symbole de la contrainte. Il l'est en outre au respect qu'inspire un haut rang : car on le nomme révérence et respect [...]. S'il est devenu double, il signifie que toutes les choses présentes seront doubles,

sauf la femme et la maîtresse; dans ce cas-là, le membre double prive, car on ne peut se servir à la fois de deux membres virils. Je connais quelqu'un qui, étant esclave, rêva qu'il avait trois phallus; il fut affranchi et au lieu d'un nom il en eut trois, car il s'ajouta les deux noms de celui qui l'avait affranchi. Mais cela n'arriva qu'une fois : or il ne faut pas interpréter les songes d'après les cas rares, mais d'après ceux qui se produisent le plus souvent. » Le membre viril, on le voit, apparaît au carrefour de tous ces jeux de la maîtrise : maîtrise de soi, puisque ses exigences risquent de nous asservir si nous nous laissons contraindre par lui; supériorité sur les partenaires sexuels, puisque c'est par lui que s'effectue la pénétration; privilèges et statut, puisqu'il signifie tout le champ de la parenté et de l'activité sociale.

*

Le paysage qu'évoquent les chapitres d'Artémidore consacrés aux rêves sexuels est un paysage familier à l'Antiquité. Il est facile d'y retrouver des traits de mœurs et des coutumes que pourraient attester bien d'autres témoignages, antérieurs ou contemporains. On est dans un mode très fortement marqué par la position centrale du personnage masculin et par l'importance accordée au rôle viril dans les rapports de sexe. On est dans un monde où le mariage est assez valorisé pour être considéré comme le meilleur cadre possible pour les plaisirs sexuels. Mais dans un monde aussi où l'homme marié peut avoir sa maîtresse; disposer de ses serviteurs, garçons ou filles; fréquenter les prostituées. On est dans un monde, enfin, où les rapports entre hommes paraissent aller de soi, sous réserve cependant de certaines différences d'âge ou de statut.

On peut également remarquer la présence de plusieurs éléments de code. Mais il faut reconnaître qu'ils sont à la fois peu nombreux et assez flous; quelques grandes prohibitions qui se manifestent dans la forme de répulsions vives : fellation, rapports entre femmes et surtout usurpation par l'une d'entre elles du rôle masculin; une définition très restrictive de l'inceste conçu essentiellement comme le rapport entre les ascendants et les enfants; une référence à une forme canonique et naturelle d'acte sexuel. Mais il n'y a rien dans le texte d'Artémidore qui se réfère à une grille permanente et complète des classifications entre les actes permis et ceux qui sont défendus; rien qui trace exactement entre ce qui est de la nature et ce qui est « contre nature » une ligne de partage claire et définitive. Et surtout ce ne sont pas, semble-t-il, ces éléments de code qui jouent le rôle le plus important et le plus déterminant pour fixer la « qualité » – au moins en rêve et dans sa fonction de présage – d'un acte sexuel.

En revanche, on peut percevoir, à travers la démarche même de l'interprétation, une autre manière d'envisager les actes sexuels et d'autres principes d'appréciation : non pas à partir de l'acte considéré dans sa forme plus ou moins régulière, mais à partir de l'acteur, de sa manière d'être, de sa situation propre, de son rapport aux autres et de la position qu'il occupe vis-à-vis d'eux. La question principale paraît porter beaucoup moins sur la conformité des actes à une structure naturelle ou à une réglementation positive que sur ce qu'on pourrait appeler le « style d'activité » du sujet, et la relation qu'il établit entre l'activité sexuelle et les autres aspects de son existence familiale, sociale, économique. Le mouvement de l'analyse et les procédures de valorisation ne vont pas de l'acte à un domaine comme pourrait l'être celui de la sexualité, ou celui de la chair, dont les lois divines, civiles ou naturelles dessineraient les formes permises; ils vont du sujet comme acteur sexuel aux autres domaines de la vie où il exerce son activité; et c'est dans le rapport entre ces différentes formes d'activité que se situent non pas exclusivement, mais pour l'essentiel, les principes d'appréciation d'une conduite sexuelle.

On peut donc dégager, à partir de ce texte à la fois détaillé et ambigu, quelques conclusions provisoires. Il semble d'abord que les actes sexuels – ceux qui sont désignés comme les *aphrodisia* – ne soient pris en considération que selon un schématisme assez simple et dépouillé : peu de place est faite aux diverses variantes possibles de l'acte lui-même, peu de présence du corps, peu d'images et de scènes; l'acte est réduit à une sorte d'activité « pure », décharnée, bien peu spécifiée en tout cas autour de la seule pénétration. Il semble d'autre part que ce qui est important ce soit, beaucoup plus que l'obéissance à une règle, la manière et les conditions dans lesquelles on choisit de pratiquer ses actes : question de l'« usage », par conséquent – de la *kbrêsis* –, et de la manière dont on le détermine le mieux possible d'après une certaine prudence, un savoir-faire. De là vient l'importance accordée aux « circonstances » de l'acte; au contexte dans lequel il est effectué, aux relations sociales à l'intérieur desquelles il s'inscrit, au type de partenaire qu'il implique et aux divers rapports que l'acteur principal peut avoir avec eux. Enfin, il semble bien que l'élément décisif dans cette analyse des actes sexuels soit constitué par la question de la « maîtrise » à entendre à la fois comme la question de la position sexuelle par rapport au partenaire (possédant-possédé, pénétrant-pénétré), la question de la force qu'on exerce sur soi-même pour ne pas tomber dans l'excès, et la question du statut personnel ainsi que de la

posture d'infériorité ou de supériorité (dans l'ordre du rang, de l'âge, de la fortune) qu'on occupe par rapport au partenaire. Il semble donc qu'on ait affaire à une morale où l'effort pour élaborer une esthétique de l'existence l'emporte sur l'entreprise pour structurer juridiquement les comportements : l'une de ces morales qui sont centrées plutôt sur le pôle de l'éthique que sur celui du code.

333 *Michel Foucault/Pierre Boulez* *La musique contemporaine et le public*

« Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public », *C.N.A.C. Magazine*, n° 15, mai-juin 1983, pp. 10-12.

M. Foucault : On dit souvent que la musique contemporaine a « dérivé » ; qu'elle a eu un destin singulier ; qu'elle a atteint un degré de complexité qui la rend inaccessible ; que ses techniques l'ont entraînée sur des chemins qui l'écartent toujours davantage. Or, ce qui me paraît frappant au contraire, c'est la multiplicité des liens et des rapports entre la musique et l'ensemble des autres éléments de la culture. Cela apparaît de plusieurs façons. D'une part, la musique a été beaucoup plus sensible aux transformations technologiques, beaucoup plus étroitement liée à elles que la plupart des autres arts (à l'exception, sans doute, du cinéma). D'autre part, son évolution depuis Debussy ou Stravinski présente des corrélations remarquables avec celle de la peinture. Et puis, les problèmes théoriques que la musique s'est posés à elle-même, la façon dont elle a réfléchi sur son langage, ses structures, son matériau relèvent d'une interrogation qui a, je crois, traversé tout le xx^e siècle : interrogation sur la « forme » qui fut celle de Cézanne ou des cubistes, qui fut celle de Schönberg, qui fut celle aussi des formalistes russes ou de l'école de Prague.

Je ne crois pas qu'il faille se demander : la musique ayant pris une telle distance, comment la rattraper ou la rapatrier ? Mais plutôt : elle qui est si proche, si consubstantielle à toute notre culture, comment se fait-il que nous la sentions comme projetée au loin et située à une distance presque infranchissable ?

P. Boulez : Le « circuit » de la musique contemporaine est-il tellement différent des « circuits » divers qu'utilisent les musiques symphonique, de chambre, d'opéra, baroque, tous circuits tellement

cloisonnés, spécialisés qu'on peut se demander s'il existe vraiment une culture générale ? La connaissance par le disque devrait, en principe, faire tomber ces cloisons dont on peut comprendre la nécessité économique, mais on constate, au contraire, que le disque corrobore la spécialisation du public aussi bien que des interprètes. Dans l'organisation même du concert ou de la représentation, les forces auxquelles font appel différents types de musique excluent plus ou moins une organisation commune, voire une polyvalence. Qui dit répertoire classique ou romantique implique une formation standardisée ayant tendance à n'inclure les exceptions à cette règle que si l'économie de l'ensemble n'en est pas perturbée. Qui dit musique baroque implique obligatoirement non seulement un groupe restreint, mais des instruments en référence avec la musique jouée, des musiciens ayant acquis une connaissance spécialisée en matière d'interprétation, fondée sur des études de textes et de travaux théoriques du passé. Qui dit musique contemporaine implique l'approche de nouvelles techniques instrumentales, de nouvelles notations, une aptitude à s'adapter à de nouvelles situations d'interprète. On pourrait continuer cette énumération et ainsi montrer les difficultés à surmonter pour passer d'un domaine à un autre : difficultés d'organisation, difficultés d'insertion personnelle, sans parler de l'adaptation des lieux à tel ou tel type d'exécution. Ainsi, il existe une tendance à voir se former une société plus ou moins grande correspondant à chaque catégorie de musique, à s'établir un circuit dangereusement fermé entre cette société, sa musique, ses interprètes. La musique contemporaine n'échappe pas à cette mise en condition ; même si les chiffres de fréquentation sont proportionnellement faibles, elle n'échappe pas aux défauts de la société musicale en général : elle a ses lieux, ses rendez-vous, ses vedettes, ses snobismes, ses rivalités, ses exclusives ; tout comme l'autre société, elle a ses valeurs boursières, ses cotations, ses statistiques. Les différents cercles de la musique, s'ils n'appartiennent pas à Dante, n'en sont pas moins révélateurs d'un système carcéral dans lequel la plupart se sentent à l'aise et dont quelques-uns, au contraire, ressentent péniblement la contrainte.

M. Foucault : Il faut tenir compte du fait que, pendant très longtemps, la musique a été liée à des rites sociaux et unifiée par eux : musique religieuse, musique de chambre ; au XIX^e siècle, le lien entre la musique et la représentation théâtrale dans l'opéra (sans même parler des significations politiques ou culturelles que celui-ci a pu avoir en Allemagne ou en Italie) a été aussi un facteur d'intégration.

Je crois qu'on ne peut pas parler de l'« isolement culturel » de la musique contemporaine, sans rectifier aussitôt ce qu'on en dit, en pensant aux autres circuits de la musique.

Avec le rock, par exemple, on a un phénomène tout à fait inverse. Non seulement la musique rock (beaucoup plus encore qu'autrefois le jazz) fait partie intégrante de la vie de beaucoup de gens, mais elle est inductrice de culture : aimer le rock, aimer tel type de musique rock plutôt que tel autre, c'est aussi une manière de vivre, une façon de réagir ; c'est tout un ensemble de goûts et d'attitudes.

Le rock offre la possibilité d'un rapport intense, fort, vivant, « dramatique » (en ce sens qu'il se donne lui-même en spectacle, que l'audition constitue un événement et qu'elle se met en scène), avec une musique qui est en elle-même pauvre, mais à travers laquelle l'auditeur s'affirme ; et, par ailleurs, on a un rapport frêle, frileux, lointain, problématique avec une musique savante dont le public cultivé se sent exclu.

On ne peut parler d'un rapport de la culture contemporaine à la musique, mais d'une tolérance, plus ou moins bienveillante, à l'égard d'une pluralité de musiques. À chacune on donne « droit » à l'existence ; et ce droit est perçu comme une égalité de valeur. Chacune vaut autant que le groupe qui la pratique ou la reconnaît.

P. Boulez : Est-ce en parlant des musiques et en affichant un œcuménisme éclectique qu'on va résoudre le problème ? Il semble bien, au contraire, qu'on l'escamote – en phase avec les tenants de la société libérale avancée. Toutes les musiques, elles sont bonnes, toutes les musiques, elles sont gentilles. Ah ! le pluralisme, il n'y a rien de tel comme remède à l'incompréhension. Aimez donc, chacun dans votre coin, et vous vous aimerez les uns les autres. Soyez libéraux, soyez généreux pour les goûts d'autrui, il y aura parité pour les vôtres. Tout est bien, rien n'est mal ; il n'y a pas de valeurs, mais il y a le plaisir. Ce discours, si libérateur qu'il se veuille, renforce, au contraire, les ghettos, reconforte la bonne conscience de se trouver dans un ghetto surtout si de temps en temps on va explorer en voyeur le ghetto des autres. L'économie est là pour nous le rappeler, au cas où nous nous perdions dans cette utopie fadasse ; il y a des musiques qui rapportent et qui existent pour le profit commercial ; il y a des musiques qui coûtent, dont le projet même n'a rien à voir avec le profit. Aucun libéralisme n'effacera cette différence.

M. Foucault : J'ai l'impression que beaucoup des éléments qui sont destinés à donner accès à la musique ont pour effet d'appauvrir le rapport qu'on a avec elle. Il y a un mécanisme quantitatif qui

joue. Une certaine rareté du rapport à la musique pourrait préserver une disponibilité de l'écoute, et comme une souplesse de l'audition. Mais, plus ce rapport est fréquent (radio, disques, cassettes), plus des familiarités se créent ; des habitudes se cristallisent ; le plus fréquent devient le plus acceptable, et bientôt le seul recevable. Il se produit un « frayage » comme diraient les neurologues.

Évidemment, les lois du marché viennent s'appliquer facilement à ce mécanisme simple. Ce qu'on met à la disposition du public, c'est ce qu'il écoute. Et ce que, de fait, il se trouve écouter, puisqu'on le lui propose, renforce un certain goût, creuse les limites d'une capacité bien définie d'audition, cerne de plus en plus un schéma d'écoute. Il va bien falloir satisfaire cette attente, etc. Ainsi la production commerciale, la critique, les concerts, tout ce qui multiplie le contact du public avec la musique risque de rendre plus difficile la perception du nouveau.

Bien sûr, le processus n'est pas univoque. Et il est certain aussi que la familiarité croissante avec la musique élargit la capacité d'écoute et donne accès à des différenciations possibles, mais ce phénomène risque de se produire seulement à la marge ; il peut en tout cas rester secondaire par rapport au grand renforcement de l'acquis, s'il n'y a pas tout un effort pour dérouter les familiarités.

Je ne suis pas, cela va de soi, pour une raréfaction du rapport à la musique, mais il faut bien comprendre que la quotidienneté de ce rapport, avec tous les enjeux économiques qui lui sont liés, peut avoir cet effet paradoxal de rigidifier la tradition. Il ne faut pas rendre l'accès à la musique plus rare, mais sa fréquentation moins vouée aux habitudes et aux familiarités.

P. Boulez : Il nous faut bien observer non seulement une polarisation sur le passé, mais même une polarisation sur le passé dans le passé, en ce qui concerne l'interprète. Et c'est ainsi qu'on atteint l'extase, bien sûr, en entendant l'interprétation de telle œuvre classique par un interprète disparu depuis des décennies ; mais l'extase atteindra des sommets orgasmiques lorsqu'on pourra se référer à l'interprétation du 20 juillet 1947 ou du 30 décembre 1938. On voit se dessiner une pseudoculture du document, fondée sur l'heure exquise et l'instant enfui, qui nous rappelle en même temps la fragilité et la pérennité de l'interprète devenu immortel, rivalisant donc avec l'immortalité du chef-d'œuvre. Tous les mystères du suaire de Turin, tous les pouvoirs de la magie moderne, que voudriez-vous de plus comme alibi de la reproduction face à la production actuelle ? La modernité, c'est cette supériorité technique que nous possédons sur les siècles anciens de pouvoir recréer l'événement. Ah ! si nous

avons la première exécution de la *Neuvième*, même – surtout – avec tous ses défauts, ou si nous pouvions faire la délectable différence entre la version pragoise et la version viennoise de *Don Giovanni* par Mozart lui-même... Cette carapace historicisante suffoque ceux qui s'en revêtent, les comprime dans une rigidité asphyxiant; l'air méphitique qu'ils respirent fragilise à tout jamais leur organisme par rapport à l'aventure actuelle. J'imagine Fidelio enchanté de rester dans son donjon, ou encore je pense à la caverne de Platon : civilisation de l'ombre et des ombres.

M. Foucault : Il est certain que l'écoute de la musique devient plus difficile à mesure que son écriture s'affranchit de tout ce qui peut être schémas, signaux, repérage perceptible d'une structure répétitive.

Dans la musique classique, il y a une certaine transparence de l'écriture à l'audition. Et, si bien des faits d'écriture musicale chez Bach ou Beethoven ne sont pas reconnaissables pour la plupart des auditeurs, il y en a toujours d'autres, et importants, qui leur sont accessibles. Or la musique contemporaine, en tendant à faire de chacun de ses éléments un événement singulier, rend difficile toute prise ou toute reconnaissance par l'auditeur.

P. Boulez : Y a-t-il en effet seulement inattention, indifférence de la part de cet auditeur vis-à-vis de la musique contemporaine? Les griefs que l'on entend si souvent formuler ne seraient-ils dus qu'à la paresse, à l'inertie, au bonheur de rester en territoire connu? Berg écrivit, il y a déjà un demi-siècle, un texte intitulé *Pourquoi la musique de Schönberg est-elle difficile à comprendre?* *. Les difficultés qu'il décrivait alors sont à peu près les mêmes que celles dont nous entendons parler de nos jours. En aurait-il toujours été de même? Probablement, toute nouveauté heurte des sensibilités qui n'y sont pas accoutumées. Mais il est à croire que, de nos jours, la communication de l'œuvre avec un public présente des difficultés très spécifiques. Dans la musique classique et romantique, qui constitue la principale ressource du répertoire familier, il y a des schémas auxquels on obéit, que l'on peut suivre indépendamment de l'œuvre elle-même, ou plutôt que l'œuvre a pour obligation de manifester. Les mouvements d'une symphonie sont définis dans leur forme et dans leur caractère, dans leur vie rythmique même; ils sont distincts les uns des autres, la plupart du temps réellement séparés par une coupure, quelquefois liés par une transition que l'on peut repérer.

* Berg (A.), « Warum ist Schoenbergs Musik so schwer verständlich? », *Musikblätter des Ambruch*, 1924.

Le vocabulaire lui-même est fondé sur des accords « classés », les bien-nommés : vous n'avez pas besoin de les analyser pour savoir ce qu'ils sont et quelle fonction ils ont, ils ont l'efficacité et la sécurité des signaux; ils se retrouvent d'une pièce à l'autre, assumant toujours la même apparence et les mêmes fonctions. Progressivement, ces éléments rassurants ont disparu de la musique « sérieuse »; l'évolution est allée dans le sens d'un renouvellement toujours plus radical tant dans la forme des œuvres que dans leur langage. Les œuvres ont eu tendance à devenir des événements singuliers qui ont certes leurs antécédents, mais sont irréductibles à quelque schéma conducteur admis, *a priori*, par tous, ce qui crée, certainement, un handicap pour la compréhension immédiate. Il est demandé à l'auditeur de se familiariser avec le parcours de l'œuvre, pour cela de devoir l'écouter un certain nombre de fois; le parcours devenu familier, la compréhension de l'œuvre, la perception de ce qu'elle veut exprimer peuvent trouver un terrain propice à leur épanouissement. Il y a de moins en moins de chances que la première rencontre puisse faire s'illuminer perception et compréhension. Il peut y avoir adhésion spontanée, de par la force du message, la qualité de l'écriture, la beauté sonore, la lisibilité des repères, mais la compréhension profonde ne peut venir que de la répétition de la lecture, du parcours refait, cette répétition prenant la place du schéma accepté tel qu'il était auparavant pratiqué.

Les schémas – de vocabulaire, de forme – qui ont été évacués de la musique dite sérieuse (autrefois on l'appelait savante) se sont réfugiés dans certaines formes populaires, dans les objets de consommation musicale. Là, on crée encore selon les genres, selon des typologies admises. Le conservatisme ne se trouve pas forcément où on l'attend; il est indéniable qu'un certain conservatisme de forme et de langage se trouve à la base de toutes les productions commerciales adoptées avec grand enthousiasme par des générations qui se veulent rien moins que conservatrices. C'est là un paradoxe de notre temps que la protestation jouée ou chantée se transmette au moyen d'un vocabulaire éminemment récupérable, ce qui ne manque pas de se produire; le succès commercial évacue la protestation.

M. Foucault : Et sur ce point il y a peut-être évolution divergente de la musique et de la peinture au xx^e siècle. La peinture a eu, depuis Cézanne, tendance à se rendre transparente à l'acte même de peindre; celui-ci s'est rendu visible, insistant, définitivement présent dans le tableau, soit par l'usage de signes élémentaires, soit par les traces de sa dynamique propre. La musique contemporaine, en revanche, n'offre à l'écoute que la face externe de son écriture.

De là quelque chose de difficile, d'impérieux dans l'écoute de cette musique. De là le fait que chaque audition se donne comme un événement auquel l'auditeur assiste, et qu'il doit accepter. Il n'a pas les repères qui lui permettent de l'attendre et de le reconnaître. Il l'écoute se produire. Et c'est là un mode d'attention très difficile, et qui est en contradiction avec les familiarités que tisse l'audition répétée de la musique classique.

L'insularité culturelle de la musique d'aujourd'hui n'est pas simplement la conséquence d'une pédagogie ou d'une information déficiente. Ce serait trop facile de gémir sur les conservatoires ou de se plaindre des maisons de disques. Les choses sont plus sérieuses. Cette situation singulière, la musique contemporaine la doit à son écriture même. En ce sens, elle est voulue. Ce n'est pas une musique qui chercherait à être familière; elle est faite pour garder son tranchant. On peut bien la répéter; elle ne se réitère pas. En ce sens, on ne peut pas y revenir comme à un objet. Elle fait irruption toujours aux frontières.

P. Boulez : Puisqu'elle se veut ainsi en perpétuelle situation de découverte – nouveaux domaines de la sensibilité, expérimentation de nouveaux matériaux –, la musique contemporaine est-elle condamnée à rester un Kamtchatka (Baudelaire, Sainte-Beuve, vous vous rappelez?) réservé à la curiosité intrépide de rares explorateurs? Il est remarquable que les auditeurs les plus réticents soient ceux qui ont acquis leur culture musicale exclusivement dans les magasins du passé, voire d'un certain passé, et que plus ouverts – seulement parce que plus ignorants? – se montrent les auditeurs éprouvant un intérêt soutenu vis-à-vis d'autres moyens d'expression : arts plastiques en particulier. Les « étrangers » plus réceptifs? Dangereuse adhésion qui tendrait à prouver que la musique actuelle se détacherait de la « vraie » culture musicale pour appartenir à un domaine plus vaste et plus vague où l'amateurisme serait prépondérant, dans le jugement comme dans la facture. N'appellez plus cela « musique », alors nous voulons bien vous laisser votre jouet; cela ressort d'une autre appréciation n'ayant rien à voir avec celle que nous réservons pour la musique véritable, celle des maîtres. Cet argument a été fourni, et dans son arrogance naïveté, il s'approche d'une indéniable vérité. Le jugement et le goût sont prisonniers de catégories, de schémas préétablis auxquels on se réfère coûte que coûte. Non pas, comme on voudrait nous le faire croire, que la distinction se trouve entre une aristocratie des sentiments, une noblesse de l'expression et un artisanat hasardeux à base d'expérimentation : la pensée contre l'outil. Il s'agit plutôt d'une écoute que l'on ne sau-

rait moduler, adapter à différentes façons d'inventer la musique. Je ne prêcherai certainement pas pour l'œcuménisme des musiques qui me semble tout juste une esthétique de supermarché, une démagogie qui n'ose pas dire son nom et se pare de bonnes intentions pour mieux camoufler la misère de ses compromis. Je ne refuse pas davantage l'exigence de la qualité dans le son comme dans la composition : l'agressivité et la provocation, le bricolage et la poudre aux yeux ne sont que de maigres et innocents palliatifs; je sais parfaitement – expériences multiples et on ne peut plus directes – qu'au-delà d'une certaine complexité la perception se trouve désorientée dans un inextricable chaos, qu'elle s'ennuie et décroche. C'est assez dire que je puis conserver des réactions critiques et que mon adhésion n'est pas automatiquement entraînée du fait de la « contemporanéité » elle-même. Certaines modulations de l'écoute se produisent déjà, assez mal, d'ailleurs, au-delà de certaines délimitations historiques. On n'écoute pas la musique baroque – surtout celle du second rayon – comme on écoute Wagner ou Strauss; on n'écoute pas la polyphonie de l'Ars Nova comme on écoute Debussy ou Ravel. Mais, dans ce dernier cas, combien d'auditeurs sont prêts à varier leur « mode d'être », musicalement parlant? Et, cependant, pour que la culture musicale, toute la culture musicale puisse être assimilée, il suffit de cette adaptation aux critères et aux conventions, auxquels se soumet l'invention selon le moment de l'histoire où elle se place. Cette large respiration des siècles se situe à l'extrême opposé des toussotements asthmatiques que nous font entendre les fanatiques de reflets fantomatiques du passé dans un miroir terni. Une culture se forge, se continue et se transmet dans une aventure à double visage : parfois, la brutalité, la contestation, le tumulte; parfois, la méditation, la non-violence, le silence. Quelle que soit la forme de l'aventure – la plus surprenante n'est pas toujours la plus bruyante, mais la plus bruyante n'est pas irrémédiablement la plus superficielle –, il est vain de l'ignorer, et encore plus vain de la séquestrer. À peine pourrait-on dire qu'il y a probablement des périodes en pointe où la coïncidence se fait plus malaisément, où tel aspect de l'invention semble sortir absolument de ce que nous pouvons tolérer ou « raisonnablement » absorber; qu'il existe d'autres périodes où se produisent des retombées d'un ordre plus immédiatement accessible. Les relations entre tous ces phénomènes – individuels, collectifs – sont si complexes qu'il est impossible de leur appliquer des parallélismes ou des groupements rigoureux. On serait plutôt tenté de dire : Messieurs, faites vos jeux et fiez-vous, pour le reste, à l'« air du temps »! Mais, de grâce, jouez! jouez! Sans cela, quelles infinies sécrétions d'ennui!

334 *La Pologne, et après?*

« La Pologne, et après? » (entretien avec E. Maire), *Le Débat*, n° 25, mai 1983, pp. 3-34.

Simultanément, des intellectuels, à l'initiative de P. Bourdieu et de M. Foucault, et la Confédération française démocratique du travail (C.F.D.T.) protestaient contre les déclarations du ministre français des Relations extérieures, Claude Cheysson, selon lesquelles l'instauration de l'état de guerre en Pologne, le 13 décembre 1981, ne serait qu'une « affaire intérieure » à la Pologne. Le 22 décembre, ils se retrouvaient côte à côte pour créer un comité de soutien à Solidarnosc, où M. Foucault allait s'occuper de la gestion des fonds recueillis.

M. Foucault lut de nombreux documents de et sur la C.F.D.T., analysa la crise de la syndicalisation volontaire simultanée à la montée du chômage. Pour préparer cet entretien, il rencontra Pierre Rosanvallon, directeur de la revue *C.F.D.T. aujourd'hui* et Simon Nora, ancien collaborateur de Pierre Mendès France. Organisée par la revue *Le Débat*, cette discussion fut le point de départ de l'ouvrage *La C.F.D.T. en questions* (Paris, Gallimard, coll. « Témoins », 1984).

M. Foucault : De peur de n'avoir plus de raison de vous la poser à la fin, permettez-moi de vous poser dès le début cette question : pourquoi avez-vous accepté de procéder avec moi à cet échange de vues?

E. Maire * : Depuis très longtemps, la C.F.D.T. a essayé d'enrichir sa réflexion en la confrontant à celles que menaient, tout à fait indépendamment d'elle, un certain nombre d'intellectuels.

La conclusion souvent tirée ces dernières années était que le milieu intellectuel qui regardait du côté de la C.F.D.T. était intéressant, certes, mais limité. Il s'agissait souvent, dans la dernière période, des déçus du communisme. Coincés dans cet état de déception, ils restaient du même coup investis dans leur propre recherche, conscients d'une certaine utilité sociale, mais sans rentrer en contact ou en discussion avec nous, sans rapport direct avec ce que nous tentions de faire.

Nous trouvions cela regrettable : je l'ai dit dans telle ou telle interview. Nous attendions ces contacts, nous n'allions pas les chercher.

La rencontre décisive, celle qui a cristallisé notre attente, notre espoir, s'est produite le 13 décembre 1981. Alors s'est manifesté un intérêt convergent, de la C.F.D.T. mais aussi d'un certain nombre d'intellectuels, pour ce qui se passait en Pologne et concernait à l'évidence une grande partie de l'humanité.

Nous nous sommes retrouvés tout naturellement au moment du coup de force de décembre 1981, également conscients de l'importance internationale de ce qui se passait en Pologne, et en désaccord, il faut le dire, avec les premières réactions des États, y compris de notre État : à ceci près que la C.F.D.T. se refusait à fonder cette convergence sur la seule critique du gouvernement.

Le nœud de l'affaire, pour nous, était bien la réflexion de fond

* Alors secrétaire général de la C.F.D.T.

sur ce qui se passait en Pologne, sur l'aide que nous pouvions apporter aux Polonais, les pressions à exercer sur les gouvernements, mais en veillant à ce que la cible ne devienne pas l'attitude du pouvoir politique français dans cette affaire, parce que ç'aurait été là une déviation par rapport au problème de fond.

Cette discussion confirma que bon nombre d'intellectuels réagissaient à ces événements d'une façon si proche de celle de la C.F.D.T. qu'ils ne pouvaient manquer d'avoir d'autres choses à nous dire, au-delà de l'événement polonais. Des domaines de recherches et de réflexions communes s'ouvraient, permettant d'envisager une convergence stratégique pour l'avenir.

D'autre part, nous entrions dans une période où les problèmes posés au syndicalisme sont extrêmement difficiles à résoudre. Nous ne cessons de rechercher et d'étudier les raisons profondes de la crise du syndicalisme, ou de sa perte d'influence relative. Nous avons besoin d'autres éclairages, d'autres apports que les nôtres. Nous avons beaucoup de mal à trouver en nous-mêmes l'ensemble des éléments de réponse. Le divorce « discours-actes » qui vicie à nos yeux tant de régimes politiques, tant de courants politiques ou syndicaux est pour nous inacceptable. Nous lions les moyens et les fins; nous voulons lier les actes et les discours. En vue de résoudre les problèmes du syndicalisme, nous sentons le besoin de cette entrée en contact, de cette mise en route d'une réflexion plus large et plus diverse.

Vous avez été, Michel Foucault – bien qu'avant cette époque le monde syndical vous ignorât, et bien que je ne vous aie pas lu –, non seulement l'un des intellectuels que nous avons vus à cette époque, qui a pris l'initiative de notre rencontre, mais aussi celui avec qui nous nous sommes entretenus le plus souvent, y compris quand il s'est agi concrètement de faire partie de l'instance de contrôle de l'utilisation de l'aide à Solidarité.

D'où notre souhait d'aller plus loin...

M. Foucault : Entre cette formation et ce savoir universitaire, d'une part, et ce domaine « externe » auquel on se référait, d'autre part, il y avait plusieurs médiations possibles. La médiation théorique – et ce fut, pour une part importante et pour un grand nombre, le marxisme. Il y eut aussi la médiation politique et organisationnelle, P.C.F. ou mouvements trotskistes, par exemple. De ces deux formes de médiation, séparées ou associées, on sait ce qu'il advint. La guerre d'Algérie arriva, montrant bien qu'on ne devait pas attendre d'intermédiaire, ni dans une doctrine ni dans un parti; il fallait cheminer par soi-même, et éventuellement construire soi-

même le pont. Entre une pensée, une réflexion, un trait de connaissance et la réalité politique à laquelle ils devaient s'affronter, le marxisme n'avait pas à être un principe ni les partis une nécessité; il n'y avait même plus – là était la différence avec les existentialistes – à s'interroger pour savoir s'ils pouvaient ou devaient l'être encore. L'évidence a de ces désinvoltures.

De nombreux courts-circuits se sont produits alors, permettant beaucoup de mises en question : celle des institutions, des structures, des règles et des habitudes, par l'analyse et la réflexion; celle des formes et des contenus de savoir par des pratiques. Beaucoup de manières de penser, beaucoup de manières de faire, de se conduire et d'être ont changé; et cela pendant que le champ politique se solidifiait : la gauche politique était paralysée, la droite occupait le pouvoir et la scène.

Ce qui s'est passé – et ne s'est pas passé – entre ce mouvement intellectuel et social, d'une part, et, de l'autre, la gauche politique se réorganisant serait à regarder de près. Il y a beaucoup d'interpénétration de faits, d'idées qui ont circulé, de gens qui se sont déplacés. Mais, ce qui est frappant, c'est qu'il n'y a jamais eu ni de grand débat ouvert ni de vrai travail commun. À l'interface du P.S. et des mouvements intellectuels et sociaux qui s'étaient développés « à gauche », il ne s'est quasiment rien passé. Si bien que, lorsque l'un des premiers gros problèmes a surgi, il n'y avait ni place ni possibilité pour parler avec « eux ».

Le problème était donc la Pologne : ce qui se passait là-bas donnait l'exemple d'un mouvement qui était de part en part un mouvement syndical, mais dont tous les aspects, toutes les actions, tous les effets avaient les dimensions politiques; ce qui se passait là-bas posait (posait à nouveau, mais pour la première fois depuis bien longtemps) le problème de l'Europe; et c'était en même temps, ici, un test pour savoir ce que pouvait être le poids de la présence communiste au gouvernement.

La rencontre avec la C.F.D.T. s'est faite à ce point, tout naturellement; vous le savez bien. Nous ne nous sommes pas « cherchés »; « l'alliance » avec une poignée d'intellectuels était sans valeur stratégique pour vous; et le poids d'un syndicat d'un million d'adhérents n'était forcément pas rassurant pour nous. Nous nous sommes retrouvés en ce même point, surpris seulement que ce ne soit pas arrivé plus tôt : depuis le temps que certains intellectuels se coltinaient avec ce genre de problèmes, depuis le temps que la C.F.D.T. était l'un des lieux où la réflexion politique, économique et sociale était la plus active.

*

M. Foucault : Comment définissez-vous l'action syndicale, telle que vous la menez?

E. Maire : Nous avons depuis 1970 défini notre action syndicale comme une action de classe et de masse, reprenant un vocabulaire qui n'était pas initialement celui de la C.F.T.C. *, le syndicat aux références confessionnelles d'où nous sommes issus. Le choix de ce vocabulaire n'avait pas été suffisamment réfléchi pour éviter toute ambiguïté avec la conception communiste de la lutte de classe. Ulérieurement, nous avons affiné nos définitions. Deux approches permettent de définir les classes sociales :

- l'une partant d'une analyse actuelle des clivages sociaux;
- l'autre partant d'une analyse des possibilités de rassemblement dans l'action autour du projet commun de construction d'une société autogérée.

La première approche vise à définir des critères qui permettent de situer les principaux clivages sociaux. Les critères peuvent être purement économiques (pour le P.C., par exemple, les classes se définissent d'abord par leur place dans le processus de production entendu dans un sens très strict). Mais cette approche, pour rendre compte de la réalité et être utile à l'orientation de la lutte, doit également fixer d'autres critères.

La seconde approche part d'une réalité historique : la lutte de classe est une lutte pour le pouvoir. Les clivages se marquent alors en fonction des différents projets de société exprimés ou implicites, ils ne font pas que refléter une situation actuelle.

Toute approche qui ne fait pas le lien entre ces deux points reste purement théorique et abstraite.

Une classe ne peut exister de façon idéale dans la théorie. Elle doit correspondre à une réalité vécue, connue, même si ce sentiment n'est pas toujours très clair. Elle doit correspondre à une aspiration commune, même si elle prend des formes variées. Une classe sociale se définit autant à partir de la conscience de classe et du projet de classe qu'à partir d'éléments sociologiques.

En ce sens, la démarche de la C.F.D.T., refusant tout blocage sur des schémas abstraits tout faits, permet d'avoir une attitude plus offensive.

M. Foucault : Compte tenu de ces définitions, qu'entendez-vous par « action de classe »?

E. Maire : L'action de classe, pour nous, c'est l'action de tous

* Confédération française des travailleurs chrétiens.

ceux qui, d'une part, sont dominés, exploités, ou aliénés; et, d'autre part, sont reliés entre eux par un projet de changement. Exploitation, domination et aliénation, d'une part; de l'autre, projet dynamique de changement.

De ce point de vue, nous estimons être un syndicat de classe, une classe qui est constamment en mouvement, et dont les contours ne sont pas toujours nets dès lors que le fait d'être en mouvement pour un même projet les modifie en permanence.

M. Foucault : Quel est le rapport entre le syndicat et la classe? Est-ce un rapport de représentation (il la représente)? D'instrumentalité (elle l'utilise comme une arme)? De dynamisation (il lui donne conscience de soi et forme d'activité)?

E. Maire : Le syndicat est l'instrument qui permet à cette classe de définir son projet et d'agir sur la base de son projet. C'est le moyen de réflexion, de proposition et d'action, tout à la fois, de cette classe.

M. Foucault : Par rapport aux autres éléments de la société, cette classe se trouve-t-elle automatiquement dans un rapport de lutte?

E. Maire : Elle se trouve dans un rapport de conflits, ou de lutte si l'on veut reprendre cette expression.

M. Foucault : Vous faites toujours vôtre le concept de lutte des classes?

E. Maire : Ce n'est pas un point de vue philosophique : c'est un constat que nous faisons quotidiennement, dans les entreprises, dans la vie courante!

Au sein de la C.F.D.T., Paul Vignaux * a toujours dit, d'une part, que la lutte de classe était une réalité incontournable; d'autre part, que nous n'avions pas pour principe systématique de la pousser à bout, quelles qu'en soient les conséquences. Pour nous, la démocratie est une exigence supérieure, qui impose ses limites à la lutte de classe et refuse notamment que cette lutte débouche sur la dictature (dite « provisoire ») du prolétariat. Ce qui s'impose à nous en priorité, ce qui nous situe clairement par rapport au marxisme-léninisme, ne serait-ce que dans son action pratique, c'est le refus total de toute dictature, provisoire ou non, de toutes les procédures autoritaires, même en vue du changement social.

M. Foucault : Par rapport au vieux dogme de la lutte des classes, ce n'est pas le conflit lui-même qui constitue pour vous le moteur

même du changement. C'est le changement qui est premier, c'est lui qui implique un certain nombre de conflits.

E. Maire : Il faut sortir d'une conception de l'affrontement social unique, mythique et réductrice...

M. Foucault : D'une conception frontale de la lutte classe contre classe.

E. Maire : C'est une conception qu'on pourrait presque appeler « virile », au sens propre du terme. Ainsi cette affiche de Mai 68 où l'on voit une foule formée par des têtes et à la fin le poing levé au-dessus de l'usine. Ce point levé symbolise bien la bataille, la façon guerrière de mener le combat contre un adversaire.

M. Foucault : Cet adversaire, est-ce une face?

E. Maire : Une ou plusieurs... Question intéressante! Pour ma part, je préfère employer « lutte de classe » au singulier. Parce que c'est la lutte de la classe, d'une force en mouvement pour son émancipation, mais qui rencontre en face d'elle les forces patronales, mais aussi bureaucratiques, mais aussi technocratiques, mais aussi étatiques, mais aussi culturelles. La domination s'exerce d'une façon polymorphe.

M. Foucault : C'est aussi l'impression qui se dégageait des lectures que j'avais faites. Mais vous venez de me le dire encore plus clairement. Au fond, pour vous, il n'y a qu'une conception, en quelque sorte positive, de la classe « unique », rassemblement qui lutte contre un certain état de choses, exploitation, domination, aliénation. Mais, en face, il n'y a pas une autre classe comme dans la perspective marxiste, où, en face d'une classe donnée comme dominante, l'autre doit se constituer dans la peine et dans la lutte.

E. Maire : Je suis hésitant sur le vocabulaire. Il y a des forces qui représentent les classes (ou ensembles) dominantes, les cultures dominantes, les institutions... Faut-il résumer la nature de ces forces en leur donnant une signification unique, de classe? Cela n'est pas évident.

M. Foucault : C'est tout de même important de savoir contre quoi on se bat, contre qui?

E. Maire : Oui... On se bat contre toutes les forces de domination.

M. Foucault : Ma question n'est pas du tout un piège, vous le comprenez. Ce qui me frappe, quand on compare vos analyses à celle que produit le marxisme traditionnel, c'est qu'on voit bien que vous vous battez contre telle forme de domination ou d'exploitation. Vous ne semblez pas du tout préoccupé de savoir en quoi consiste la classe adverse, ou si même elle existe, et ce qu'est cette force.

* Paul Vignaux (1904-1987), historien de la philosophie médiévale et syndicaliste, prépara la déconfectionnalisation de la C.F.D.T. en 1964.

E. Maire : Je crois que ce serait une erreur d'unifier l'adversaire. Ce serait artificiel. Car l'adversaire n'est pas unique. La monarchie, bien qu'héréditaire, assoit son autorité sur Dieu. Le capitalisme est fondé sur la primauté de l'argent et de la propriété privée. Le stalinisme consacre la toute-puissance du Parti. La technocratie instaure la science comme source du pouvoir.

M. Foucault : La bourgeoisie...

E. Maire : ... l'institution, la techno-structure... L'adversaire, c'est tout cela... Ces forces de domination multiples, faut-il les appeler « classes adverses » ? Je serais tenté de vous dire oui. Mais à condition de garder à l'esprit qu'à tout moment, elles sont multiples. Dire qu'il n'y a qu'un adversaire conduit à des désillusions : lorsque celui-ci a été éliminé, on a tôt fait de constater que derrière lui se manifestaient d'autres formes de domination, non moins contraignantes.

M. Foucault : Autrement dit, l'unité, c'est au syndicat de l'opérer en constituant, autour de lui, par son propre travail, la classe en voie d'émancipation.

E. Maire : C'est cela.

M. Foucault : Je suis frappé de la dimension pédagogique de tout ce que vous dites...

E. Maire : Nous avons, à la C.F.D.T., une très grande ambition pour le syndicalisme : nous sommes conscients de sa responsabilité touchant à la vie sociale présente et à venir, mais aussi de la capacité de chacun et de chacune à prendre en main son avenir pour résoudre ses problèmes, à intervenir sur son environnement immédiat.

L'action syndicale est toujours la mise en mouvement de quelqu'un. C'est d'abord l'éveil de l'intérêt, la discussion avec d'autres, la définition ensemble d'un certain nombre d'objectifs. C'est un élément de dynamisme qui est en même temps un développement de capacité personnelle en vue de s'associer avec d'autres, de se socialiser. Une très forte capacité d'autonomie individuelle et collective est là, enterrée, enfouie pour toute une série de raisons.

Le rôle premier des militants syndicaux est-il d'apporter des solutions ? Celles qu'ils proposent traduisent toujours de façon imparfaite et insuffisante les cheminements à faire pour changer les structures et les comportements. La démarche première est bien de réveiller, de développer la capacité d'autodétermination de tous. D'où le rôle moteur de la pédagogie, qui est la façon d'éveiller, de faire émerger et s'exprimer les possibilités de chacun.

M. Foucault : Où sont les frontières entre le syndical, le poli-

tique, l'économique ? Vous le savez bien : quand Edmond Maire parle, en tant que syndicaliste bien sûr, ce qu'il dit a une dimension politique et devient un événement politique. Le secrétaire général du Parti socialiste peut bien assurer — ce qui est navrant — qu'un syndicaliste ne saurait parler de programme économique, puisqu'il n'est pas un spécialiste, votre intervention est perçue comme un événement politique.

E. Maire : Les raisons pour lesquelles le responsable Edmond Maire est plus écouté aujourd'hui qu'il y a quelques années peuvent tenir à l'expérience ou à la notoriété, si l'on veut. Mais c'est un aspect secondaire. En réalité, c'est toute la conception que la C.F.D.T., en tant qu'organisation, a du syndicalisme qui est en cause.

La question que vous me posez est d'actualité. Ce n'est pas seulement Jospin * qui n'admet pas qu'un syndicat assume de telles responsabilités, c'est aussi Bergeron ** pour qui la C.F.D.T. est un « syndicat-parti », donc pas un vrai syndicat. Pour ne pas parler de la C.G.T. ***... Ce qui est donc en question aujourd'hui et qui choque encore, c'est la conception C.F.D.T. de la responsabilité du syndicalisme, conception ambitieuse qui n'est pas majoritaire dans ce pays.

Nous ne confondons nullement notre rôle avec celui des partis. Nous croyons même que les fonctions des partis et des syndicats sont radicalement différentes.

Les contours de la politique sont définis en référence à ce que sont les forces politiques, c'est-à-dire qu'ils reposent tout d'abord sur l'électorat. Or l'électorat de la majorité a des caractéristiques qui ne sont pas les mêmes que celles de l'électorat syndical ou, plus exactement, des forces qu'entend représenter le syndicalisme. Notamment l'autre salariat, celui des petites entreprises, des smicards, le salariat qui n'a pas de force contractuelle et qui risque très fort d'être marginalisé lors de la cristallisation de la décision politique.

Notre projet à nous est de solidariser les deux parties du salariat, d'organiser ou de préserver la prise en compte, dans la décision politique, des éléments que cette décision risque de sacrifier. N'est-ce pas exercer une fonction purement syndicale que de défendre les gens qui en ont le plus besoin ? La crispation politique que nous

* Lionel Jospin, alors secrétaire général du Parti socialiste.

** André Bergeron, alors secrétaire général de la centrale syndicale Force ouvrière (F.O.), née d'une scission au sein de la C.G.T. en 1946-1947.

*** C.G.T. : Confédération générale du travail créée en 1895, la plus influente centrale syndicale jusqu'en 1968, dont les cadres sont souvent issus du Parti communiste.

provoquons n'est pas seulement une crispation théorique sur le rôle du syndicat. Elle se produit parce que effectivement nous posons des problèmes délicats...

C'est pour cela que je ne veux pas du tout ironiser. Nous rappelons à la majorité politique le problème le plus aigu : dans une économie à croissance très faible, les nouveaux acquis des uns entraînent le plus souvent la perte des acquis des autres. Puisque la base – forte – qui s'exprime du côté de la majorité est plutôt faite de catégories sociales qui ont des garanties, de couches moyennes, il faut l'appeler à l'effort, à la rigueur, en faveur de ceux qui n'ont pas ces garanties. J'ai mis les pieds dans le plat en ce sens, peut-être d'une façon vive, mais avec beaucoup de respect pour ceux qui affrontent les difficultés de la gestion publique, et en disant qu'il ne s'agit pas de frapper, mais d'attirer l'attention sur ce type de problèmes*.

Nous n'ambitionnons absolument pas de nous substituer aux détenteurs de la décision publique. Le suffrage universel reste la garantie ultime d'une démocratie. Nous ne cherchons pas d'autres modes de représentation. Mais nous avons l'espoir que le pouvoir politique, dans ses décisions ultimes, tiendra compte du courant d'opinion que nous pouvons créer, parce qu'il a lui-même un projet qui n'est pas antagoniste au nôtre.

M. Foucault : Il ne s'agit évidemment pas de substituer la fonction syndicale à la fonction politique. Mais de pallier les carences ou les silences du politique par le syndical. Ce qui s'est passé, c'est que le gouvernement et les partis au pouvoir ont simplement omis de dire la vérité, de poser le problème, de dire les difficultés qui nous attendent. S'ils l'avaient fait, vous vous seriez contenté de dire : « Nous, de notre point de vue de syndicalistes, nous souhaitons telle et telle chose. » Votre discours serait resté en quelque sorte un discours de syndicaliste.

Vous vous trouvez maintenant investi de la fonction de l'homme véridique, très importante dans la vie publique!

E. Maire : J'ai toujours estimé que le message de Mendès France n'était pas à destination exclusive de la classe politique. La méthode du mendésisme consistait à saisir l'opinion afin qu'elle participe directement à la recherche des solutions... C'était d'une certaine façon une démarche syndicale.

* E. Maire, au congrès de la C.F.D.T. de mai 1982 à Metz, dont les mots d'ordre étaient « vérité, rigueur, ambition », avait dénoncé les utopies du Programme commun de la gauche en appelant à un « socialisme d'effort et de solidarité ». La C.F.D.T., le 23 mars 1983, avait soutenu le plan de rigueur adopté alors par le gouvernement de Pierre Mauroy.

M. Foucault : Est-ce qu'on peut voir là l'une des fonctions permanentes de la C.F.D.T. : ce que j'appellerai la « saisine directe » de l'opinion publique en matière d'intérêt général? En quoi le syndicat ferait autre chose que de défendre ses mandants, bien qu'il puisse opérer cette saisine du point de vue de ses mandants. Fonction d'ordre politique, car il est de l'intérêt général de la vérité que la politique n'a ni la capacité ni le courage de dire.

E. Maire : Un syndicaliste qui appartient à un mouvement ouvrier dont une partie s'est subordonnée à la politique a toujours quelque gêne à employer le mot « politique » pour définir ce qu'il fait. Au fond, pourquoi ce mot « politique » s'imposerait-il? Nous sommes décidément dans une culture où le politique est tenu pour plus noble que le syndical!

Fonction politique par destination, ou fonction syndicale par excellence? Le syndicalisme a une vision globale. Nous n'admettons pas qu'il y ait une fonction plus noble que la nôtre. Les autres sont simplement différentes...

M. Foucault : On est là au cœur d'une question extrêmement importante. Car cette fonction que vous assumez, et qui vous distingue de F.O. aussi bien que de la C.G.T., est créatrice de tension avec tout appareil politique...

Accepteriez-vous de dire que, dans les circonstances actuelles, la tension provoquée par l'exercice de cette fonction syndicale du « dire vrai » dans l'intérêt général est vouée à un accroissement constant?

E. Maire : J'espère que non. Ce que souhaitent vivement les militants de la C.F.D.T. c'est une compréhension plus grande des décideurs politiques. C'est un intérêt accru pour la liberté d'expression des syndicalistes en vue d'une recherche permanente. C'est l'acceptation d'une synthèse positive.

Je pense que nous vivons actuellement une période de recyclage dont l'issue ne me paraît pas encore déterminée. Le réajustement de la démarche des socialistes est loin d'être terminé. Notre volonté est de tendre à la convergence avec les socialistes au pouvoir, et non pas d'entrer en confrontation directe et brutale avec eux.

M. Foucault : La crise ne provoque-t-elle pas une transformation du militantisme syndical? Le syndicaliste se distingue fortement de l'homme politique. La passion du pouvoir du second s'oppose à une règle de comportement personnel, éthique, chez l'autre – essentielle, je dirais même constitutive, du militant syndical. En fut-il, en sera-t-il toujours de même?

E. Maire : Il y a eu changement dans le comportement personnel, pas dans l'éthique. Le militant syndicaliste tel que vous le décrivez est encore très souvent le permanent syndical d'aujourd'hui. Mais ce permanent syndical – et c'est l'une des causes de nos difficultés internes – sent que déjà ses jeunes camarades ne vivent plus comme lui et que ce n'est peut-être pas plus mal ! Je parle des permanents, car c'est plus net chez quelqu'un qui passe sa vie dans le syndicalisme que chez le militant. Mais dans les deux cas, nous constatons aujourd'hui une évolution du militantisme, qui n'est plus consacré uniquement au syndicalisme. Ce qui n'enlève rien à l'exigence éthique, mais modifie les formes de l'investissement personnel.

Désormais, beaucoup de jeunes considèrent que leur vie de couple, leur fonction éducative à l'égard de leurs enfants, leur activité culturelle sont aussi importantes que leur activité syndicale, et que l'une ne doit pas être sacrifiée à l'autre, que l'une enrichit l'autre. Je me rappelle, étant jeune permanent, avoir été interrogé par un sociologue qui, ayant vu des dizaines de militants C.F.D.T., me demanda comme à tous les autres : « Vous auriez à choisir entre votre vie familiale et votre vie syndicale, qu'est-ce que vous choisiriez ? » Je lui ai répondu sans hésiter : « La vie syndicale. » À quoi l'enquêteur me fit observer que, de tous ceux qu'il avait interrogés, j'étais le seul à avoir osé lui répondre ainsi, mais que, dans les faits, le plus grand nombre faisait le même choix. Aujourd'hui, ferais-je la même réponse ? La vie a changé. Ma façon de voir les choses aussi.

Au cours de ces vingt dernières années, j'ai appris au moins ceci : qu'un investissement multiple, à la fois militant, culturel ou affectif, est probablement plus enrichissant pour tout le monde – et donne plus envie aussi à d'autres de participer à l'activité syndicale – qu'un investissement total et unique dans le syndicalisme.

M. Foucault : Vous avez changé de stratégie, mais vous avez le même objectif... Il y a tout de même cette grande affaire de la mutation de la C.F.T.C. en C.F.D.T. Vous avez, pour ce faire, constaté que ce qui relevait de la foi n'était pas du même ordre que ce qui relevait de la politique et qu'on pouvait parfaitement développer ce type d'action syndicale sans aucune référence aux encyclopedies...

E. Maire : Dans la C.F.D.T., on ne sait pas réellement qui a la foi et qui ne l'a pas. Qui est croyant et qui ne l'est pas !

M. Foucault : Cette éthique du militant que vous évoquiez tout à l'heure (la vie familiale comme composante d'un perfectionnement

du militantisme), n'est-elle pas imprégnée de christianisme ? À quelle valeur personnelle vous référez-vous ?

E. Maire : C'est une question très difficile...

M. Foucault : Indiscrète ?

E. Maire : Pas du tout. Je n'ai pas de problème métaphysique. J'ai cette chance d'avoir eu une formation catholique très ouverte, d'avoir vécu ma jeune vie d'adulte comme catholique et d'avoir trouvé dans mon activité syndicale un intérêt, un épanouissement, une plénitude vitale qui a supprimé toute autre espèce d'inquiétude ou d'angoisse. Notez que je ne décris pas là un cas exceptionnel. Mon cas est assez général, et pas seulement dans ma génération, mais chez pas mal de mes aînés.

À quoi renvoie le besoin d'agir ? Il y a des gens qui ont conscience d'être dominés, qui sentent qu'il faudrait lutter encore, mais qui ne se décident pas pour autant. Pourquoi se met-on à agir ? Quel plaisir éprouve-t-on ? Le plaisir est quand même assez important dans la vie.

M. Foucault : Il y a une éthique du plaisir. Et il faut la respecter.

E. Maire : J'ai eu beaucoup de mal à accepter d'être permanent. J'étais très bien dans mon entreprise. J'avais un boulot qui était intéressant. J'étais technicien-chimiste et j'étais aussi militant syndical. Les deux me faisaient une vie très pleine. C'était parfait.

Devenir permanent m'a fait craindre de me transformer en bureaucrate. N'allais-je pas être coupé du milieu salarié ? Six mois après, je disais à mes anciens camarades que j'avais découvert ce qu'était la vie syndicale à plein temps, que c'était sacrément intéressant, et que je ne regrettais rien. Je n'ai pas changé.

Ma motivation profonde ? Pour moi, c'est celle de formateur. Ce qui m'intéresse toujours, en permanence, c'est l'éveil des consciences, la compréhension des réalités, le dévoilement, même sous des formes un peu provocatrices, de la réalité masquée. C'est de voir quelqu'un avancer, progresser dans son action, dans sa capacité. C'est de se réunir avec d'autres, de discuter et d'agir. Le moteur principal de mon action, c'est, je crois, la pédagogie.

M. Foucault : Considérons une situation doublement paradoxale :

– d'une part, une crise profonde qui non seulement n'engendre pas de réflexe d'organisation mais contribue à la « désyndicalisation » ;

– d'autre part, une accession de la gauche au pouvoir qui ne

s'accompagne d'aucun mouvement social, contrairement à notre tradition historique, et contrairement à ce que vous attendiez, je pense.

Comment interprétez-vous ces phénomènes ?

E. Maire : La tendance à la désyndicalisation, ou plus exactement la baisse d'intérêt pour le syndicalisme qu'on observe aujourd'hui n'est pas propre à la France. Elle affecte même des pays comme l'Allemagne fédérale et la Belgique, où l'appartenance à un syndicat entraîne des avantages matériels.

Pour nous en tenir à la société française, nous constatons une sorte de repli de toutes les institutions, une tendance à l'affaiblissement de l'influence de tous les grands mouvements collectifs – jeunes, partis ou syndicats. Est-ce dû uniquement aux terribles impasses où s'enfoncent les projets révolutionnaires originels dans les pays de l'Est ? Certes, mais il faut se garder de ramener à une seule cause cet ensemble de phénomènes. Ce qui est manifeste, c'est que le groupe social proche devient le lien de référence principal, au détriment de la vision globale d'une classe ouvrière unie et solidaire.

D'autre part, nous avons affaire à un syndicalisme à base de travailleurs qualifiés de l'industrie, de fonctionnaires et d'hommes. Le développement du secteur tertiaire dans la société rend maintenant abusive la prétention traditionnelle du syndicalisme français de représenter à lui seul l'ensemble du salariat et de déterminer les orientations d'action pour l'ensemble du salariat dont la composante industrielle ne représente plus qu'une minorité. Cette tradition perpétue des formes d'actions, d'expressions et de réunions qui correspondent mal aux pratiques des jeunes, moins encore des femmes, et même de secteurs salariés entiers qui ont besoin d'autres modes de vie collective. Je pense aux employés des hôtels-café-restaurants, par exemple, ou aux travailleurs agricoles.

Il y a une double inadéquation : à la fois sur le plan collectif et sur le plan individuel. D'un côté, en fonction de l'évolution sociale, les aspirations se sont modifiées, enrichies considérablement. D'un autre côté, il est clair que notre syndicalisme est bâti sur les attentes collectives des salariés, beaucoup moins sur les attentes individuelles. Nous sommes dans une période où nous nous apercevons que les préoccupations individuelles des hommes et des femmes prennent une place de plus en plus importante. C'est pourquoi le syndicalisme bâti autour des seules garanties collectives répond mal à ces attentes nouvelles.

Il y a un débat permanent – y compris dans la C.F.D.T. actuellement – entre la revendication dite « unifiante », souvent réductrice et inadéquate à la diversité des situations, et la revendication diversi-

fiée qui, elle, peut produire une atomisation de l'action, voire sa déperdition. À mon sens, des revendications adaptées ne peuvent être que diversifiées. Mais il est indispensable qu'elles soient orientées par un projet commun, sur des axes communs. C'est le projet social qui unifie. Ces aspirations qui s'expriment sous des formes individualisées ne sont pas facilement unifiables à l'échelle d'une collectivité entière et acquièrent aujourd'hui une importance telle que l'action syndicale, si elle n'y répond pas, paraît pâle, pour prendre une expression entendue dans l'un de nos bureaux nationaux...

Prenez, par exemple, le problème de la distribution du temps qui a toujours été formulé par le syndicalisme comme appelant des solutions collectives, un même horaire pour tous, même s'il y a, du fait des emplois de nuit, du travail en équipe, certains aménagements à apporter. Aujourd'hui, des jeunes et des femmes, mais aussi des moins jeunes et des hommes de plus en plus nombreux, souhaitent avoir un horaire plus souple, variable, ouvrant des perspectives de recyclage, de formation continue, ou de loisirs diversifiés, différents d'un individu à l'autre, suivant son âge, sa région, sa tradition. Aspirations que le syndicalisme est mal préparé à satisfaire.

Le grand problème qui se pose à l'action syndicale, enfin, c'est que l'échange niveau de vie (augmentation du pouvoir d'achat direct) contre productivité, ce combiné qui, nous disent les économistes C.F.D.T., a donné tout son dynamisme à la période d'après guerre, ne joue plus à cause de la crise. Bien qu'anticapitalistes par principe, les syndicats ont admis depuis longtemps que l'augmentation du salaire direct compensait l'augmentation de la productivité, et que ce n'était pas pour autant abandonner la mission du syndicalisme que d'accepter que la société se développe de cette façon. Mais ce mécanisme ne fonctionne plus, du fait du blocage de la croissance.

Ainsi se décompose la crise de notre syndicalisme, inadapté sociologiquement, en proie à une institutionnalisation croissante, peu capable de secouer la passivité sociale, encore mû par des modèles d'action où les forts entraînent les faibles, alors que les progrès des uns, en croissance nulle, entraînent des reculs pour les autres, marqué par l'épuisement d'une dynamique sociale fondée sur l'échange entre l'augmentation du pouvoir d'achat et celle de la productivité. Une nouvelle dynamique se cherche, qui devra dépasser une pratique presque exclusivement centrée sur les attentes collectives et non sur les aspirations individuelles.

M. Foucault : Cette crise accroît-elle votre intérêt pour les nouveaux mouvements sociaux – féminins, autonomistes, jeunes ?

E. Maire : Les nouveaux mouvements sociaux ont eu pour nous l'immense intérêt de nous obliger à ouvrir les yeux sur des aspirations qui, si fortes soient-elles, ne sont pas spontanément reprises par une collectivité syndicale.

Ce n'est pas spontanément qu'un syndicat majoritairement masculin va reprendre la revendication féminine. Pas spontanément qu'un syndicat majoritairement industriel va reprendre la revendication écologique, quand elle met en cause certaines formes de l'industrie. Ni qu'un syndicalisme inscrit dans une tradition française centralisée intègre les aspirations à la décentralisation. Ce n'est pas spontanément que le syndicalisme se retrouve uni pour pousser plus loin la régionalisation et la décentralisation : il y a toujours des résistances.

Mais les nouveaux mouvements sociaux ont montré la possibilité de types de regroupement, de mobilisation sociale sur des thèmes que nous prenons encore mal en compte. Ainsi stimulés, nous avons l'ambition de participer à ces combats sans prétendre nous substituer à de tels mouvements qui doivent poursuivre leur action propre.

Il n'y a aucune raison de considérer que l'égalité des femmes et des hommes n'est pas une considération centrale du mouvement syndical : en fait, elle est plus importante que l'augmentation des salaires de l'ensemble des travailleurs.

La défense des espaces naturels, de l'aménagement du territoire, d'une sécurité économique liée à la diversification des sources d'énergie a amené la C.F.D.T. à avoir des propositions alternatives en matière de politique énergétique. Reconnaisant le caractère indispensable d'une certaine proportion d'électricité d'origine nucléaire, nous devons en même temps prévoir un avenir qui ne passe pas par le développement indéfini de la seule énergie nucléaire avec les conséquences négatives qu'elle ne peut manquer d'avoir, non seulement sur l'économie, mais aussi sur notre type de société (obsession de la sécurité, contraintes exercées par les grands appareils).

Ainsi notre ambition est-elle d'arriver à souder tout ce qu'il y a de positif dans la tradition syndicale à tout ce qui apparaît positif, aujourd'hui, dans les nouvelles formes d'aspirations et d'action.

M. Foucault : La crise n'oblige-t-elle pas à une révision des objectifs et des modes d'action ?

S'il y a eu depuis trente ans, en période de croissance continue et

relativement rapide au prix d'un taux d'inflation assez élevé mais en somme acceptable, une élévation générale du pouvoir d'achat du fait du dynamisme de certains secteurs particulièrement productifs, et si l'ensemble du corps social en a bénéficié, c'est grâce à l'action en quelque sorte universalisante du syndicalisme.

Dans le contexte actuel de croissance lente ou nulle et de contrainte internationale, ce même mécanisme qui fait que les syndicats interviennent – par sommation, en quelque sorte – risque de produire une inflation de plus en plus forte, un déséquilibre de plus en plus irréversible des équilibres extérieurs et, par conséquent, une aggravation du chômage. Autrement dit, le type d'action que les syndicats ont pu mener pendant les trente dernières années et qui a eu des effets sociaux et économiques positifs ne risque-t-il pas maintenant d'avoir des effets économiques et même des effets sociaux négatifs ? Êtes-vous donc des producteurs de chômage ? Mais, plus profondément, le syndicalisme préserve-t-il sa raison d'être traditionnelle ?

Les syndicats n'ont-ils pas pour effet d'approfondir, dans une société où l'évolution économique tend à séparer deux couches de population – l'une à travail stable, intégré, et l'autre à travail flottant et incertain –, une césure entre ceux qui sont protégés et ceux qui ne le sont pas ?

E. Maire : Cet éclatement du salariat a justement conduit la C.F.D.T. à se donner la grande ambition de construire de nouvelles solidarités : entre actifs et chômeurs par le partage du travail ; entre travailleurs garantis et non garantis en donnant la priorité à la lutte contre la précarité et à la revalorisation et la généralisation des conventions collectives de branche ; entre hommes et femmes par l'action pour l'égalité professionnelle dans les qualifications et les salaires ; entre pays développés et pays pauvres dans le sens du codéveloppement.

Mais nos modes d'action eux-mêmes doivent être modifiés. C'est l'une des raisons pour lesquelles, lorsque nous parlons aujourd'hui de mobilisation sociale, nous considérons que le plus important est de modifier l'image qu'en ont les militants ou la pratique ou les réflexes automatiques que cela crée chez les militants.

Dans la situation où nous sommes, nous croyons que les trois grandes réformes de structure votées après la victoire * de mai 1981 – la décentralisation, les nationalisations et les droits nouveaux des travailleurs ** – risquent de rester lettre morte s'il n'y a pas une

* Celle de F. Mitterrand.

** Notamment les lois Auroux, relatives aux libérés des travailleurs et développant les institutions représentatives du personnel dans l'entreprise.

mobilisation sociale. Par exemple, en vue de socialiser les nationalisations au lieu de les laisser s'étatiser, il faut faire en sorte que les salariés, à partir du service, de l'atelier ou du bureau, aient la capacité d'intervenir dans des rapports contractuels avec la direction de leur établissement, pour socialiser le développement de l'entreprise nationalisée.

Pour la décentralisation, l'action syndicale doit faire en sorte qu'on n'assiste pas seulement à un transfert de pouvoir du plan national à des notables régionaux ou locaux, mais que soit encouragée l'intervention des forces sociales et économiques sur le plan régional ou local. Sinon se maintiendra la coupure entre la vie économique et la vie de la collectivité publique locale. Pour les droits nouveaux des travailleurs, la mobilisation pour nous, c'est de faire en sorte que, dans le maximum d'entreprises, les salariés puissent s'exprimer directement sans être ni contraints par la hiérarchie ni dépendants des responsables syndicaux.

Nous croyons d'autre part que les secteurs protégés doivent être soumis à des exigences d'efficacité économique et sociale de productivité, de rentabilité des investissements publics qui les rapprochent de la situation faite à l'ensemble des autres secteurs de l'économie.

Il n'est pas admissible que, parce qu'il y a dans le secteur industriel des clients qu'on ne peut pas faire payer au-delà d'un certain prix, on aille aux trente-cinq heures sans pouvoir maintenir le pouvoir d'achat d'un certain nombre de salariés, alors que, dans le secteur public soutenu par les contribuables, on aille aux trente-cinq heures sans aucune conséquence sur la situation salariale.

Cette harmonisation des contraintes collectives et économiques nous semble devoir être aujourd'hui un thème essentiel du débat collectif.

M. Foucault : Concrètement, comment sortir l'action syndicale des vieilles formes de revendication et l'adapter aux exigences de la situation? Comment la remettre en prise sur le mouvement collectif tel que vous le dessinez?

E. Maire : Les formes d'action syndicale sont aussi en cause. Lorsque les militants parlent de mobilisation, ils pensent encore le plus souvent à la grève, à la manifestation de rue, c'est-à-dire à des types d'action exceptionnels et qui ne se produisent que dans certains secteurs d'activité et certaines entreprises. La mobilisation sociale à inventer doit exprimer une tout autre ambition. Non seulement le refus, mais la proposition et mieux l'expérimentation.

Notre effort quotidien tend à lier la revendication la plus immédiate au projet global. Y a-t-il de mauvaises conditions de travail

quelque part? Il ne s'agit pas de penser à demander une prime, mais de voir avec ceux qui ont eu connaissance de conditions de travail identiques – ergonomes, sociologues, médecins du travail – ce qu'on peut faire pour modifier ce travail. C'est-à-dire de bâtir une revendication qui réponde bien à la demande spécifique et au projet général. Ce lien permanent – revendication et objectif de transformation – est le meilleur moyen de faire progresser le projet de la C.F.D.T. Si la C.F.D.T. progresse au fil des ans, c'est à cette ambition et à cette approche qu'elle le doit. C'est la qualité de l'action, du type de discussion, du type de revendication, son lien à une certaine vision collective de l'avenir, cette capacité autonome de prendre ses responsabilités pour mettre au point ses revendications qui ont provoqué le décollage de la C.F.D.T. par rapport à la C.G.T., où les plus-values salariales restent le fin du fin de toute revendication.

M. Foucault : Au travers de tout cela, vous êtes amenés à élargir votre action à l'ensemble de la société. Vous vous orientez vers un syndicalisme de société. Est-ce que cela ne contribue pas à vous créer un grave problème? Vous représentez des intérêts particuliers, ceux d'une fraction des salariés, et vous raisonnez en termes de société globale. Vous avancez sur un terrain qui est normalement celui d'un parti politique, sans être soumis comme lui au contrôle du suffrage populaire. Pour une force qui se veut démocratique et autogestionnaire, cela ne fait-il pas question? N'est-ce pas une manière antidémocratique de faire progresser un projet ultra-démocratique?

E. Maire : S'il est vrai que notre projet de réduction des écarts entre les groupes sociaux et les citoyens est fondamentalement démocratique, nous n'oublions pas que les moyens à employer doivent toujours tenir compte des oppositions que nous rencontrons. Ainsi, le marché est indispensable. Sans liberté d'expression de la demande sociale par le marché – même si cette expression est imparfaite –, tout mouvement social risque d'entraîner la collectivité là où elle n'a pas du tout envie d'aller.

Prenons l'exemple d'un grand débat actuel. Il est désormais clair que notre système de protection sociale est entré dans une impasse structurelle, permanente, dès lors que le rythme des dépenses augmente plus vite que la richesse nationale. À partir de cette constatation, notre dernier congrès a confirmé que la priorité pour la C.F.D.T. n'est pas l'augmentation du pouvoir d'achat direct, mais l'accroissement des consommations collectives et donc du prélèvement indirect sur le pouvoir d'achat. Cette option de notre plus haute instance correspond de toute évidence au sentiment des mili-

tants. Cependant, il importe qu'à tout moment ce ne soit pas le point de vue majoritaire de la C.F.D.T. qui fasse la décision, mais que les individus en cause puissent aussi exprimer leur propre opinion.

M. Foucault : Cela ne manifeste-t-il pas une évolution de la fonction syndicale? Ne peut-on pas dire que le syndicat, qui était avant tout un instrument de revendication ou d'unification des revendications, pourrait devenir maintenant un instrument de communication, d'arbitrage entre les différentes volontés d'autodétermination des individus et des groupes?

E. Maire : Pour la communication, je suis tout à fait d'accord. Mais il faudrait s'entendre sur la signification du mot « arbitrage ».

M. Foucault : Arbitrage à l'intérieur de lui-même pour ensuite s'intégrer à une négociation où il y aura arbitrage.

E. Maire : Dans la mesure où l'évolution de toutes ces dernières années en France a multiplié les négociations nationales interprofessionnelles, et maintenant, avec la nouvelle majorité, les négociations entre syndicats et gouvernement de gauche, la négociation décentralisée a perdu du terrain, le syndicalisme s'institutionnalise, se spécialise dans les arbitrages au niveau national qui ne permettent plus les indispensables ajustements de branche ou d'entreprise, de groupe ou de catégorie. Nous le sentons de plus en plus.

Si nous insistons, s'agissant du secteur public, pour modifier la pratique de la fonction publique de façon qu'il y ait non pas une négociation unique sur tous les problèmes pour les quelques millions de fonctionnaires, mais une diversification des négociations en spécifiant bien que tout ce qui peut être négocié sur le plan local et sur le plan des administrations doit l'être, et que c'est simplement le minimum commun à la fonction publique qui doit être négocié à ce niveau-là, c'est parce que le fait de tout ramener à un lieu unique de discussion et de contrat provoque un appauvrissement de la vie sociale, de la prise en compte des besoins et des aspirations des gens. C'est un affaiblissement du syndicalisme tel que nous l'entendons, et c'est un piège.

*

M. Foucault : Nous ne nous arrêtons pas à la désagrégation de l'idéologie marxiste et des formes d'action qu'elle induit. Mais n'êtes-vous pas aussi frappé par le déclin de l'État-providence?

E. Maire : Question difficile à poser en milieu syndical! On n'aime pas y prendre en compte les injustices, les inégalités, les limites du système de la Sécurité sociale. La réaction militante quasi

unanime est d'une extrême rigidité sur les formes actuelles du système de protection sociale, sur les formes actuelles de la « providence ».

Comment sortir de cette rigidité? Il faut s'attaquer aux impasses structurelles; il faut adapter, modifier, très certainement diversifier, rapprocher des gens, trouver d'autres formes... Mais l'attente – et la nécessité – d'un système redistributif restera grande. Je continue à penser que la protection sociale passe par des formes d'organisations sociales solidaires. Ce qui en tout cas est à repenser, c'est leur rapport à l'État – qui ne doit plus totalement les déterminer et les administrer.

M. Foucault : Ce qui vous ramène au clivage observé dans notre société entre le secteur protégé et le secteur non protégé, clivage dont la dénonciation est l'un des grands axes de pensée de la C.F.D.T.

L'une des nouvelles tâches de l'action syndicale n'est-elle pas de réduire cette césure entre les deux secteurs? Parler de secteur non protégé, c'est mettre l'accent sur la condition des travailleurs migrants, leur spécificité et les contradictions qu'elle entraîne...

E. Maire : Ce n'est pas d'aujourd'hui que nous savons que le fait d'impliquer dans le travail à la chaîne industriel des travailleurs migrants provoque chez eux une frustration encore plus forte que chez les travailleurs français. Comment expliquer cela?

Étant donné ce qu'est la reproduction sociale, l'ouvrier à la chaîne européen a très souvent eu un père ou un grand-père qui était lui-même un ouvrier non qualifié, un manoeuvre. D'où des réflexions à première vue surprenantes. Il m'est arrivé au cours de ma vie syndicale de dire à des militants astreints dans telle ou telle industrie chimique à une activité pénible sur le plan de l'hygiène et de la santé : « Tu fais un sale travail », et de déclencher alors une réaction indignée : « Il n'y a pas de sale travail! Il y a le travail. » Ce qui signifie : j'ai ma place dans la société. Ne dénigrez pas ce que je fais, ce qu'a fait mon père avant moi... D'ailleurs, on connaît la fierté du mineur. Ayant intériorisé le fait qu'il est contraint à ce travail et qu'il y passera sa vie, cet ouvrier y trouve une dignité, lui affecte une valeur certaine.

Le travailleur immigré, lui, ne vient pas d'une culture industrielle. Il ne sait s'il va rester contraint peu de temps ou non à ce travail pénible, ou même s'il restera en France. Affecté d'un jour à l'autre à un travail à la chaîne, et bien que cette peine soit plus ou moins compensée par un salaire plus important que celui qu'il touchait dans son pays et qui lui permet de vivre et d'envoyer un peu d'argent à sa famille, il a une réaction extrêmement négative. Com-

ment peut-on accepter des conditions de travail pareilles? N'est-ce pas parce qu'il n'est pas français qu'on lui inflige cette épreuve?

L'immense service que viennent de nous rendre les travailleurs immigrés de l'automobile, c'est d'avoir rappelé à la société française et d'abord aux ouvriers spécialisés français que le travail à la chaîne est mutilant. Si la gauche a un projet de changement en France, il devrait porter d'abord sur ce point.

Mais pourquoi cette réaction négative des immigrés à la chaîne se développe-t-elle depuis un an? D'abord, parce qu'il y a une tendance de leur part à rester plus longtemps en France, qu'ils le souhaitent ou non. Ils se sentent donc enchaînés pour longtemps à ce travail inacceptable. D'autre part, la chape de plomb qui pesait sur leurs épaules a été allégée depuis dix-huit mois, sans être totalement supprimée. Les régularisations de situation dont ils ont bénéficié, importantes du point de vue psychologique et collectif, véritable apprentissage de la liberté, permettent une expression plus forte de leur frustration en tant que travailleurs à la chaîne.

Je ne veux pas dire que ne s'ajoutent pas à ces éléments d'amertume sociale des facteurs religieux. L'élargissement de l'espace de liberté où vivent les immigrés fait qu'ils souhaitent aujourd'hui s'exprimer sur tous les plans, y compris celui de la conscience religieuse. Mais du même coup se pose, en milieu ouvrier français cette fois, un problème difficile d'acceptation d'une culture très différente de la leur. D'où un certain choc culturel dont on voit actuellement les effets. Tous les responsables, nous entre autres, doivent aider à ce que ces risques de conflits évoluent vers une confrontation positive, vers un enrichissement culturel. La marginalisation et l'isolement du milieu immigré seraient périlleux pour tout le monde, pour les immigrés eux-mêmes mais aussi pour les travailleurs français.

M. Foucault : N'éprouvez-vous pas le manque et donc le besoin de quelque chose qui serait en gros un cadre de référence théorique?

Il y a eu un temps où la C.F.T.C. se référait obligatoirement aux encycliques. Vous avez fait un long chemin. Puis vous avez mené un autre long combat pour vous déprendre d'un certain schéma marxiste qui imprégnait ou teintait un peu votre action de classe. Enfin, vous vous êtes référés avec courage, vers les années cinquante, à des notions plus ou moins directement dérivées du travaillisme selon Bevan. Qu'en est-il aujourd'hui?

E. Maire : L'histoire de notre construction, de l'état actuel de nos théories, de nos idées, c'est une histoire faite de confrontations avec des apports extérieurs qui n'ont pas cessé et qui j'espère ne sont pas près de se terminer.

La confrontation avec le marxisme était nécessaire à un moment ou à un autre. Si certains des nôtres ont cédé au vertige de la sécurisation et de l'économisme marxiste pendant quelques années, cela fait partie de l'expérience; c'est comme ça que l'on accumule une expérience, qu'on construit une histoire. On s'est confrontés à un moment donné à la biologie. Les apports de Laborit ont été utiles dans la C.F.D.T*. On a discuté, de cela comme d'autres apports philosophiques ou sociologiques, ou scientifiques.

Un syndicat a-t-il besoin d'une doctrine? Le mot « doctrine » ne me paraît pas convenir; il renvoie trop à rigidité, évoque le risque de dogmatisme. Je préfère parler d'une idéologie, c'est-à-dire d'une pensée synthétique en relation avec notre action, notre analyse du terrain, l'enrichissement né de notre volonté de confrontation avec les apports extérieurs, le mouvement des idées, les apports des intellectuels et des autres acteurs sociaux, français et étrangers. Nous avons donc nos éléments de référence théorique, sachant qu'ils sont en permanence perfectibles.

Mais s'il importe de présenter un « corps théorique », nous pensons qu'il nous revient de créer nos propres concepts. Ce travail d'élaboration autonome, récusant tout emprunt à des prêts-à-penser extérieurs qui ne seraient pas soumis avant à notre critique, à notre réinterprétation, a cependant une limite: celle du respect des convictions intimes de nos adhérents quant au sens personnel qu'ils entendent donner à leur vie.

Notre corps théorique, c'est notre identité. Avec trois grands pôles: une culture politique, une conception du changement des rapports sociaux, une ambition de changer le type de développement – c'est-à-dire le type de production, de consommation et d'échanges. Et le tout non à partir d'une vision normative des besoins, mais en permettant à chacun de s'exprimer, de critiquer, de peser sur l'avenir du travail et de la société.

Notre corps théorique, c'est notre analyse. Celle de la lutte contre l'exploitation, la domination et l'aliénation en reconnaissant à chacun de ces trois termes une marge d'autonomie par rapport aux deux autres et en considérant, à la lumière des révolutions anticapitalistes, que le concept de domination a été outrageusement négligé par tout un courant du mouvement ouvrier.

Notre investissement intellectuel le plus urgent concerne les rap-

* Henri Laborit, chirurgien et neurologue connu pour ses travaux sur la chlorpromazine, le premier tranquillisant, commercialisé sous le nom de Largactyl. Pour lui, toute pathologie dépend de l'inhibition de l'action par tous les automatismes « acquis et inscrits dans notre histoire nerveuse »: « Les déments ne font pas de cancer. » Ses travaux ont inspiré le film d'Alain Resnais *Mon oncle d'Amérique* (1980).

ports entre le mouvement social et l'État, l'émergence des forces sociales dans une action consciente pour le changement économique, social et politique, les chances et les risques, les voies ouvertes et les impasses d'un projet syndical liant à partir de l'action collective la revendication et les objectifs de transformation de la société.

M. Foucault : Que faites-vous, par exemple, pour la formation des militants ?

E. Maire : Ce que nous faisons ne ressemble pas à ce qu'accomplit, à l'origine de la C.F.D.T., *Reconstruction* *. Mais une tradition subsiste, qu'il faut absolument conserver et revivifier. Notre revue *C.F.D.T. aujourd'hui* joue un rôle qui devient important pour alimenter la réflexion interne et quelquefois externe.

Puis il y a ce qu'on appelle les écoles normales ouvrières, organisées généralement par nos unions régionales, pendant une semaine, une fois par an, et qui réunissent les responsables avec des intervenants extérieurs. Sur un thème préparé par la confédération, mais avec beaucoup de liberté à chacun pour l'organisation. C'est la méthodologie qui est mise au point en commun : et ensuite on fait appel à l'extérieur.

Il y a ensuite une multitude d'initiatives diverses : soit d'organisations de la C.F.D.T. qui font directement appel à des apports extérieurs qu'elles connaissent pour mettre sur pied des carrefours, des débats ; soit des militants C.F.D.T. qui vont plus qu'auparavant participer à des lieux de rencontre, des lieux de réflexion, des universités, des cours extérieurs et qui en font profiter ensuite leur organisation.

M. Foucault : En quête de perspectives de travail en commun telles que nous les évoquions au début de l'entretien, j'ai depuis plus d'un an pensé à un certain nombre de terrains sur lesquels une convergence d'efforts est possible : par exemple la Pologne, ou les problèmes du financement de la Sécurité sociale **. Il y a eu des ébauches, des discussions qui m'ont paru très intéressantes. Mais j'avoue que je n'ai pas eu l'impression que cela ait été poussé très loin !

E. Maire : Vous avez tout à fait raison. Depuis deux, trois ans, nous avons fait plusieurs tentatives en vue de travailler d'une façon systématique avec les intellectuels. Notre conclusion, toute provisoire, est qu'il ne faut pas créer de lieux permanents où se retrouveraient un grand nombre d'intellectuels qui ont des intérêts différents et n'ont en commun que de souhaiter coopérer avec la C.F.D.T. Mais sur des thèmes spécifiques comme la Sécurité sociale, nous pourrions, avec

des gens attachés à l'étude du sujet, aller plus à fond, prendre le temps de travailler vraiment en commun.

M. Foucault : La situation actuelle paraît favorable mais présente aussi ses dangers, dus à ce qu'on pourrait appeler la faillite, dans l'ordre de la culture politique, de la gauche. L'électroencéphalogramme de la gauche politique était à peu près plat au cours des années soixante. À partir de 1972 *, la renaissance non seulement d'un Parti socialiste, mais de tout un courant alentour, aurait pu servir de point de cristallisation d'un travail politique comme il a pu y en avoir autour du Parti socialiste avant la guerre de 14 ou à la veille du Front populaire. Or ce n'est pas du tout ce qui s'est passé. On a l'impression que le P.S. a été surtout préoccupé de son rapport avec le Parti communiste ; c'est dire que ce n'était pas le moment de poser des problèmes de pensée. Puis il y a eu des questions internes de stratégie entre les différents courants du P.S. Le travail de la réflexion politique n'a pas été favorisé.

Maintenant, il semble que ce soit autour de la C.F.D.T. que les gens qui pourraient être intéressés par cette recherche se tournent spontanément. Il n'en reste pas moins que le travail de réflexion, d'analyse, de savoir, qu'on aurait pu noter à propos de la Pologne, n'a guère été fait. Pourquoi ?

E. Maire : Il y a plusieurs explications. D'une part, la difficulté de réunir des intellectuels différents en vue d'un travail commun. Les querelles d'école, la compétition intellectuelle pèsent. Et sous quelle forme les rassembler ? D'autre part, et c'est peut-être le phénomène le plus important, la place beaucoup trop limitée faite, dans l'esprit de nombreux responsables de la C.F.D.T., aux rapports avec les intellectuels. Ce n'est pas du mépris ; ce n'est pas un rejet ; c'est l'attribution d'une place secondaire.

S'il y a une actualité syndicale quotidienne, elle prendra presque toujours le pas sur le temps passé avec les intellectuels ; c'est le mauvais aspect d'une certaine tradition de méfiance qui reste quand même forte, nourrie qu'elle est du rôle joué par les intellectuels léninistes qui ont asservi une partie du mouvement ouvrier. N'oublions pas que la C.F.D.T. reste une organisation ouvrière, au sens vrai du terme. C'est vrai qu'il y a pas mal de techniciens, de fonctionnaires ou autres, mais le milieu culturel est marqué par la tradition ouvrière.

Dans cette distance à l'égard des intellectuels – distance historique –, le Parti communiste n'a rien arrangé en ce sens que l'utilisation des ouvriers par des intellectuels communistes continue à créer – on le sent bien dans nos débats internes – un malaise. L'idée

* Revue des minoritaires de la C.F.T.C. qui prépara la C.F.D.T.

** Voir *supra* n° 325.

* Signature du Programme commun du gouvernement P.S.-P.C.F. en juin 1972.

est : « Il ne faudrait pas qu'ils nous emmènent là où nous-mêmes n'avons pas décidé d'aller... »

M. Foucault : Il y a un certain nombre de textes de la C.F.D.T. – je crois même de vous – parlant d'une hégémonie culturelle, celle des mandarins, contre laquelle il faut lutter. Ne faudrait-il pas dissiper ce type de malentendus? Je suis tout à fait d'accord pour dire que ce que l'on enseigne dans les universités, ce qui est produit dans le cadre d'un institut de philosophie et de sociologie est sans doute très différent de la forme de savoir que peut donner la pratique syndicale. Mais n'y a-t-il pas un rapport entre les deux? Ne serait-ce pas l'une des choses sur lesquelles on pourrait travailler?

E. Maire : Sans fausse modestie de ma part, je dirais qu'il me manquera toujours – comme à la plupart des syndicalistes – quelque chose pour vraiment être de plain-pied dans une discussion avec les intellectuels. Ce qui me manquera, c'est le langage, les citations, un certain apprentissage de la formulation, du vocabulaire, c'est souvent cela qui met en alerte les militants ouvriers disant : « Attention aux intellectuels! », même quand on leur explique qu'ils sont eux-mêmes des intellectuels, à partir du moment où ils réfléchissent sur leur pratique.

Il est normal qu'il y ait des différences. Et vous avez raison de dire qu'entre une pensée née du travail intellectuel et une pensée née de la pratique sociale, il y a place pour une confrontation qui peut être féconde.

M. Foucault : À l'intérieur d'un champ culturel commun, voyez-vous une sorte de césure?

E. Maire : Non. Il n'y a aucune césure. Il y a un champ culturel unique. Mais il y a une chose qui, à un moment donné, m'a beaucoup irrité. Un certain nombre de jeunes universitaires sont allés à la C.F.D.T., organisant des sessions de militants de base pour leur apprendre en trois jours le marxisme! Trois jours! Nous avons connu ainsi une phase, celle des vendeurs de marxisme...

M. Foucault : Elle se situe après 1968...

C'est assez curieux quand on voit dans vos textes les sédimentations qui se déposent, qui s'accumulent, la dominante d'un vieil héritage du syndicalisme révolutionnaire. La C.F.D.T. ne le renie pas?

E. Maire : Absolument pas. La tradition du syndicalisme d'action directe, du syndicalisme révolutionnaire reste l'une de nos forces.

M. Foucault : N'éprouvez-vous pas, maintenant, le sentiment que ces différents paysages, ces différents vocabulaires, ces dif-

férentes crises d'analyse sont un peu désuets, rouillés et qu'on aurait besoin d'un sacré coup de torchon de culture politique?

E. Maire : En attendant, voici quelques thèmes possibles sur lesquels nous avons besoin d'approches intellectuelles complémentaires aux nôtres :

- réfléchir sur les alternatives technologiques ou les utilisations alternatives des technologies, en vue de consolider concrètement le refus du scientisme, du technologisme, de la *one best way*;

- éclairer les rapports entre organisation du travail et produit (automobile, par exemple); approfondir ce que pourrait être une intervention des travailleurs sur le contenu de leur travail (organisation et produit);

- aider à concrétiser les orientations en faveur du codéveloppement et à les rapprocher des possibilités immédiates de l'action syndicale;

- étudier les rapports entre médias et démocratie non seulement sur le plan général, mais quant aux modifications, risques, chances des médias pour le fonctionnement démocratique d'une organisation de masse;

- diversifier les approches de la défense nationale. La dissuasion nucléaire n'a-t-elle pas d'alternative (la C.F.D.T. reste contre la force de frappe)? Peut-on inventer un pacifisme qui ne soit pas la soumission à l'un ou l'autre des grands?

- enfin, le plus important peut-être : discuter la problématique de la C.F.D.T., plus précisément son ambition à une responsabilité égale à celle des partis, les fonctions respectives étant radicalement différentes. Ce qui ramène aux rapports mouvement social/État, changement social/changement politique, etc.

Nous pourrions proposer aussi ces autres thèmes de débat :

- approfondir les études (historiques, sociologiques, politiques ou autres approches) du mouvement ouvrier français dans toutes les composantes, en particulier ses composantes non communistes, les moins étudiées (je pense d'abord, bien sûr, à la C.F.D.T.);

- réfléchir aux conséquences possibles pour le fonctionnement social d'une répartition moins inégalitaire des salaires, revenus et patrimoines (impact sur la santé, l'école, la participation à la vie culturelle, associative mais aussi politique, les types de consommation);

- étudier les patronats, leur structure, leur organisation, leur fonctionnement, mais aussi leur culture (valeurs, comportement, pratiques économiques sociales et politiques, modes de vie, origines sociales, projets professionnels...);

- enquêter sur le milieu étudiant actuel;

- réexaminer l'avenir du salariat. Faut-il s'acharner à défendre

cette forme particulière et historiquement déterminée du travail? Où en sommes-nous des perspectives de la charte d'Amiens * sur l'abolition du travail salarié, vécu comme travail dominé et impliquant une sujétion des travailleurs? Où en sommes-nous du projet de construction d'une société de producteurs, où le travail est conçu comme un enrichissement personnel, comme une relation des hommes entre eux et comme transformation de la matière par l'homme?

M. Foucault : Je suggérerais pour ma part une étude en commun avec des militants de Solidarité de ce que pourraient être des sanctions ou pressions sérieuses contre ou sur le régime militaire de Varsovie.

Aussi une recherche systématique sur la sous-information où nous vivons...

E. Maire : Et un examen convergent de ce qu'est la nouvelle pauvreté. Y a-t-il un sujet plus digne de notre attention commune?

335 « Vous êtes dangereux »

« Vous êtes dangereux », *Libération*, n° 639, 10 juin 1983, p. 20.

Emprisonné pour un vol de huit cents francs, qu'il niait, Roger Knobelspiess bénéficie d'une libération conditionnelle. Arrêté de nouveau pour vol, il est placé dans un quartier de haute sécurité, dont il entreprend la dénonciation. Son combat le rend populaire auprès de journalistes, d'intellectuels et d'artistes. Un comité, dont M. Foucault ne fit pas partie, se constitue pour que son procès soit révisé et demande à M. Foucault de préfacier son livre *Q.H.S. : quartier de haute sécurité* (Paris, Stock, 1980; voir *supra* n° 275). Lorsque la gauche arrive au pouvoir, R. Knobelspiess est jugé et libéré. Arrêté peu après à l'occasion d'un hold-up, celui qui avait été le symbole de l'iniquité de la justice devient alors la représentation du laxisme de la gauche et de l'irresponsabilité des intellectuels. M. Foucault répond ici à cette campagne.

Pour être surpris, j'ai été surpris. Non par ce qui s'est passé, mais par les réactions, et la physionomie qu'elles ont donnée à l'événement.

Ce qui s'est passé? Un homme est condamné à quinze ans de prison pour un hold-up. Neuf ans après, la cour d'assises de Rouen déclare que la condamnation de Knobelspiess est manifestement exagérée. Libéré, il vient d'être inculpé à nouveau pour d'autres faits. Et voilà que toute la presse crie à l'erreur, à la duperie, à l'intoxication. Et elle crie contre qui? Contre ceux qui avaient demandé une justice mieux

* Charte du congrès de la Confédération générale du travail, élaborée en 1906, qui, tout en réaffirmant la transformation de la société par les travailleurs, définit les relations entre les partis politiques et les organisations syndicales en dissociant les deux modes d'action.

mesurée, contre ceux qui avaient affirmé que la prison n'était pas de nature à transformer un condamné.

Posons quelques questions simples :

1) Où est l'erreur? Ceux qui ont essayé de poser sérieusement le problème de la prison le disent depuis des années : la prison a été instaurée pour punir et pour amender. Elle punit? Peut-être. Elle amende? Certainement pas. Ni réinsertion ni formation, mais constitution et renforcement d'un « milieu délinquant ». Qui entre en prison pour vol de quelques milliers de francs a bien plus de chances d'en sortir gangster qu'honnête homme. Le livre de Knobelspiess le montrait bien : prison à l'intérieur de la prison, les quartiers de haute sécurité risquaient de faire des enrégés. Knobelspiess l'a dit, nous l'avons dit et il fallait que ce soit connu. Les faits, autant que nous pouvons le savoir, risquent de le confirmer.

2) Qui a été dupé? Ceux évidemment auxquels on a voulu faire croire qu'un bon séjour en prison pouvait toujours être utile pour redresser un garçon dangereux ou empêcher la récurrence d'un délinquant primaire. Ceux également auxquels on a voulu faire croire que quinze ans de prison infligés à Knobelspiess pour un fait mal établi pourraient être du plus grand profit pour lui et pour les autres. Les gens n'ont pas été dupés par ceux qui veulent qu'une justice soit aussi scrupuleuse que possible, mais par ceux qui promettent que des punitions mal réfléchies assureront la sécurité.

3) Où est l'intoxication? Soljenitsyne a une phrase superbe et dure : « On aurait dû, dit-il, se méfier de ces leaders politiques qui ont l'habitude d'héroïser leurs prisons. » Il y a toute une littérature de pacotille et un journalisme plat qui pratiquent à la fois l'amour des délinquants et la peur panique de la délinquance. Le truand héros, l'ennemi public, le rebelle indomptable, les anges noirs... On publie sous le nom de grands tueurs ou de gangsters célèbres des livres réécrits – ou plutôt écrits – par les éditeurs : et les médias s'en enchantent. La réalité est tout autre : l'univers de la délinquance et de la prison est dur, mesquin, avilissant. L'intoxication ne consiste pas à le dire. Elle consiste à draper cette réalité sous des oripeaux dérisoires. Ces héroïses ambiguës sont dangereuses, car une société a besoin non pas d'aimer ou de haïr ses criminels, mais de savoir aussi exactement que possible qui elle punit, pourquoi elle punit, comment elle punit et avec quels effets. Elles sont dangereuses aussi car rien n'est plus facile que d'alimenter par ces exaltations troubles un climat de peur et d'insécurité où les violences s'exaspèrent d'un côté comme de l'autre.

4) Où est le courage? Il est dans le sérieux qu'on apporte à poser

et à reposer sans cesse ces problèmes qui sont parmi les plus vieux du monde : ceux de la justice et de la punition. Une justice ne doit jamais oublier combien il est difficile d'être juste et facile d'être injuste, quel travail demande la découverte d'un atome de vérité et combien serait périlleux l'abus de son pouvoir. Ce fut la grandeur des sociétés comme les nôtres : depuis des siècles, à travers discussions, polémiques, erreurs aussi, elles se sont interrogées sur la manière dont la justice doit être dite, c'est-à-dire pratiquée. La justice – je parle là de l'institution – finit par servir le despotisme si ceux qui l'exercent et ceux-là mêmes qu'elle protège n'ont pas le courage de la problématiser. Le travail de l'actuel garde des Sceaux * pour repenser le système pénal plus largement qu'il ne l'avait été jusqu'ici est, de ce point de vue, important. En tout cas, les magistrats et les jurés de Rouen ont été fidèles à cette tradition et à cette nécessité lorsqu'ils ont déclaré démesurée la peine infligée à Knobelspiess. Démesurée, donc mauvaise pour tout le monde.

5) Où sont les dangers? Les dangers sont dans la délinquance. Les dangers sont dans les abus de pouvoir. Et ils sont dans la spirale qui les lie entre eux. Il faut s'en prendre à tout ce qui peut renforcer la délinquance. S'en prendre aussi à tout ce qui, dans la manière de la punir, risque de la renforcer.

Quant à vous, pour qui un crime d'aujourd'hui justifierait une punition d'hier, vous ne savez pas raisonner. Mais, pis, vous êtes dangereux pour nous et pour vous-même, si du moins, comme nous, vous ne voulez pas vous trouver un jour sous le coup d'une justice endormie sous ses arbitraires. Vous êtes aussi un danger historique. Car une justice doit toujours s'interroger sur elle-même tout comme une société ne peut vivre que du travail qu'elle exerce sur elle-même et sur ses institutions.

* Robert Badinter.

336

Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins

« Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins » (« Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins » ; réalisée en anglais à Toronto, le 22 juin 1982 ; trad. F. Durand-Bogaert), *Ethos*, vol. I, n° 2, automne 1983, pp. 4-9.

– *L'appréciation du silence est l'une des nombreuses choses qu'un lecteur, sans qu'il s'y attende, peut apprendre de votre œuvre. Vous avez écrit sur la liberté que le silence permet, sur ses multiples causes et significations. Dans votre dernier livre *, par exemple, vous dites qu'il n'y a pas un seul, mais de nombreux silences. Serait-on fondé à penser qu'il y a là un puissant élément autobiographique?*

– Je pense que n'importe quel enfant qui a été élevé dans un milieu catholique juste avant ou pendant la Seconde Guerre mondiale a pu éprouver qu'il existe de nombreuses manières différentes de parler, et aussi de nombreuses formes de silence. Certains silences pouvaient impliquer une hostilité virulente; d'autres, en revanche, étaient l'indice d'une amitié profonde, d'une admiration émue, d'un amour même. Je me souviens très bien que, lorsque j'ai rencontré le cinéaste Daniel Schmid, venu me rendre visite je ne sais plus à quel propos, lui et moi avons découvert, au bout de quelques minutes, que nous n'avions vraiment rien à nous dire. Nous sommes, de cette manière, restés ensemble entre trois heures de l'après-midi et minuit. Nous avons bu, fumé du hasch, dîné. Et je ne crois pas que nous ayons parlé plus de vingt minutes pendant ces dix heures. Cela a été le point de départ d'une amitié assez longue. C'était, pour moi, la première fois qu'une amitié prenait naissance dans un rapport strictement silencieux.

Il est possible qu'un autre élément de cette appréciation du silence ait à voir avec l'obligation de parler. J'ai passé mon enfance dans un milieu petit-bourgeois, celui de la France provinciale, et l'obligation de parler, de faire la conversation aux visiteurs était, pour moi, quelque chose à la fois de très étrange et de très ennuyeux. Je me suis souvent demandé pourquoi les gens ressentaient l'obligation de parler. Le silence peut être un mode de relation tellement plus intéressant.

– *Il y a, dans la culture des Indiens d'Amérique du Nord **, une appréciation du silence bien plus grande que dans les sociétés anglophones ou, je suppose, francophones.*

* *La Volonté de savoir*, paru en anglais en 1978.

** Stephen Riggins est d'origine indienne.

– Oui, voyez-vous, je pense que le silence est l'une des choses auxquelles, malheureusement, notre société a renoncé. Nous n'avons pas de culture du silence, nous n'avons pas non plus de culture du suicide. Les Japonais, si. On enseignait aux jeunes Romains et aux jeunes Grecs à adopter divers modes de silence, en fonction des gens avec lesquels ils se trouvaient. Le silence, à l'époque, figurait un mode bien particulier de rapport aux autres. Le silence est, je crois, quelque chose qui mérite d'être cultivé. Je suis favorable à ce qu'on développe cet éthos du silence.

– *Vous semblez être fasciné par les autres cultures, et pas seulement par les cultures anciennes; pendant les dix premières années de votre carrière, vous avez vécu en Suède, en Allemagne de l'Ouest et en Pologne. C'est là, semble-t-il, un itinéraire atypique pour un universitaire français. Pouvez-vous expliquer les raisons qui vous ont poussé à quitter la France, et pourquoi, lorsque vous êtes rentré vers 1961, vous auriez, me suis-je laissé dire, préféré vivre au Japon?*

– Il y a aujourd'hui, en France, un snobisme de l'anti-chauvinisme. J'espère qu'à travers ce que je dis on ne m'associera pas aux représentants de cette attitude. Si j'étais américain ou canadien, je souffrirais peut-être de certains aspects de la culture nord-américaine. Quoi qu'il en soit, j'ai souffert et je souffre encore de maints aspects de la vie sociale et culturelle française. C'est la raison pour laquelle j'ai quitté la France en 1955. Par ailleurs, j'ai vécu aussi deux ans en Tunisie, de 1966 à 1968, mais pour des raisons purement personnelles.

– *Pourriez-vous évoquer quelques-uns des aspects de la société française dont vous avez souffert?*

– Quand j'ai quitté la France, la liberté en matière de vie personnelle y était terriblement restreinte. À l'époque, la Suède passait pour un pays beaucoup plus libéral. Mais là, j'ai découvert qu'un certain type de liberté pouvait avoir, sinon les mêmes effets, du moins autant d'effets restrictifs qu'une société directement restrictive. Ce fut, pour moi, une expérience très importante. Ensuite, j'ai eu l'occasion de passer une année en Pologne, où, bien sûr, les restrictions et le pouvoir d'oppression du Parti communiste sont quelque chose de vraiment différent. En un temps relativement bref, j'ai pu avoir l'expérience à la fois de ce qu'était une vieille société traditionnelle – comme l'était la France de la fin des années quarante et du début des années cinquante – et de la société nouvelle libérée qu'était la Suède. Je ne dirai pas que j'ai fait l'expérience de la totalité des possibilités politiques, mais j'ai eu un échantillon de ce

qu'étaient, à cette époque, les différentes possibilités des sociétés occidentales. Ce fut une bonne expérience.

– *Des centaines d'Américains sont venus à Paris dans les années vingt et trente, attirés par ce qui vous a, vous, poussé à quitter la France dans les années cinquante.*

– Oui. Mais s'ils viennent aujourd'hui à Paris, ce n'est plus, je pense, afin d'y trouver la liberté. Ils viennent pour apprécier la saveur d'une vieille culture traditionnelle. Ils viennent en France comme les peintres allaient en Italie au XVII^e siècle : afin d'assister au déclin d'une civilisation. Quoi qu'il en soit, voyez-vous, le sentiment que nous éprouvons de la liberté est souvent plus grand à l'étranger que dans notre propre pays. En tant qu'étrangers, nous pouvons faire fi de toutes ces obligations implicites qui ne sont pas inscrites dans la loi, mais dans le mode général de comportement. D'autre part, le seul fait de changer d'obligations est ressenti ou expérimenté comme une sorte de liberté.

– *Revenons un peu, si cela ne vous ennuie pas, à vos premières années à Paris. Je crois que vous avez travaillé comme psychologue à l'hôpital Sainte-Anne.*

– Oui, j'y ai travaillé pendant un peu plus de deux ans, je crois.

– *Et vous avez dit quelque part que vous vous identifiez plus aux patients qu'au personnel soignant. C'est là, assurément, une expérience fort peu habituelle pour un psychologue ou un psychiatre. D'où vient que vous ayez – à partir, notamment, de cette expérience – éprouvé la nécessité d'une mise en question radicale de la psychiatrie, quand tant d'autres gens se contentaient d'essayer de raffiner des concepts établis?*

– En fait, je n'avais pas d'emploi officiel. J'étudiais la psychologie à l'hôpital Sainte-Anne. C'était au début des années cinquante. À l'époque, le statut professionnel des psychologues, dans les hôpitaux psychiatriques, n'était pas clairement défini. En ma qualité d'étudiant en psychologie (j'ai d'abord étudié la philosophie, puis la psychologie), j'avais, à Sainte-Anne, un statut très bizarre. Le chef du service était très gentil avec moi et me laissait une totale liberté d'action. Personne, cependant, ne se souciait de ce que je devais faire : je pouvais faire n'importe quoi. J'occupais, en fait, une position intermédiaire entre le personnel et les patients; mais je n'avais à cela aucun mérite, ce n'était pas le résultat d'une conduite particulière de ma part, c'était la conséquence de cette ambiguïté dans mon statut, qui faisait que je n'étais pas vraiment intégré au personnel. Je suis bien sûr que mon mérite n'avait rien à voir dans l'affaire, parce qu'à l'époque je ressentais tout cela comme

une sorte de malaise. Ce n'est que quelques années plus tard, lorsque j'ai commencé à écrire un livre sur l'histoire de la psychiatrie, que ce malaise, cette expérience personnelle ont pu prendre la forme d'une critique historique ou d'une analyse structurale.

– *L'hôpital Sainte-Anne avait-il quelque chose de particulier? Aurait-il pu donner, à l'un de ses employés, une image particulièrement négative de la psychiatrie?*

– Oh non. C'était l'un de ces grands hôpitaux comme vous pouvez en imaginer, et je dois dire qu'il était plutôt mieux que la plupart des grands hôpitaux de province que j'ai visités par la suite. C'était l'un des meilleurs hôpitaux de Paris. Non, il n'avait rien d'épouvantable. Et c'est précisément cela, la chose importante. Si j'avais fait le même travail dans un petit hôpital de province, j'aurais peut-être été tenté d'imputer ses échecs à sa situation géographique ou à ses insuffisances propres.

– *Vous venez d'évoquer, sur un ton de léger mépris, la province française, qui est l'endroit où vous êtes né; avez-vous néanmoins de bons souvenirs de votre enfance à Poitiers, dans les années trente et quarante?*

– Oh oui. Mes souvenirs sont plutôt... je n'emploierai pas exactement le mot « étranges », mais ce qui me frappe aujourd'hui, lorsque j'essaie de faire revivre ces impressions, est que la plupart de mes grands émois sont liés à la situation politique. Je me souviens très bien avoir éprouvé l'une de mes premières grandes terreurs lorsque le chancelier Dollfuss fut assassiné par les nazis. C'était en 1934, je crois. Tout cela est très loin de nous maintenant. Rares sont les gens qui se souviennent du meurtre de Dollfuss. Mais j'ai le souvenir d'avoir été terrorisé par cela. Je pense que j'ai ressenti là ma première grande peur de la mort. Je me souviens aussi de l'arrivée des réfugiés espagnols à Poitiers; et de m'être battu en classe, avec mes camarades, à propos de la guerre éthiopienne. Je pense que les garçons et les filles de ma génération ont eu leur enfance structurée par ces grands événements historiques. La menace de guerre était notre toile de fond, le cadre de notre existence. Puis la guerre vint. Bien plus que les scènes de la vie familiale, ce sont ces événements concernant le monde qui sont la substance de notre mémoire. Je dis « notre » mémoire, parce que je suis presque sûr que la plupart des jeunes Français et Françaises de l'époque ont vécu la même expérience. Il pesait une vraie menace sur notre vie privée. C'est peut-être la raison pour laquelle je suis fasciné par l'histoire et par le rapport entre l'expérience personnelle et les événements dans lesquels nous nous inscrivons. C'est là, je pense, le noyau de mes désirs théoriques.

– *Vous demeurez fasciné par cette période, même si vous n'écrivez pas sur elle.*

– C'est certain.

– *Qu'est-ce qui est à l'origine de votre décision de devenir philosophe?*

– Voyez-vous, je ne pense pas avoir jamais eu le projet de devenir philosophe. Je n'avais aucune idée de ce que j'allais faire de ma vie. Cela aussi, je crois, est assez caractéristique des gens de ma génération. Nous ne savions pas, lorsque nous avions dix ou onze ans, si nous deviendrions allemands ou si nous resterions français. Nous ne savions pas si nous allions mourir ou survivre aux bombardements. Lorsque j'avais seize ou dix-sept ans, je ne savais qu'une chose : la vie à l'école était un environnement protégé des menaces extérieures, protégé de la politique. Et l'idée de vivre protégé dans un environnement studieux, dans un milieu intellectuel m'a toujours fasciné. Le savoir, pour moi, est ce qui doit fonctionner comme ce qui protège l'existence individuelle et ce qui permet de comprendre le monde extérieur. Je crois que c'est cela. Le savoir comme un moyen de survivre, grâce à la compréhension.

– *Pourriez-vous dire quelques mots de vos études à Paris? Quelqu'un a-t-il eu une influence particulière sur le travail que vous faites aujourd'hui? Ou bien y a-t-il des professeurs envers lesquels vous éprouvez de la reconnaissance, pour des raisons personnelles?*

– Non, j'ai été l'élève d'Althusser, et, à l'époque, les principaux courants philosophiques en France étaient le marxisme, l'hégélianisme et la phénoménologie. Je les ai, bien entendu, étudiés, mais ce qui m'a donné, pour la première fois, le désir d'accomplir un travail personnel a été la lecture de Nietzsche.

– *Un public non français est sans doute peu apte à comprendre les répercussions des événements de mai 1968; vous avez dit parfois qu'ils ont rendu les gens plus sensibles à votre travail. Pouvez-vous expliquer pourquoi?*

– Je pense qu'avant mai 1968, en France du moins, un philosophe se devait d'être soit marxiste, soit phénoménologue, soit structuraliste, et je n'ai adhéré à aucun de ces dogmes. Le second point est qu'à l'époque, en France, l'étude de la psychiatrie ou de l'histoire de la médecine n'avait, politiquement, aucun statut véritable. Personne ne s'y intéressait. La première conséquence de mai 1968 a été le déclin du marxisme en tant que cadre dogmatique, et l'apparition de nouveaux intérêts politiques, culturels concernant la vie personnelle.

C'est la raison pour laquelle je pense que mon travail n'a trouvé aucun écho, sauf dans un cercle très restreint, avant 1968.

– *Certaines des œuvres auxquelles vous faites référence, dans le premier volume de votre Histoire de la sexualité – je pense, par exemple, à ce récit de l'époque victorienne, My Secret Life * –, font une large part aux fantasmes sexuels. Il est souvent impossible de distinguer la réalité du fantasme. Y aurait-il quelque valeur, selon vous, à vous attacher explicitement à l'étude des fantasmes sexuels et à élaborer une archéologie de ces fantasmes, plutôt qu'une archéologie de la sexualité ?*

– Non. Je n'essaie pas de faire une archéologie des fantasmes sexuels. J'essaie de faire une archéologie du discours sur la sexualité, c'est-à-dire, au fond, du rapport entre ce que nous faisons, ce qui nous est imposé, permis et interdit de faire en matière de sexualité et ce qui nous est permis, imposé ou interdit de dire, à propos de nos conduites sexuelles. C'est cela, le problème. Ce n'est pas une question de fantasmes : c'est un problème de verbalisation.

– *Pouvez-vous expliquer comment vous êtes arrivé à l'idée que la répression sexuelle qui a caractérisé le XVIII^e et le XIX^e siècle en Europe et en Amérique du Nord – une répression au sujet de laquelle nous semblons si bien documentés historiquement – était, en fait, ambiguë, et qu'il y avait, derrière elle, des forces qui œuvraient dans la direction opposée ?*

– Il ne s'agit pas, bien sûr, de nier l'existence de cette répression. Le problème est de montrer que la répression s'inscrit toujours dans une stratégie politique beaucoup plus complexe, qui vise la sexualité. Ce n'est pas simplement qu'il y ait répression. Il y a, dans la sexualité, un grand nombre de prescriptions imparfaites, à l'intérieur desquelles les effets négatifs de l'inhibition sont contrebalancés par les effets positifs de la stimulation. La manière dont, au XIX^e siècle, la sexualité a été certes réprimée, mais aussi mise en lumière, soulignée, analysée à travers des techniques comme la psychologie et la psychiatrie, montre clairement qu'il ne s'agissait pas d'une simple question de répression. Il s'agissait, bien davantage, d'un changement dans l'économie des conduites sexuelles de notre société.

– *Quels sont, pour vous, les exemples les plus frappants que vous puissiez citer, à l'appui de votre hypothèse ?*

– Un exemple est la masturbation des enfants. Un autre l'hystérie, et tout le tapage qui a été fait autour de l'hystérie féminine. Ces

deux exemples indiquent, bien entendu, la répression, la prohibition, l'interdiction. Mais le fait que la sexualité des enfants soit devenue un vrai problème pour les parents, une source de questionnement et d'inquiétude, a eu de multiples effets à la fois sur les enfants et sur les parents. S'occuper de la sexualité de leurs enfants n'était pas seulement, pour les parents, une affaire de morale, mais aussi une affaire de plaisir.

– *De plaisir ? Dans quel sens ?*

– Au sens d'une stimulation et d'une gratification de nature sexuelle.

– *Pour les parents eux-mêmes ?*

– Oui. Appelez cela un viol, si vous préférez. Certains textes sont presque une systématisation du viol – du viol, par les parents, de l'activité sexuelle de leurs enfants. Intervenir dans cette activité intime, secrète qu'est la masturbation n'est pas quelque chose de neutre pour les parents. C'est non seulement une question de pouvoir, d'autorité, une affaire d'éthique, c'est aussi un plaisir. N'êtes-vous pas d'accord ? Il y a, c'est évident, un plaisir de l'intervention. L'interdiction sévère qui pesait sur la masturbation des enfants était, naturellement, la cause de l'inquiétude. Mais c'était aussi ce qui a favorisé l'intensification de cette pratique, la masturbation réciproque et, sur ce thème, le plaisir d'une communication secrète entre les enfants. Tout cela a donné une forme particulière à la vie familiale, aux rapports entre parents et enfants, et aux rapports entre les enfants eux-mêmes. Tout cela a eu pour conséquence non seulement la répression, mais aussi une intensification de l'inquiétude et des plaisirs. Mon propos n'est pas de dire que le plaisir des parents était le même que celui des enfants, ou de montrer qu'il n'y a pas eu de répression. J'ai essayé de trouver les racines de cette interdiction absurde.

L'une des raisons pour lesquelles cette interdiction stupide de la masturbation a persisté pendant si longtemps tient au plaisir et à l'inquiétude, à tout le réseau d'émotions que cette interdiction suscite. Chacun sait bien qu'il est impossible d'empêcher un enfant de se masturber. Il n'y a aucune preuve scientifique qui indique que la masturbation soit nuisible. On peut être sûr, au moins, que c'est le seul plaisir qui ne nuit à personne. Alors, pourquoi donc a-t-on interdit la masturbation pendant si longtemps ? À ma connaissance, on ne trouve pas, dans toute la littérature gréco-latine, plus de deux ou trois références à la masturbation. La masturbation n'était pas considérée comme un problème. Elle passait, dans la civilisation grecque et latine, pour une pratique à laquelle s'adonnaient les

* Auteur anonyme, *My Secret Life*, Amsterdam, 1890, 11 vol., rééd. par Grove Press en 1964 (*My Secret Life. Récit de la vie sexuelle d'un Anglais de l'époque victorienne*, trad. C. Charnaux, N. Gobbi, N. Heinich, M. Lessana), préface de Michel Foucault, Paris, Les Formes du secret, 1977. Voir *supra* n° 188.

esclaves ou les satyres. Il n'y avait aucun sens à parler de masturbation pour des citoyens libres.

– *Nous sommes à un point de notre histoire où l'avenir est quelque chose de très incertain. La culture populaire nous fournit en abondance des visions apocalyptiques de l'avenir. Je pense, par exemple, au film de Louis Malle My Dinner with André *. N'est-il pas symptomatique que, dans un tel climat, la sexualité et la reproduction deviennent aujourd'hui problématiques, et ne peut-on voir, dans le projet d'une histoire de la sexualité, un signe des temps ?*

– Non, je ne pense pas que je puisse être d'accord avec cela. D'abord, il semble que le souci du lien entre sexualité et reproduction a été plus grand, par exemple, dans les sociétés grecque et romaine et dans la société bourgeoise du XVIII^e et du XIX^e siècle. Ce qui me frappe est le fait qu'aujourd'hui la sexualité soit, semble-t-il, devenue une question qui n'a plus de lien direct avec la reproduction. C'est la sexualité en tant que conduite personnelle qui pose problème, de nos jours.

Prenez l'homosexualité, par exemple. Je crois que l'une des raisons pour lesquelles l'homosexualité ne constituait pas un problème important au XVIII^e siècle a à voir avec l'idée que, si un homme avait des enfants, ce qu'il pouvait faire par ailleurs n'importait guère. Au cours du XIX^e siècle, on commence à voir émerger l'importance du comportement sexuel dans la définition de l'individualité. Et c'est quelque chose de tout à fait nouveau. Il est intéressant de constater qu'avant le XIX^e siècle les comportements interdits, même s'ils étaient sévèrement jugés, étaient toujours considérés comme un excès, un *libertinage* **, quelque chose d'outrancier. La conduite homosexuelle passait toujours pour une sorte d'excès du comportement naturel, un instinct qu'il était difficile de confiner à l'intérieur de limites particulières. À partir du XIX^e siècle, on constate qu'un comportement tel que l'homosexualité passe pour un comportement anormal. Mais lorsque je parle, à son propos, de *libertinage*, je ne veux pas dire pour autant qu'il était toléré.

Je pense qu'avant le XIX^e siècle on ne rencontre pas, ou très rarement, l'idée que les individus se définissent par leurs conduites ou leurs désirs sexuels. < Dis-moi tes désirs et je te dirai qui tu es > : cette demande est caractéristique du XIX^e siècle.

– *La sexualité ne semble plus guère, aujourd'hui, figurer le grand secret de la vie. Y a-t-il quelque chose qui l'ait remplacée, à cet égard ?*

* 1981.

** En français dans le texte (N.d.T.).

– Il est évident que le sexe n'est plus aujourd'hui le grand secret de la vie, puisqu'un individu peut, de nos jours, laisser paraître au moins certaines formes générales de ses préférences sexuelles sans risquer la malédiction ou la condamnation. Mais je pense que les gens considèrent encore, et sont invités à considérer, que le désir sexuel est un indice de leur identité profonde. La sexualité n'est plus le grand secret, mais elle est encore un symptôme, une manifestation de ce qu'il y a de plus secret dans notre individualité.

– *La question que je vais vous poser, à présent, peut, à première vue, paraître étrange, mais, si c'est le cas, j'expliquerai pourquoi, à mon avis, elle mérite d'être posée. La beauté a-t-elle une signification particulière pour vous ?*

– Je pense qu'elle a une signification pour tout le monde ! Je suis myope, certes, mais pas aveugle au point qu'elle n'ait pas de signification pour moi. Mais pourquoi me posez-vous cette question ? J'ai bien peur de vous avoir donné des preuves de ce que je ne suis pas insensible à la beauté.

– *L'une des choses qui impressionnent en vous est cette espèce d'austérité monacale dans laquelle vous vivez. Votre appartement, à Paris, est presque entièrement blanc ; on aurait du mal à y trouver les objets d'art qui décorent la plupart des appartements français. À Toronto, ces dernières semaines, on vous a vu, à plusieurs reprises, arborer des tenues aussi simples qu'un pantalon blanc, un tee-shirt blanc et une veste de cuir noir. Vous avez dit que, si vous aimez tant le blanc, c'est peut-être parce qu'à Poitiers, dans les années trente et quarante, les façades des maisons n'étaient jamais vraiment blanches. Vous occupez ici une maison dont les murs blancs sont ornés de sculptures découpées noires, et vous avez dit à quel point vous aimiez la netteté et la force du noir et blanc purs. Il y a aussi, dans l'Histoire de la sexualité, cette expression mémorable : « l'austère monarchie du sexe ». Vous ne correspondez pas à l'image du Français raffiné qui pratique l'art du bien vivre. Vous êtes aussi le seul Français que je connaisse qui m'ait dit qu'il préférerait la cuisine américaine.*

– Oui, c'est vrai ! Un bon club sandwich avec un Coca-Cola. Il n'y a rien de tel ! C'est vrai. Avec une crème glacée, bien sûr.

En fait, j'ai vraiment du mal à faire l'expérience du plaisir. Le plaisir me paraît être une conduite très difficile. Cela n'est pas aussi simple que cela de jouir des choses. Et je dois avouer que c'est mon rêve. Je voudrais et j'espère mourir d'une overdose de plaisir, quel qu'il soit. Parce que je pense que c'est très difficile, et que j'ai toujours l'impression de ne pas éprouver le vrai plaisir, le plaisir complet et total ; et ce plaisir, pour moi, est lié à la mort.

– *Pourquoi dites-vous cela ?*

– Parce que je pense que le genre de plaisir que je considérerais comme le vrai plaisir serait si profond, si intense, me submergerait si totalement que je n'y survivrais pas. J'en mourrais. Un exemple, qui sera à la fois plus clair et plus simple : une fois, j'ai été renversé par une voiture dans la rue. Je marchais. Et pendant deux secondes peut-être, j'ai eu l'impression que j'étais en train de mourir, et j'ai vraiment éprouvé un plaisir très, très intense. Il faisait un temps merveilleux. C'était vers sept heures, un soir d'été. Le soleil commençait à baisser. Le ciel était magnifique, bleu. À ce jour, cela reste l'un de mes meilleurs souvenirs.

Il y a aussi le fait que certaines drogues sont vraiment importantes pour moi, parce qu'elles me permettent d'avoir accès à ces joies terriblement intenses que je recherche, et que je ne suis pas capable d'atteindre seul. C'est vrai qu'un verre de vin, de bon vin vieux, peut être agréable, mais cela n'est pas pour moi. Un plaisir doit être quelque chose d'incroyablement intense. Mais je ne pense pas être le seul dans ce cas.

Je ne sais pas m'accorder, ni accorder aux autres, ces plaisirs intermédiaires qui font la vie de tous les jours. Ces plaisirs ne signifient rien pour moi, et je ne suis pas capable d'organiser ma vie de manière à leur ménager une place. C'est la raison pour laquelle je ne suis ni un être social ni sans doute, au fond, un être culturel ; c'est ce qui fait de moi quelqu'un de si ennuyeux dans la vie quotidienne. Vivre avec moi, quel ennui !

– *On cite souvent la remarque de Romain Rolland, selon laquelle les romantiques français étaient des visuels, pour lesquels la musique n'était qu'un bruit. Même si cette remarque est, à l'évidence, exagérée, certaines études très récentes abondent dans ce sens. On trouve, dans plusieurs de vos livres, de nombreuses références à la peinture, mais peu à la musique. Êtes-vous aussi un représentant de ce trait de la culture française qu'a souligné Rolland ?*

– Oui, c'est certain. Bien entendu, la culture française n'accorde aucune place à la musique ou, si elle lui en accorde une, c'est une place négligeable. Mais il est de fait que la musique a joué un rôle important dans ma vie personnelle. Le premier ami que j'ai eu, quand j'avais vingt ans, était musicien. Plus tard, j'ai eu un autre ami, qui était compositeur, et qui est mort maintenant. Grâce à lui, je connais toute la génération de Boulez. Cela a été une expérience très importante pour moi. D'abord, parce que cela m'a mis en contact avec un type d'art qui, pour moi, était vraiment énigmatique. Je n'avais, et n'ai toujours, aucune compétence dans ce

domaine. Mais j'étais capable de ressentir la beauté dans quelque chose qui m'était très énigmatique. Il y a certaines œuvres de Bach et de Webern qui me réjouissent, mais la vraie beauté, c'est, pour moi, *une phrase musicale, un morceau de musique* * que je ne comprends pas, quelque chose dont je ne peux rien dire. J'ai cette idée – peut-être est-elle arrogante ou présomptueuse – que je pourrais dire quelque chose de n'importe lequel des plus grands tableaux du monde. Et c'est la raison pour laquelle ils ne sont pas absolument beaux. Quoi qu'il en soit, j'ai écrit quelque chose sur Boulez **. Sur l'influence qu'a eue, sur moi, le fait de vivre avec un musicien pendant plusieurs mois. Sur l'importance que cela a eu, même dans ma vie intellectuelle.

– *Si je comprends bien, les artistes et les écrivains ont, à l'origine, eu une réaction plus positive à l'égard de votre travail que les philosophes, les sociologues et autres universitaires.*

– C'est vrai.

– *Y a-t-il des affinités particulières entre votre type de philosophie et les arts en général ?*

– Je ne crois pas que ce soit à moi de répondre à cette question. Voyez-vous, même si je répugne à le dire, c'est vrai que je ne suis pas ce qu'on appelle un bon universitaire. Pour moi, le travail intellectuel est lié à ce que vous définiriez comme une forme d'esthétisme – par cela, j'entends la transformation de soi. Je crois que mon problème est cet étrange rapport entre le savoir, l'érudition, la théorie et l'histoire véritable. Je sais très bien – et je crois que je l'ai su dès mon enfance – que le savoir est impuissant à transformer le monde. J'ai peut-être tort. Et je suis sûr que j'ai tort d'un point de vue théorique, car je sais très bien que le savoir a transformé le monde.

Mais si je me réfère à ma propre expérience, j'ai le sentiment que le savoir ne peut rien pour nous et que le pouvoir politique est susceptible de nous détruire. Tout le savoir du monde ne peut rien contre cela. Tout ce que je dis se rattache non pas à ce que je pense théoriquement (je sais que c'est faux), mais à ce que je déduis de mon expérience propre. Je sais que le savoir a pouvoir de nous transformer, que la vérité n'est pas seulement une manière de déchiffrer le monde (peut-être même que ce que nous appelons vérité ne déchiffre rien), mais que, si je connais la vérité, alors je serai transformé. Et peut-être sauvé. Ou alors je mourrai, mais je crois, de toute façon, que c'est la même chose pour moi.

* En français dans le texte (N.d.T.).

** Voir *supra* n° 305.

C'est pour cela, voyez-vous, que je travaille comme un malade, et que j'ai travaillé comme un malade toute ma vie. Je ne me soucie aucunement du statut universitaire de ce que je fais, parce que mon problème est ma propre transformation. C'est la raison pour laquelle, lorsque les gens me disent : « Vous pensiez cela, il y a quelques années, et maintenant vous dites autre chose », je réponds : « Croyez-vous que j'ai travaillé autant, pendant toutes ces années, pour dire la même chose et ne pas être transformé ? » Cette transformation de soi par son propre savoir est, je crois, quelque chose d'assez proche de l'expérience esthétique. Pourquoi un peintre travaillerait-il, s'il n'est pas transformé par sa peinture ?

– *Par-delà la dimension historique, l'Histoire de la sexualité contient-elle un souci éthique ? N'êtes-vous pas, d'une certaine manière, en train de nous dire comment nous devons agir ?*

– Non. Si vous entendez, par « éthique », un code qui nous dirait de quelle manière nous devons agir, alors, bien sûr, l'*Histoire de la sexualité* n'est pas une éthique. Mais si, par « éthique », vous entendez le rapport qu'a l'individu à lui-même lorsqu'il agit, alors je dirais qu'elle tend à être une éthique, ou du moins à montrer ce que pourrait être une éthique du comportement sexuel. Ce serait une éthique qui ne serait pas dominée par le problème de la vérité profonde qui régit la réalité de notre vie sexuelle. Selon moi, le rapport que nous devons avoir à l'égard de nous-mêmes, lorsque nous faisons l'amour, est une éthique du plaisir, de l'intensification du plaisir.

– *Nombreux sont ceux qui voient en vous l'homme capable de leur dire la vérité profonde sur le monde et sur eux-mêmes. Comment éprouvez-vous cette responsabilité ? En tant qu'intellectuel, vous sentez-vous une responsabilité envers cette fonction de prophète, de façonneur des mentalités ?*

– Je suis bien certain de ne pouvoir donner à ces gens ce qu'ils attendent. Je ne me conduis jamais en prophète. Mes livres ne disent pas aux gens ce qu'ils doivent faire. On me le reproche souvent (et peut-être a-t-on raison), et en même temps, on me reproche de jouer au prophète. J'ai écrit un livre sur l'histoire de la psychiatrie du XVII^e siècle au début du XIX^e. Dans ce livre, je n'ai presque rien dit de la situation contemporaine de la psychiatrie, ce qui n'a pas empêché les gens de le lire comme un manifeste de l'antipsychiatrie. Un jour, j'ai été invité à un congrès sur la psychiatrie, qui se tenait à Montréal. N'étant pas psychiatre, même si j'ai, dans ce domaine, une petite expérience, une expérience très brève, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, j'ai d'abord refusé l'invitation. Mais les organisateurs du congrès m'ont assuré qu'ils m'invitaient

uniquement en ma qualité d'historien de la psychiatrie, pour prononcer un discours d'introduction. Comme j'aime le Québec, j'y suis allé. Et là, j'ai vraiment été piégé, parce que le président m'a présenté comme le grand représentant français de l'antipsychiatrie. Naturellement, il y avait là des gens très gentils, qui n'avaient jamais lu une ligne de ce que j'avais écrit, et qui étaient persuadés que j'étais un antipsychiatre.

Je n'ai fait qu'écrire l'histoire de la psychiatrie jusqu'au début du XIX^e siècle. Pourquoi diable tant de gens, y compris des psychiatres, voient-ils en moi un antipsychiatre ? Pour la simple raison qu'ils ne sont pas capables d'accepter la vraie histoire de leurs institutions, ce qui, évidemment, est le signe que la psychiatrie est une pseudoscience. Une vraie science est capable d'accepter même les petites histoires infamantes de ses débuts.

Vous voyez donc à quel point l'appel au prophète est fort. C'est quelque chose dont nous devons, je pense, nous débarrasser. Les gens doivent élaborer leur propre éthique, en prenant comme point de départ l'analyse historique, l'analyse sociologique ou toute autre analyse que nous pouvons leur fournir. Je ne pense pas que les gens qui essaient de déchiffrer la vérité devraient fournir en même temps, dans le même livre et à travers la même analyse, des principes éthiques ou des conseils pratiques. Tout ce réseau prescriptif doit être élaboré et transformé par les gens eux-mêmes.

– *Pour un philosophe, avoir été l'objet d'un reportage du Time, comme vous l'avez été en novembre 1981, est l'indication d'un certain type de popularité *. Quel est votre sentiment, à cet égard ?*

– Lorsque les journalistes me demandent des renseignements sur mon travail, je considère que je dois les leur donner. Voyez-vous, nous sommes payés par la société, par les contribuables pour travailler. Et je pense vraiment que la plupart d'entre nous essaient de faire leur travail le mieux possible. Je considère qu'il est normal, dans la mesure du possible, de présenter et de rendre accessible ce travail à tout le monde. Naturellement, une partie de notre travail ne peut pas être accessible à tout le monde, parce qu'il est trop difficile. L'institution à laquelle j'appartiens, en France (je n'appartiens pas à l'Université, mais au Collège de France), oblige ses membres à donner des conférences publiques, ouvertes à tous ceux qui veulent y assister, et dans lesquelles nous devons expliquer notre travail. Nous

* Référence à un article d'Otto Friedrich : « France's Philosopher of Power », comportant le résumé d'un entretien avec Michel Foucault, *Time*, 118^e année, n° 20, 14 novembre 1981, pp. 147-148.

sommes à la fois des chercheurs et des gens qui devons exposer publiquement nos recherches. Je pense qu'il y a, dans cette très vieille institution – elle date du XVI^e siècle –, quelque chose de très intéressant. Le sens profond est, je crois, très important. Lorsqu'un journaliste vient me demander des renseignements sur mon travail, j'essaie de les lui fournir de la manière la plus claire possible.

Quoi qu'il en soit, ma vie personnelle ne présente aucun intérêt. Si quelqu'un pense que mon travail ne peut être compris sans référence à tel ou tel aspect de ma vie, j'accepte de considérer la question. Je suis prêt à répondre, si je l'estime justifiée. Dans la mesure où ma vie personnelle est sans intérêt, cela ne vaut pas la peine d'en faire un secret. Et, pour la même raison, cela ne vaut pas la peine de la rendre publique.

337 ... ils ont déclaré... sur le pacifisme : sa nature, ses dangers, ses illusions

< ... ils ont déclaré... sur le pacifisme, sa nature, ses dangers, ses illusions >, *Géopolitique. Revue de l'Institut international de géopolitique*, n° 4 : *Un colloque international de l'I.I.G. Guerre et paix : quelle guerre ? quelle paix ?*, automne 1983, p. 76.

L'Institut international de géopolitique (I.I.G.) a été créé par Marie-France Garaud, conseiller de Georges Pompidou de 1967 à 1974, candidate à la présidence de la République en 1981. Fille de notables de Poitiers, comme M. Foucault, son antisoviétisme l'avait rapprochée, dans les années quatre-vingt, d'André Glucksmann, de Bernard Kouchner et d'Yves Montand, avec lesquels le philosophe la rencontra.

Bien que suspectant les mouvements pacifistes d'être soutenus, comme les mouvements terroristes en Europe, par l'U.R.S.S., M. Foucault refusa de participer au colloque sur « Les vulnérabilités des démocraties face au totalitarisme », organisé par l'I.I.G., à Paris, les 3 et 4 juin 1983. Il y passa cependant quelques instants, et ses propos furent saisis au vol par un journaliste.

Tout comme la notion de paix au singulier me paraît une notion douteuse, il me semble que la notion même de pacifisme doit être réexaminée de ce point de vue. Le pacifisme pour quelle paix ? Le pacifisme par rapport à quelle paix ou par rapport à quelle guerre cachée par la paix qui a été décrétée ?

Ce sont des réflexions qui me viennent à l'esprit et il me semble que, du point de vue de l'exploration de ce qu'il y a sous ce singulier tyrannique, despotique et aveugle de la paix, il faudrait faire un certain nombre d'investigations.

338 *Usage des plaisirs et techniques de soi*

< Usage des plaisirs et techniques de soi >, *Le Débat*, n° 27, novembre 1983, pp. 46-72.

Introduction générale de *L'Usage des plaisirs*, du *Souci de soi* et des *Aveux de la chair* que M. Foucault s'appropriait à publier à quelques variantes près. Elle circule et est citée comme article jusqu'à la parution des livres en mai 1984.

MODIFICATIONS

Cette série de recherches paraît plus tard que je n'avais prévu et sous une tout autre forme.

Voici pourquoi. Elles ne devaient être ni une histoire des comportements ni une histoire des représentations. Mais une histoire de la « sexualité » : les guillemets ont leur importance. Mon propos n'était pas de reconstituer une histoire des conduites et pratiques sexuelles – de leurs formes successives, de leur évolution, de leur diffusion. Ce n'était pas non plus mon intention d'analyser les idées (scientifiques, religieuses ou philosophiques) à travers lesquelles on s'est représenté ces comportements. Je voulais d'abord m'arrêter devant cette notion, si quotidienne, si récente de « sexualité » : prendre recul par rapport à elle, contourner son évidence familière, analyser le contexte théorique et pratique auquel elle est associée. Le terme même de « sexualité » est apparu tardivement, au début du XIX^e siècle ? Le fait ne doit être ni sous-estimé ni surinterprété. Il signale autre chose qu'un remaniement de vocabulaire ; mais il ne marque évidemment pas l'émergence soudaine de ce à quoi il se rapporte. Son usage s'est établi en relation avec d'autres phénomènes : toute une découpe de domaines de connaissances diverses (couvrant aussi bien les mécanismes biologiques de la reproduction que les variantes individuelles ou sociales du comportement) ; la mise en place d'un ensemble de règles et de normes, en partie traditionnelles, en partie nouvelles, et qui prennent appui sur des institutions religieuses, judiciaires, pédagogiques, médicales ; des changements aussi dans la façon dont les individus sont amenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leurs devoirs, à leurs plaisirs, à leurs sentiments et sensations, à leurs rêves.

Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s'était constituée, telle que les individus ont à se reconnaître comme sujets d'une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles dont la force de coercition est très

variable. Histoire donc de la sexualité comme expérience – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité.

Parler ainsi de la sexualité impliquait qu'on s'affranchisse d'un schéma de pensée qui était alors assez courant : faire de la sexualité un invariant, et supposer que, si elle prend, dans ses manifestations, des formes historiquement singulières, c'est par l'effet des mécanismes divers de répression auxquels, en toute société, elle se trouve exposée ; ce qui revient à mettre hors champ historique le désir et le sujet du désir, et à demander à la forme générale de l'interdit de rendre compte de ce qu'il peut y avoir d'historique dans la sexualité. Mais ce travail critique n'était pas suffisant à lui seul. Parler de la sexualité comme d'une expérience historiquement singulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent : la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité. Or, sur les deux premiers points, le travail que j'avais entrepris antérieurement – soit à propos de la médecine et de la psychiatrie, soit à propos du pouvoir punitif et des pratiques disciplinaires – m'avait donné les outils dont j'avais besoin ; l'analyse des pratiques discursives permettait de suivre la formation des savoirs en échappant au dilemme de la science et de l'idéologie ; l'analyse des relations de pouvoir et de leurs technologies permettait de les envisager comme des stratégies ouvertes – en échappant à l'alternative d'un pouvoir conçu comme domination ou dénoncé comme simulacre.

En revanche, l'étude des modes selon lesquels les individus sont amenés à se reconnaître comme sujets sexuels me faisait beaucoup plus de difficultés. La notion de désir ou celle de sujet désirant constituaient alors sinon une théorie, du moins un thème théorique généralement accepté. Cette acceptation même était étrange : c'est ce thème en effet qu'on retrouvait, selon certaines variantes, au cœur même de la théorie classique de la sexualité, mais aussi bien dans les conceptions qui cherchaient à s'en déprendre ; c'était lui aussi qui semblait avoir été hérité, au XIX^e et au XX^e siècle, d'une longue tradition chrétienne. L'expérience de la sexualité peut bien se distinguer, comme une figure historique singulière, de l'expérience chrétienne de la « chair » : elles semblent hantées toutes deux par la présence de l'« homme de désir ». En tout cas, il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIII^e siècle, sans faire, à propos du désir et du sujet

désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre une « généalogie » ; mais par là, je ne veux pas dire faire une histoire des conceptions successives du désir, de la concupiscence ou de la *libido*, mais analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu. Bref, l'idée était, dans cette généalogie, de chercher comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif. En somme, pour comprendre comment l'individu moderne pouvait faire l'expérience de lui-même comme sujet d'une « sexualité », il était utile de dégager auparavant la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir.

Un déplacement théorique avait été nécessaire pour analyser ce qui était souvent désigné comme le progrès des connaissances : il avait conduit à s'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir. Il avait fallu aussi un déplacement théorique pour analyser ce qu'on décrit souvent comme les manifestations du « pouvoir » : il avait conduit à s'interroger plutôt sur les relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs. Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le « sujet » ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres – sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au XVII^e et au XVIII^e siècle –, puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer : étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'« histoire de l'homme de désir ».

Mais il était clair qu'entreprendre cette généalogie m'entraînait très loin de mon projet primitif. Je devais choisir : ou bien maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi.

C'est pour ce dernier parti que j'ai opté, en réfléchissant qu'après tout, ce à quoi je suis tenu, ce à quoi j'ai voulu me tenir depuis bien des années, c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui pourraient servir à une histoire de la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. À travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme de désir? Il m'a semblé qu'en posant ainsi cette question et en essayant de l'élaborer à propos d'une période aussi éloignée de mes horizons autrefois familiers, j'abandonnais sans doute le plan envisagé, mais je serrais de plus près l'interrogation que depuis longtemps je m'efforce de poser. Dût cette approche me demander quelques années de travail supplémentaires. Certes, à ce long détour il y avait des risques, mais j'avais un motif, et il m'a semblé avoir trouvé à cette recherche un certain profit théorique.

Les risques? C'était de retarder et de bouleverser le programme de publication que j'avais prévu. Je suis reconnaissant à ceux qui ont suivi les trajets et les détours de mon travail – je pense aux auditeurs du Collège de France – et à ceux qui ont eu la patience d'en attendre le terme – Pierre Nora au premier chef. Quant à ceux pour qui se donner du mal, commencer et recommencer, essayer, se tromper, tout reprendre de fond en comble, et trouver encore le moyen d'hésiter de pas en pas, ceux pour qui, en somme, travailler, c'est-à-dire se tenir dans la réserve et l'inquiétude, vaut démission, nous ne sommes pas, c'est manifeste, de la même planète.

Le danger était aussi d'aborder des documents de moi trop mal connus. Je risquais de les plier, sans trop m'en rendre compte, à des formes d'analyse ou à des modes de questionnement qui, venus d'ailleurs, ne leur convenaient guère; les ouvrages de Peter Brown, ceux de Pierre Hadot, et à plusieurs reprises leurs conversations et leurs avis m'ont été d'un grand secours. Je risquais aussi, à l'inverse, de perdre, dans l'effort pour me familiariser avec les textes anciens, le fil des questions que je voulais poser; Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, à Berkeley, m'ont permis, par leurs réflexions, leurs questions, et grâce à leur exigence, un travail de reformulation théorique et méthodologique.

Paul Veyne m'a constamment aidé, au cours de ces années. Il sait ce que c'est que rechercher, en véritable historien, le vrai; mais il connaît aussi le labyrinthe dans lequel on entre dès qu'on veut faire l'histoire des jeux du vrai et du faux; il est de ceux, assez rares aujourd'hui, qui acceptent d'affronter le danger que porte avec elle, pour toute pensée, la question de l'histoire de la vérité. Son influence sur ces pages serait difficile à circonscrire.

Le motif qui m'a poussé, en revanche, était fort simple. Aux yeux de certains, j'espère qu'il pourrait par lui-même suffire. C'est la curiosité; la seule espèce de curiosité, en tout cas, qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination: non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se dépandre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarment de celui qui connaît? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n'ont qu'à rester en coulisses; et qu'ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s'effacent d'eux-mêmes lorsqu'ils ont pris leurs effets. Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'« essai » – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même et non comme appropriation simplificatrice d'autrui – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée.

Les études qui suivent, comme d'autres que j'avais entreprises auparavant, sont des études d'« histoire » par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent; mais ce ne sont pas des travaux d'« historien ». Ce qui ne veut pas dire qu'elles résumant ou synthétisent le travail qui aurait été fait par d'autres; elles sont –

si on veut bien les envisager du point de vue de leur « pragmatique » – le protocole d'un exercice qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger. C'était un exercice philosophique : son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et peut lui permettre de penser autrement.

Ai-je eu raison de prendre ces risques? Ce n'est pas à moi de le dire. Je sais seulement que, en déplaçant ainsi le thème et les repères chronologiques de mon étude, il m'a été possible de procéder à deux généralisations qui m'ont permis à la fois de la situer sur un horizon plus large et de mieux préciser sa méthode et son objet.

En remontant ainsi de l'époque moderne, à travers le christianisme, jusqu'à l'Antiquité, il m'a semblé qu'on ne pouvait éviter de poser une question à la fois très simple et très générale : pourquoi le comportement sexuel, pourquoi les activités et les plaisirs qui en relèvent font-ils l'objet d'une préoccupation morale? Pourquoi ce souci éthique qui, au moins à certains moments, dans certaines sociétés ou dans certains groupes, paraît plus important que l'attention morale qu'on porte à d'autres domaines pourtant essentiels dans la vie individuelle ou collective, comme les conduites alimentaires ou l'accomplissement des devoirs civiques? Je sais bien qu'une réponse vient tout de suite à l'esprit : c'est qu'ils sont l'objet d'interdits fondamentaux dont la transgression est considérée comme une faute grave. Mais c'est donner là comme solution la question elle-même; et surtout c'est méconnaître que le souci éthique concernant la conduite sexuelle n'est pas toujours, dans son intensité ou dans ses formes, en relation directe avec le système des interdits; il arrive souvent que la préoccupation morale soit forte là où, précisément, il n'y a ni obligation ni prohibition. Bref, l'interdit est une chose, la problématisation morale en est une autre. Il m'a donc semblé que la question qui devait servir de fil directeur était celle-ci : comment, pourquoi et sous quelle forme l'activité sexuelle a-t-elle été constituée comme domaine moral? Pourquoi ce souci éthique si insistant, quoique variable dans ses formes et dans son intensité? Pourquoi cette « problématisation »? Et, après tout, c'est bien cela la tâche d'une histoire de la pensée – par opposition à l'histoire des comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l'être humain « problématise » ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit.

Mais, en posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette probléma-

tisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés : c'est ce qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence ». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. Ces « arts d'existence », ces « techniques de soi » ont sans doute perdu une certaine part de leur importance et de leur autonomie, lorsqu'ils ont été intégrés, avec le christianisme, dans l'exercice d'un pouvoir pastoral, puis plus tard dans des pratiques de type éducatif, médical ou psychologique. Il n'en demeure pas moins qu'il y aurait sans doute à faire ou à reprendre la longue histoire de ces esthétiques de l'existence et de ces technologies de soi. Il y a longtemps maintenant que Burckhardt a souligné leur importance à l'époque de la Renaissance; mais leur survie, leur histoire et leur développement ne s'arrêtent pas là¹. En tout cas, il m'a semblé que l'étude de la problématisation du comportement sexuel dans l'Antiquité pouvait être considérée comme un chapitre – l'un des premiers chapitres – de cette histoire générale des « techniques de soi ».

Telle est l'ironie de ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir, pour modifier l'horizon de ce qu'on connaît et pour tenter de s'égarer un peu. Ont-ils effectivement conduit à penser autrement? Peut-être ont-ils permis de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait selon un angle différent et sous une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi. Il me semble mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l'analyse permet d'analyser les formes mêmes de la problématisation; sa dimension généalogique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications. Problématisation de la folie et de la maladie à

1. Il serait inexact de croire que, depuis Burckhardt, l'étude de ces arts et de cette esthétique de l'existence a été complètement négligée. On peut, par exemple, en trouver une analyse remarquable dans le récent livre de S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

partir de pratiques sociales et médicales, définissant un certain profil de « normalisation »; problématisation de la vie, du langage et du travail dans des pratiques discursives obéissant à certaines règles « épistémiques »; problématisation du crime et du comportement criminel à partir de certaines pratiques punitives obéissant à un modèle « disciplinaire ». Et maintenant, je voudrais montrer comment, dans l'Antiquité, l'activité et les plaisirs sexuels ont été problématisés à travers des pratiques de soi faisant jouer les critères d'une « esthétique de l'existence ».

Voilà donc les raisons pour lesquelles j'ai recentré toute mon étude sur la généalogie de l'homme de désir, depuis l'Antiquité classique jusqu'aux premiers siècles du christianisme. J'ai suivi une distribution chronologique simple : un premier volume, *L'Usage des plaisirs*, est consacré à la manière dont l'activité sexuelle a été problématisée par les philosophes et les médecins, dans la culture grecque classique, au IV^e siècle avant Jésus-Christ; *Le Souci de soi* est consacré à cette problématisation dans les textes grecs et latins des deux premiers siècles de notre ère; enfin, *Les Aveux de la chair* traitent de la formation de la doctrine et de la pastorale de la chair. Quant aux documents que j'utiliserai, ils seront pour la plupart des textes « prescriptifs »; par là, je veux dire des textes qui, quelle que soit leur forme (discours, dialogue, traité, recueil de préceptes, lettres, etc.), ont pour objet principal de proposer des règles de conduite. Mais, par « textes prescriptifs », je n'entends pas tout ouvrage de morale; je ne m'adresserai que pour y trouver des éclaircissements aux textes théoriques sur la doctrine du plaisir ou des passions. Le domaine que j'analyserai est constitué par des textes qui prétendent donner des règles, des avis, des conseils pour se conduire comme il faut : textes « pratiques », mais qui sont eux-mêmes objets de « pratique » dans la mesure où ils demandent à être lus, appris, médités, utilisés, mis à l'épreuve et où ils visent à constituer finalement l'armature de la conduite quotidienne. Ces textes ont pour rôle d'être des opérateurs qui permettent aux individus de s'interroger sur leur propre conduite, de veiller sur elle, de la former et de se façonner soi-même comme sujet éthique; ils relèvent en somme d'une fonction « étho-poétique », pour transposer un mot qui se trouve dans Plutarque. Mais puisque toutes ces études se trouvent au point de croisement d'une analyse des problématizations et d'une histoire des pratiques de soi, je voudrais m'arrêter, avant de commencer, sur ces deux notions : justifier les formes de « problématisation » que j'ai retenues, et expliquer ce qu'on peut entendre par « pratiques de soi ».

LES FORMES DE PROBLÉMATISATION

Supposons qu'on accepte un instant des catégories aussi générales que celles de « paganisme », de « christianisme », de « morale » et de « morale sexuelle »; et supposons qu'on demande sur quels points la « morale sexuelle de christianisme » s'est opposée le plus nettement à la « morale sexuelle du paganisme ancien ». Prohibition de l'inceste, domination masculine, assujettissement de la femme? Ce ne sont pas ces réponses, sans doute, qui seraient données : on connaît l'étendue et la constance de ces phénomènes sous leurs formes variées. Plus vraisemblablement, on proposerait d'autres points de différenciation. La valeur de l'acte sexuel lui-même : le christianisme l'aurait associé au mal, au péché, à la chute, à la mort, alors que l'Antiquité l'aurait doté de significations positives. La délimitation du partenaire légitime : le christianisme, à la différence de ce qui se passait dans les sociétés grecques ou romaines, ne l'aurait accepté que dans le mariage monogamique et, à l'intérieur de cette conjugalité, lui aurait imposé le principe d'une finalité exclusivement procréatrice. La disqualification des relations entre individus de même sexe : le christianisme les aurait exclues rigoureusement tandis que la Grèce les aurait exaltées – et Rome, acceptées – au moins entre hommes et garçons. À ces trois points d'opposition majeure on pourrait ajouter la haute valeur morale et spirituelle que le christianisme, à la différence de la morale païenne, aurait prêtée à l'abstinence rigoureuse, à la chasteté permanente et à la virginité. En somme, sur tous ces points qui ont été considérés pendant si longtemps comme si importants – nature de l'acte sexuel, fidélité monogamique, rapports homosexuels, chasteté –, il semble que les Anciens aient été plutôt indifférents, et que rien de tout cela n'ait sollicité beaucoup de leur attention ni constitué pour eux des problèmes très aigus.

Or ce n'est guère exact; et on pourrait le montrer facilement. On pourrait le montrer par le jeu des emprunts directs et des continuités très étroites qu'on peut constater entre les premières doctrines chrétiennes et la philosophie morale de l'Antiquité : le premier grand texte chrétien sur la pratique sexuelle dans la vie de mariage – c'est le chapitre X du second livre du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie – prend appui sur un certain nombre de références scripturaires, mais bien davantage sur un ensemble de principes et de préceptes directement empruntés à la philosophie païenne. Mais on pourrait aussi montrer, au cœur même de la pensée grecque ou gréco-romaine, la présence des thèmes, des inquiétudes, des exigences d'austérité que, souvent, on croit propres au christianisme ou même

à la morale des sociétés européennes modernes. En voici plusieurs manifestations : une peur, un modèle, une image, un exemple.

1) *Une peur*. Les jeunes gens atteints d'une perte de semence < portent dans toute l'habitude du corps l'empreinte de la caducité et de vieillesse; ils deviennent lâches, sans force, engourdis, stupides, affaiblés, voûtés, incapables de rien, avec le teint pâle, blanc, efféminé, sans appétit, sans chaleur, les membres pesants, les jambes gourdes, d'une faiblesse extrême, en un mot presque totalement perdus. Cette maladie est même, chez plusieurs, un achèvement à la paralysie; comment en effet la puissance nerveuse ne serait-elle pas atteinte, la nature étant affaiblie dans le principe régénératif et dans la source même de la vie? > Cette maladie, < honteuse en elle-même >, est < dangereuse en ce qu'elle conduit au marasme, nuisible à la société en ce qu'elle s'oppose à la propagation de l'espèce; parce qu'elle est sous tous les rapports la source d'une infinité de maux, elle exige de prompts secours > ¹.

Dans ce texte, on reconnaît facilement les hantises qui ont été entretenues par la médecine et la pédagogie depuis le xvii^e ou le xviii^e siècle, autour de la pure dépense sexuelle – celle qui n'a ni fécondité ni partenaire; l'épuisement progressif de l'organisme, la mort de l'individu, la destruction de sa race et, finalement, le dommage porté à toute l'humanité ont été régulièrement, au fil d'une littérature bavarde, promis à qui abuserait de son sexe. Ces peurs sollicitées semblent avoir constitué la relève < naturaliste > et scientifique d'une tradition chrétienne qui assignait le plaisir au domaine de la mort et du mal.

Or cette description est, en fait, une traduction – une traduction libre, dans le style de l'époque – d'un texte écrit par un médecin grec, Arétée, au i^{er} siècle de notre ère. Et de cette crainte de l'acte sexuel, des soupçons qu'il est susceptible, s'il est dérégulé, et s'il entraîne une perte inconsidérée de semence, de produire sur la vie de l'individu les effets les plus nocifs, on trouverait bien des témoignages à la même époque : Soranus, par exemple, considérait que l'activité sexuelle était, en tout état de cause, moins favorable à la santé que l'abstention pure et simple et la virginité. Plus anciennement encore, la médecine avait donné des conseils pressants de pru-

1. Arétée, *Des signes des maladies chroniques*, II, 5. La traduction française, L. Renard (1834), commente ainsi ce passage : < La gonorrhée dont il est question ici diffère essentiellement de la maladie qui porte ce nom aujourd'hui et qu'on appelle avec plus de raison blennorrhagie [...]. La gonorrhée simple ou vraie, dont parle ici Arétée, est caractérisée par un écoulement involontaire et hors du coït de l'humeur spermatique et mêlée d'humeur prostatique. Cette maladie honteuse est souvent excitée par la masturbation et en est une suite. >

dence et d'économie dans l'usage des plaisirs sexuels : éviter leur usage intempestif, tenir compte des conditions dans lesquelles on les pratique, redouter leur violence propre et les erreurs de régime. Ne s'y prêter, dirent même certains, que < si on veut se nuire à soi-même >. Peur fort ancienne par conséquent.

2) *Un modèle*. On sait comment François de Sales exhortait à la vertu conjugale; aux gens mariés il tendait un miroir naturel en leur proposant le modèle de l'éléphant et des belles mœurs dont il faisait preuve avec son épouse. Ce < n'est qu'une grosse bête, mais la plus digne qui vive sur la terre, et qui a le plus de sens [...]. Il ne change jamais de femelle et aime tendrement celle qu'il a choisie, avec laquelle néanmoins il ne parie que de trois ans en trois ans, et cela pour cinq jours seulement et si secrètement que jamais il n'est vu en cet acte; mais il est bien vu pourtant le sixième jour auquel, avant toute chose, il va droit à la rivière en laquelle il se lave tout le corps, sans vouloir aucunement retourner au troupeau qu'il ne soit auparavant purifié. Ne sont-ce pas là belles et honnêtes humeurs? > ¹. Or ce texte lui-même est une variation sur un thème qui a été transmis par une longue tradition (à travers Aldrovandi, Gessner, Vincent de Beauvais et le fameux *Physiologicus*); on en trouve déjà la formulation chez Pline, que l'*Introduction à la vie dévote* suit d'assez près : < C'est par pudeur que les éléphants ne s'accouplent que dans le secret [...]. La femelle ne se laisse couvrir que tous les deux ans, et, dit-on, pendant cinq jours de chaque année, pas davantage; le sixième, ils se baignent dans la rivière et ne rejoignent leur troupe qu'après le bain. Ils ne connaissent pas l'adultère ². > Certes, Pline ne prétendait pas proposer un schéma aussi explicitement didactique que François de Sales : il se référait cependant à un modèle de conduite visiblement valorisé. Ce n'est pas que la fidélité réciproque des deux conjoints ait été un précepte généralement reçu et accepté chez les Grecs et les Romains. Mais c'était un enseignement donné avec insistance dans certains courants philosophiques comme le stoïcisme tardif; c'était aussi un comportement

1. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.

2. Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 5, 13. Je me suis référé d'une façon générale, pour les textes latins et grecs, à la < Collection des universités de France >, – et pour ceux qui n'y figurent pas à la < Collection Loeb >. Ce sont les traductions de la C.U.F. que j'ai reproduites la plupart du temps; dans le sens contraire, j'ai indiqué en note la traduction utilisée. Assez souvent j'ai porté dans le texte la transcription de certains termes grecs, lorsqu'ils étaient nécessaires pour préciser le sens de la traduction.

Je remercie la bibliothèque du Saulchoir et son directeur; ils m'ont aidé, surtout à partir du moment – récent – où les conditions de travail à la Bibliothèque nationale se sont considérablement détériorées.

qui était apprécié comme une manifestation de vertu, de fermeté d'âme et de maîtrise de soi. On pouvait louer Caton le Jeune, qui, à l'âge où il décida de se marier, n'avait encore eu de relation avec aucune femme, et mieux encore Lelius, qui « dans sa longue vie n'approcha qu'une femme, la première et la seule qu'il eût épousée »¹. On peut remonter plus loin encore dans la définition de ce modèle de conjugalité réciproque et fidèle. Nicoclès, dans le discours que lui prête Isocrate, montre toute l'importance morale et politique qu'il accorde au fait de « n'avoir depuis son mariage jamais eu de relation sexuelle avec personne d'autre qu'avec sa femme »². Et, dans sa cité idéale, Aristote veut que soit considérée comme « action déshonorante » (et cela d'une « manière absolue et sans exception ») la relation du mari avec une autre femme ou celle de l'épouse avec un autre homme³. La « fidélité » sexuelle du mari à l'égard de son épouse légitime n'était requise ni par les lois ni par les coutumes; ce n'en était pas moins pourtant une question qu'on posait et une forme d'austérité à laquelle certains moralistes attachaient un grand prix.

3) *Une image*. Il y a dans les textes du XIX^e siècle un portrait type de l'homosexuel ou de l'inverti : ses gestes, sa tenue, la manière dont il s'attife, sa coquetterie, mais aussi la forme et les expressions de son visage, son anatomie, la morphologie féminine de tout son corps font régulièrement partie de cette description disqualificatrice; celle-ci se réfère à la fois au thème d'une inversion des rôles sexuels et au principe d'un stigmate naturel de cette offense à la nature; on croirait, disait-on, que « la nature elle-même s'est rendue complice du mensonge sexuel »⁴. Il y aurait sans doute à faire la longue histoire de cette image (à laquelle des comportements effectifs ont pu correspondre, par un jeu complexe d'inductions et de défis). On lirait, dans l'intensité si vivement négative de ce stéréotype, la difficulté séculaire, dans nos sociétés, à intégrer les deux phénomènes, d'ailleurs différents, que sont l'interversion des rôles sexuels et la relation entre individus de même sexe. Or cette image, avec l'aura répulsive qui l'entoure, a parcouru les siècles; elle était déjà fort nettement dessinée dans la littérature gréco-romaine de l'époque impériale. On la rencontre dans le portrait de l'*Effeminatus* tracé par l'auteur d'une *Physiognomonis* anonyme du IV^e siècle; dans la description des prêtres d'Atargatis dont Apulée se moque dans les

*Métamorphoses*¹; dans la symbolisation que Dion de Pruse propose du *daimon* de l'intempérance, au cours de l'une de ses conférences sur la monarchie²; dans l'évocation fugitive des petits rhéteurs tout parfumés et frisottés qu'Épictète interpelle dans le fond de sa classe et auxquels il demande s'ils sont hommes ou femmes³. On pourrait la voir aussi dans le portrait de la jeunesse décadente, telle que Sénèque le Rhéteur la voit avec grande répugnance autour de lui : « La passion malsaine de chanter et de danser remplit l'âme de nos efféminés; s'onduler les cheveux, rendre sa voix assez ténue pour égaler la caresse des voix féminines, rivaliser avec les femmes pour la mollesse des attitudes, s'étudier à des recherches très obscènes, voilà l'idéal de nos adolescents [...]. Amollis et énervés dès leur naissance, ils le restent volontiers, toujours prêts à attaquer la pudeur des autres et ne s'occupant pas de la leur⁴. » Mais le portrait, avec ses traits essentiels, est plus ancien encore. Le premier discours de Socrate, dans le *Phèdre*, y fait allusion, lorsqu'il blâme l'amour qu'on porte aux garçons mollassons, élevés dans la délicatesse de l'ombre, et tout ornés de fards et de parures⁵. C'est bien aussi sous ces traits qu'Agathon apparaît dans les *Thesmophories*, teint pâle, joues rasées, voix de femme, joliesse, robe de safran, résille; tout cela fait demander à son interlocuteur s'il est en présence vraiment d'un homme ou d'une femme⁶. Il serait tout à fait inexact de voir là une condamnation de l'amour des garçons ou de ce que nous appelons en général les relations homosexuelles; mais il faut bien y reconnaître l'effet d'appréciations fortement négatives à propos de certains aspects possibles de la relation entre hommes, ainsi qu'une vive répugnance à l'égard de tout ce qui pourrait marquer un renoncement volontaire aux prestiges et aux marques du rôle viril. Le domaine des amours masculines a bien pu être « libre » dans l'Antiquité grecque, beaucoup plus en tout cas qu'il ne l'a été dans les sociétés européennes modernes; il n'en demeure pas moins qu'on voit se marquer très tôt des réactions négatives intenses et des formes de disqualification qui se prolongeront longtemps.

4) *Un modèle*. Le héros vertueux qui est capable de se détourner du plaisir comme d'une tentation avec laquelle il sait ne pas tomber est une figure familière au christianisme. Mais est également connue

1. Plutarque, *Vie de Caton*, VII.

2. Isocrate, *À Nicoclès*.

3. Aristote, *Politique*, VII, 16, 1335 b.

4. H. Dauvergne, *Les Forçats*, 1841, p. 289.

1. Apulée, *Métamorphoses*, VIII, 26 sq.

2. Dion de Pruse, *Discours*, IV, 101-115.

3. Épictète, *Entretiens*, III, 1.

4. Sénèque le Rhéteur, *Controverses*, I. Préface, 8.

5. Platon, *Phèdre*, 23 c, d.

6. Aristophane, *Thesmophories*.

de l'Antiquité païenne la figure de ces athlètes de la tempérance qui sont assez maîtres d'eux-mêmes et de leurs convoitises pour renoncer au plaisir sexuel. Bien avant un thaumaturge comme Apollonius de Tyane, qui avait, une fois pour toutes, fait vœu de chasteté et, de toute sa vie, n'avait plus eu de rapports sexuels¹, la Grèce avait connu et honoré de pareils modèles. Chez certains, cette extrême vertu était la marque visible de la maîtrise qu'ils exerçaient sur eux-mêmes, et donc du pouvoir qu'ils étaient dignes d'assumer sur les autres : ainsi l'Agésilas de Xénophon non seulement « ne touchait pas à ceux qui ne lui inspiraient aucun désir », mais renonçait à embrasser même le garçon qu'il aimait ; et il prenait soin de ne loger que dans les temples ou dans un endroit visible « pour que tous puissent être témoins de sa tempérance »². Mais, pour d'autres, cette abstention était directement liée à une forme de sagesse qui les mettait directement en contact avec quelque élément supérieur à la nature humaine et qui leur donnait accès à l'être même de la vérité : tel était bien le Socrate dont tous voulaient approcher, dont tous étaient amoureux, dont tous cherchaient à s'approprier la sagesse – cette sagesse qui se manifestait et s'éprouvait justement en ceci qu'il était capable lui-même de ne pas porter la main sur la beauté complaisante d'Alcibiade³. La thématique d'un rapport entre l'abstinence sexuelle et l'accès à la vérité était déjà fortement marquée.

Il ne faut pas cependant trop solliciter ces quelques références. On ne saurait en inférer que la morale sexuelle du christianisme et celle du paganisme forment continuité. Des thèmes, des principes, des notions peuvent bien se retrouver dans l'un et dans l'autre ; ils n'y ont pas pour autant la même place ni la même valeur. Socrate n'est pas un Père du désert luttant contre la tentation ; et Nicoclès n'est pas un mari chrétien ; le rire d'Aristophane devant Agathon travesti a peu de traits communs avec la disqualification de l'inverti qu'on trouvera bien plus tard dans le discours médical. De plus, il faut garder à l'esprit que l'Église et la pastorale chrétienne ont fait valoir le principe d'une morale dont les préceptes étaient contraignants et la portée universelle (ce qui n'excluait ni les différences de prescription relatives au statut des individus, ni l'existence de mouvements ascétiques ayant leurs aspirations propres). Dans la pensée antique, en revanche, les exigences d'austérité n'étaient pas organisées en une morale unifiée, cohérente, autoritaire et imposée de la même façon à tous ; elles étaient plutôt un supplément, et comme

un « luxe » par rapport à la morale couramment admise ; elles se présentaient d'ailleurs en « foyers dispersés » ; ceux-ci avaient leur origine dans différents mouvements philosophiques ou religieux ; ils trouvaient leur milieu de développement dans des groupes multiples ; ils proposaient, plus qu'ils n'imposaient, des styles de modération ou de rigueur qui avaient chacun sa physionomie particulière : l'austérité pythagoricienne n'était pas celle des stoïciens qui était très différente à son tour de celle qui était recommandée par Épicure. Des rapprochements qu'on a pu esquisser, il ne faut pas conclure que la morale chrétienne du sexe était en quelque sorte « préformée » dans la pensée ancienne ; il faut plutôt concevoir que très tôt, dans la réflexion morale de l'Antiquité, s'est formée une thématique – une « quadri-thématique » – de l'austérité sexuelle, autour et à propos de la vie du corps, de l'institution du mariage, des relations entre hommes, et de l'existence de sagesse. Et cette thématique, à travers des institutions, des ensembles de préceptes, des références théoriques extrêmement diverses, et en dépit de beaucoup de remaniements, a gardé, à travers le temps, une certaine constance : comme s'il y avait là, depuis l'Antiquité, quatre points de problématisation à partir desquels se reformulait sans cesse – selon des schémas souvent différents – le souci de l'austérité sexuelle.

Or il faut noter que ces thèmes d'austérité ne coïncidaient pas avec les partages que pouvaient tracer les grands interdits sociaux, civils ou religieux. On pourrait penser en effet que c'est là où les prohibitions sont les plus fondamentales, là où les obligations sont les plus coercitives que, d'une façon générale, les morales développent les exigences d'austérité les plus insistantes : le cas peut se produire et l'histoire du christianisme ou de l'Europe moderne en donnerait sans doute des exemples¹. Mais il semble bien qu'il n'en ait pas été ainsi dans l'Antiquité. Cela apparaît d'abord très clairement dans la dissymétrie très particulière à toute cette réflexion morale sur le comportement sexuel : les femmes sont astreintes en général (et sauf la liberté que peut leur donner un statut comme celui de courtisane) à des contraintes extrêmement strictes ; et pourtant ce n'est pas aux femmes que s'adresse cette morale ; ce ne sont ni leurs devoirs ni leurs obligations, qui y sont rappelés, justifiés ou

1. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 13.

2. Xénophon, *Agésilas*, 6.

3. Platon, *Le Banquet*, 217a-219e.

1. On peut penser que le développement d'une morale des relations du mariage, et plus précisément des réflexions sur le comportement sexuel des époux dans le rapport conjugal (qui ont pris une si grande importance dans la pastorale chrétienne) est une conséquence de l'introduction, d'ailleurs lente, tardive et difficile, du modèle chrétien du mariage au cours du haut Moyen Âge (cf. G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, 1981).

développés. C'est une morale d'hommes : une morale pensée, écrite, enseignée par des hommes et adressée à des hommes, évidemment libres. Morale virile, par conséquent, où les femmes n'apparaissent qu'à titre d'objets ou tout au plus de partenaires qu'il convient de former, d'éduquer et de surveiller, quand on les a sous son pouvoir, et dont il faut s'abstenir en revanche quand elles sont sous le pouvoir d'un autre (père, mari, tuteur). C'est sans doute là l'un des points les plus remarquables de cette réflexion morale : elle n'essaie pas de définir un champ de conduite et un domaine de règles valables – selon les modulations nécessaires – aux deux sexes; elle est une élaboration de la conduite masculine faite du point de vue des hommes et pour donner forme à leur conduite.

Mieux encore : elle ne s'adresse pas aux hommes à propos de conduites qui pourraient relever de quelques interdits reconnus par tous et solennellement rappelés dans les codes, les coutumes ou les prescriptions religieuses. Elle s'adresse à eux à propos des conduites où justement ils ont à faire usage de leur droit, de leur pouvoir, de leur autorité et de leur liberté : dans les pratiques de plaisirs qui ne sont pas condamnées, dans une vie de mariage où dans l'exercice d'un pouvoir marital aucune règle ni coutume n'empêche l'homme d'avoir des rapports sexuels extra-conjugaux, dans des rapports avec les garçons, qui, au moins dans certaines limites, sont admis, courants et même valorisés. Il faut comprendre ces thèmes de l'austérité sexuelle, non comme une traduction ou un commentaire de prohibitions profondes et essentielles, mais comme élaboration et stylisation d'une activité dans l'exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté.

Ce qui ne veut pas dire que cette thématique de l'austérité sexuelle ne représente rien de plus qu'un raffinement sans conséquence et une spéculation sans attache avec aucune préoccupation précise. Au contraire, il est facile de voir que chacune de ces grandes figures de l'austérité sexuelle se rapporte à un axe de l'expérience et à un faisceau de relations concrètes : rapports au corps, avec la question de la santé, et derrière elle tout le jeu de la vie et de la mort; rapport à l'autre sexe, avec la question de l'épouse comme partenaire privilégiée, et derrière elle tout le jeu de l'institution familiale et du lien qu'elle crée; rapport à son propre sexe avec la question des partenaires qu'on peut y choisir, de l'ajustement entre rôles sociaux et rôles sexuels; enfin, rapport à la vérité où se pose la question des conditions spirituelles qui permettent d'avoir accès à la sagesse.

Il y a ainsi tout un recentrement à opérer. Plutôt que de chercher

les interdits de base qui se cachent ou se manifestent dans les exigences de l'austérité sexuelle, il faut chercher à partir de quelle région de l'expérience et sous quelles formes le comportement sexuel a été problématisé, devenant objet de souci, élément pour la réflexion, matière à stylisation. Plus précisément, il faut se demander pourquoi les quatre grands domaines de relations où il semblait que l'homme libre, dans les sociétés anciennes, ait pu déployer son activité sans rencontrer de prohibition majeure ont été justement les lieux d'une problématisation intense de la pratique sexuelle. Pourquoi est-ce là, à propos du corps, à propos de l'épouse, à propos des garçons et de la vérité, que la pratique des plaisirs a fait question? Pourquoi l'insertion ou l'interférence de l'activité sexuelle dans ces relations sont-elles devenues objet d'inquiétude, de débat et de réflexion? Pourquoi les axes de l'expérience quotidienne ont-ils donné lieu à une pensée qui cherchait la raréfaction du comportement sexuel, sa modération, sa mise en forme, et la définition d'un style austère dans la pratique des plaisirs? Comment le comportement sexuel, dans la mesure où il impliquait ces différents types de relations, a-t-il été réfléchi comme domaine d'expérience morale?

MORALE ET PRATIQUES DE SOI

Pour répondre à cette question, il faut introduire quelques considérations de méthode; ou plus précisément il convient de s'interroger sur l'objet qu'on se propose lorsqu'on entreprend d'étudier les formes et les transformations d'une « morale ».

On connaît l'ambiguïté du mot. Par « morale », on entend un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. Il arrive que ces règles et valeurs soient très explicitement formulées en une doctrine cohérente et en un enseignement explicite. Mais il arrive aussi qu'elles soient transmises de façon diffuse et que, loin de former un ensemble systématique, elles constituent un jeu complexe d'éléments qui se compensent, se corrigent, s'annulent sur certains points, permettant ainsi compromis ou échappatoires. Sous ces réserves, on peut appeler « code moral » cet ensemble prescriptif. Mais par « morale », on entend aussi le comportement réel des individus dans son rapport aux règles et aux valeurs qui leur sont proposées : on désigne ainsi la manière dont ils se soumettent plus ou moins complètement à un principe de conduite, dont ils obéissent ou résistent à un interdit ou à une prescription, dont ils respectent ou négligent un ensemble de valeurs;

l'étude de cet aspect de la morale doit déterminer comment, et avec quelles marges de variation ou de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence à un système prescriptif qui est explicitement ou implicitement donné dans leur culture et dont ils ont une conscience plus ou moins claire. Appelons ce niveau de phénomènes la « moralité des comportements ».

Ce n'est pas tout. Une chose en effet est une règle de conduite; autre chose la conduite qu'on peut mesurer à cette règle. Mais autre chose encore la manière dont on doit « se conduire », c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. Un code d'actions étant donné et pour un type déterminé d'actions (qu'on peut définir par leur degré de conformité ou de divergence par rapport à ce code), il y a différentes manières de « se conduire » moralement, différentes manières pour l'individu agissant d'opérer non pas simplement comme agent, mais comme sujet moral de cette action. Soit un code de prescriptions sexuelles enjoignant aux deux époux une fidélité conjugale stricte et symétrique, ainsi que la permanence d'une volonté procréatrice; il y aura, même dans ce cadre aussi rigoureux, bien des manières de pratiquer cette austérité, bien des manières d'« être fidèle ». Ces différences peuvent porter sur plusieurs points.

Elles concernent ce qu'on pourrait appeler la *détermination de la substance éthique*, c'est-à-dire la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale. Ainsi, on peut faire porter l'essentiel de la pratique de fidélité sur le strict respect des interdits et des obligations dans les actes mêmes qu'on accomplit. Mais on peut aussi faire consister l'essentiel de la fidélité dans la maîtrise des désirs, dans le combat acharné qu'on mène contre eux, dans la force avec laquelle on sait résister aux tentations : ce qui constitue le contenu de la fidélité, c'est cette vigilance, et cette lutte; les mouvements contradictoires de l'âme, beaucoup plus que les actes eux-mêmes dans leur effectuation, seront alors la matière de la pratique morale. On peut encore la faire consister dans l'intensité, la continuité, la réciprocité des sentiments qu'on éprouve pour le conjoint, et dans la qualité de la relation qui lie, en permanence, les deux époux.

Les différences peuvent aussi porter sur le *mode d'assujettissement*, c'est-à-dire sur la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre. On peut, par exemple, pratiquer la fidélité conjugale, et se soumettre au précepte qui l'impose, parce qu'on se reconnaît comme

faisant partie du groupe social qui l'accepte, qui s'en réclame à haute voix et qui en conserve silencieusement l'habitude; mais on peut la pratiquer aussi parce qu'on se considère comme héritier d'une tradition spirituelle, qu'on a la responsabilité de maintenir ou de faire revivre; on peut aussi exercer cette fidélité en répondant à un appel, en se proposant en exemple, ou en cherchant à donner à sa vie personnelle une forme qui réponde à des critères d'éclat, de beauté, de noblesse ou de perfection.

Il y a aussi des différences possibles dans les formes de l'« élaboration » du travail éthique qu'on effectue sur soi-même, et non pas seulement pour rendre son comportement conforme à une règle donnée mais pour essayer de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite. Ainsi l'austérité sexuelle peut-elle se pratiquer à travers un long travail d'apprentissage, de mémorisation, d'assimilation d'un ensemble systématique de préceptes et à travers le contrôle régulier de la conduite dans l'exactitude avec laquelle on l'applique; on peut la pratiquer dans la forme d'une renonciation soudaine globale et définitive aux plaisirs; on peut la pratiquer aussi dans la forme d'un combat permanent dont les péripéties – jusque dans les défaites passagères – peuvent avoir leur sens et leur valeur; elle peut s'exercer aussi à travers un déchiffrement aussi soigneux, permanent et détaillé que possible des mouvements du désir, dans toutes les formes, même les plus obscures, sous lesquelles il se cache.

D'autres différences, enfin, concernent ce qu'on pourrait appeler la *téléologie* du sujet moral : car une action n'est pas morale seulement en elle-même et dans sa singularité; elle l'est aussi par son insertion et par la place qu'elle occupe dans l'ensemble d'une conduite; elle est un élément et un aspect de cette conduite, et elle marque une étape dans sa durée, un progrès éventuel dans sa continuité. Une action morale tend à son propre accomplissement; mais en outre elle vise, à travers celui-ci, à la constitution d'une conduite morale qui mène l'individu non pas simplement à des actions toujours conformes à des valeurs et à des règles, mais aussi à un certain mode d'être, caractéristique du sujet moral. Et sur ce point il y a bien des différences possibles : la fidélité conjugale peut relever d'une conduite morale qui achemine vers une maîtrise de soi de plus en plus complète; elle peut être une conduite morale qui manifeste un détachement soudain et radical à l'égard du monde; elle peut tendre à une tranquillité parfaite de l'âme, à une insensibilité totale aux agitations des passions, ou à une purification qui assure le salut après la mort, et l'immortalité bienheureuse.

En somme, une action, pour être dite « morale », ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d'actes conformes à une règle, à une loi ou à une valeur. Toute action morale, c'est vrai, comporte un rapport au réel où elle s'effectue et un rapport au code auquel elle se réfère; mais elle implique aussi un certain rapport à soi; celui-ci n'est pas simplement « conscience de soi », mais constitution de soi comme « sujet moral », dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue cet objet de pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même, et, pour ce faire, agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme. Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral; et pas de constitution du sujet moral sans des « modes de subjectivation » et sans une « ascétique » ou des « pratiques de soi » qui les appuient. L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits.

Ces distinctions ne doivent pas avoir que des effets théoriques. Elles ont aussi leurs conséquences pour l'analyse historique. Qui veut faire l'histoire d'une « morale » doit tenir compte des différentes réalités que recouvre le mot. Histoire des « moralités » : celle qui étudie dans quelle mesure les actions de tels individus ou de tels groupes sont conformes ou non aux règles et aux valeurs qui sont proposées par différentes instances. Histoire des « codes », celle qui analyse les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société ou un groupe donné, les instances ou appareils de contrainte qui les font valoir, et les formes que prennent leur multiplicité, leurs divergences ou leurs contradictions. Histoire, enfin, de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale : cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi sur soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même. C'est là ce qu'on pourrait appeler histoire de l'« éthique » et de l'« ascétique », entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer.

S'il est vrai en effet que toute « morale » au sens large comporte les deux aspects que je viens d'indiquer, celui des codes de compor-

tement et celui des formes de subjectivation; s'il est vrai qu'ils ne peuvent jamais être dissociés entièrement, mais qu'il leur arrive de se développer l'un et l'autre dans une relative autonomie, il faut aussi admettre que, dans certaines morales, l'accent est surtout porté sur le code, sa systématité, sa richesse, sa capacité à s'ajuster à tous les cas possibles et à recouvrir tous les domaines de comportement; dans de telles morales, l'importance est à chercher du côté des instances d'autorité qui font valoir ce code, qui en imposent l'apprentissage et l'observation, qui sanctionnent les infractions; dans ces conditions, la subjectivation se fait, pour l'essentiel, dans une forme quasi juridique, où le sujet moral se rapporte à une loi, ou à un ensemble de lois, à laquelle il doit se soumettre sous peine de fautes qui l'exposent à un châtement. Il serait tout à fait inexact de réduire la morale chrétienne – on devrait sans doute dire « les morales chrétiennes » – à un tel modèle : il n'est peut-être pas faux de penser que l'organisation du système pénitentiel au début du XIII^e siècle et son développement jusqu'à la veille de la Réforme ont constitué une très forte « juridification » – une très forte « codification » au sens strict – de l'expérience morale : c'est contre elle qu'ont réagi beaucoup de mouvements spirituels et ascétiques qui se sont développés avant la Réforme.

En revanche, on peut bien concevoir des morales dans lesquelles l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi. Dans ce cas, le système des codes et des règles de comportement peut être assez rudimentaire. Son observation exacte peut être relativement inessentielle, si on le compare du moins à ce qui est exigé de l'individu pour que, dans le rapport qu'il a à lui-même, dans ses différentes actions, pensées, ou sentiments, il se constitue comme sujet moral; l'accent est mis alors sur les formes des rapports à soi, sur les procédés et les techniques par lesquels on les élabore, sur les exercices par lesquels on se donne à soi-même comme objet à connaître, et sur les pratiques qui permettent de transformer son propre mode d'être. Ces « morales orientées vers l'éthique » (et qui ne coïncident pas forcément avec les morales de ce qu'on appelle le renoncement ascétique) ont été très importantes dans le christianisme à côté des morales « orientées vers le code » : entre elles il y a eu parfois juxtapositions, parfois rivalités et conflits, parfois composition.

Or il semble bien, du moins en première approche, que les réflexions morales dans l'Antiquité grecque ou gréco-romaine aient été beaucoup plus orientées vers les pratiques de soi et la question de l'*askêsis* que vers les codifications de conduites et la définition

stricte du permis et du défendu. Si on fait exception de *La République* et des *Lois*, on trouverait bien peu de références au principe d'un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, d'une instance chargée d'en surveiller l'application, des châtiments qui sanctionneraient les infractions commises, des conditions et circonstances qui pourraient affecter la valeur d'un acte. Même si la nécessité de respecter la loi et les coutumes – les *nomoi* – est très souvent soulignée, l'important est moins dans le contenu de la loi et ses conditions d'application que dans l'attitude qui fait qu'on les respecte. L'accent est mis sur le rapport à soi qui permet de ne pas se laisser emporter par les appétits et les plaisirs, de garder vis-à-vis d'eux maîtrise et supériorité, de maintenir ses sens dans un état de tranquillité, de demeurer libre de tout esclavage intérieur à l'égard des passions, et d'atteindre à un mode d'être qui peut être défini par la pleine jouissance de soi-même ou la parfaite souveraineté de soi sur soi.

De là le choix de méthode que j'ai fait tout au long de cette étude sur les morales sexuelles de l'Antiquité païenne et chrétienne. Garder à l'esprit la distinction entre les éléments de code d'une morale et les éléments d'ascèse; n'oublier ni leur coexistence, ni leurs relations, ni leur relative autonomie, ni leurs différences possibles d'accentuation; tenir compte de tout ce qui semble indiquer le privilège, dans ces morales, des pratiques de soi, l'intérêt qu'on pouvait leur porter, l'effort qu'on faisait pour les développer, les perfectionner et les enseigner, le débat qui avait cours à leur sujet. Si bien qu'on aurait ainsi à transformer la question si souvent posée à propos de la continuité (ou de la rupture) entre les morales philosophiques de l'Antiquité et la morale chrétienne; au lieu de se demander quels sont les éléments de code que le christianisme a pu emprunter à la pensée ancienne et quels sont ceux qu'il a ajoutés de son propre chef, pour définir ce qui est permis et défendu dans l'ordre d'une sexualité, supposée constante, il conviendrait de se demander comment, sous la continuité, le transfert ou la modification des codes, les formes du rapport à soi (et les pratiques de soi qui leur sont liées) ont été définies, modifiées, élaborées et diversifiées.

On ne suppose pas que les codes soient sans importance, ni qu'ils demeurent constants. Mais on peut remarquer que finalement ils tournent autour de quelques principes assez simples et assez peu nombreux : peut-être les hommes n'inventent-ils pas beaucoup plus dans l'ordre des interdits que dans celui des plaisirs. Leur permanence aussi est assez grande : la prolifération sensible des codifi-

cations (concernant les lieux, les partenaires, les gestes permis ou défendus) se produira assez tard dans le christianisme. En revanche, il semble – c'est en tout cas l'hypothèse que je voudrais explorer ici – qu'il y a tout un champ d'historicité complète et riche dans la manière dont l'individu est appelé à se reconnaître comme sujet moral de la conduite sexuelle. Il s'agirait de voir comment, de la pensée grecque classique jusqu'à la constitution de la doctrine et de la pastorale chrétienne de la chair, cette subjectivation s'est définie et transformée.

1984

339

Qu'est-ce que les Lumières?

« What is Enlighthenment? » (« Qu'est-ce que les Lumières? »), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

De nos jours, quand un journal pose une question à ses lecteurs, c'est pour leur demander leur avis sur un sujet où chacun a déjà son opinion : on ne risque pas d'apprendre grand-chose. Au XVIII^e siècle, on préférerait interroger le public sur des problèmes auxquels justement on n'avait pas encore de réponse. Je ne sais si c'était plus efficace ; c'était plus amusant.

Toujours est-il qu'en vertu de cette habitude un périodique allemand, la *Berlinische Monatschrift*, en décembre 1784, a publié une réponse à la question : *Was ist Aufklärung* *? Et cette réponse était de Kant.

Texte mineur, peut-être. Mais il me semble qu'avec lui entre discrètement dans l'histoire de la pensée une question à laquelle la philosophie moderne n'a pas été capable de répondre, mais dont elle n'est jamais parvenue à se débarrasser. Et sous des formes diverses, voilà deux siècles maintenant qu'elle la répète. De Hegel à Horkheimer ou à Habermas, en passant par Nietzsche ou Max Weber, il n'y a guère de philosophie qui, directement ou indirectement, n'ait été confrontée à cette même question : quel est donc cet événement qu'on appelle l'*Aufklärung* et qui a déterminé, pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui? Imaginons que la *Berlinische Monatschrift* existe encore de nos jours et qu'elle pose à ses lecteurs la question : « Qu'est-ce que la philosophie moderne? » ; peut-être pourrait-on lui répondre en écho : la philosophie moderne, c'est celle qui tente

* In *Berlinische Monatschrift*, décembre 1784, vol. IV, pp. 481-491 (« Qu'est-ce que les Lumières? », trad. Wismann, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, t. II).

de répondre à la question lancée, voilà deux siècles, avec tant d'imprudence : *Was ist Aufklärung*?

*

Arrêtons-nous quelques instants sur ce texte de Kant. Pour plusieurs raisons, il mérite de retenir l'attention.

1) À cette même question Moses Mendelssohn, lui aussi, venait de répondre dans le même journal, deux mois auparavant. Mais Kant ne connaissait pas ce texte quand il avait rédigé le sien. Certes, ce n'est pas de ce moment que date la rencontre du mouvement philosophique allemand avec les nouveaux développements de la culture juive. Il y avait une trentaine d'années déjà que Mendelssohn était à ce carrefour, en compagnie de Lessing. Mais jusqu'alors, il s'était agi de donner droit de cité à la culture juive dans la pensée allemande – ce que Lessing avait tenté de faire dans *Die Juden* * – ou encore de dégager des problèmes communs à la pensée juive et à la philosophie allemande : c'est ce que Mendelssohn avait fait dans les *Entretiens sur l'immortalité de l'âme* **. Avec les deux textes parus dans la *Berlinische Monatschrift*, l'*Aufklärung* allemande et l'*Haskala* juive reconnaissent qu'elles appartiennent à la même histoire ; elles cherchent à déterminer de quel processus commun elles relèvent. Et c'était peut-être une manière d'annoncer l'acceptation d'un destin commun, dont on sait à quel drame il devait mener.

2) Mais il y a plus. En lui-même et à l'intérieur de la tradition chrétienne, ce texte pose un problème nouveau.

Ce n'est certainement pas la première fois que la pensée philosophique cherche à réfléchir sur son propre présent. Mais, schématiquement, on peut dire que cette réflexion avait pris jusqu'alors trois formes principales :

– on peut représenter le présent comme appartenant à un certain âge du monde, distinct des autres par quelques caractères propres, ou séparé des autres par quelque événement dramatique. Ainsi dans *Le Politique* de Platon, les interlocuteurs reconnaissent qu'ils appartiennent à l'une de ces révolutions du monde où celui-ci tourne à l'envers, avec toutes les conséquences négatives que cela peut avoir ;

– on peut aussi interroger le présent pour essayer de déchiffrer en lui les signes annonciateurs d'un événement prochain. On a là le principe d'une sorte d'herméneutique historique dont Augustin pourrait donner un exemple ;

* Lessing (G.), *Die Juden*, 1749.

** Mendelssohn (M.), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin, 1767, 1768, 1769.

— on peut également analyser le présent comme un point de transition vers l'aurore d'un monde nouveau. C'est cela que décrit Vico dans le dernier chapitre des *Principes de la philosophie de l'histoire* *; ce qu'il voit « aujourd'hui », c'est « la plus complète civilisation se répandre chez les peuples soumis pour la plupart à quelques grands monarques »; c'est aussi « l'Europe brillant d'une incomparable civilisation », abondant enfin « de tous les biens qui composent la félicité de la vie humaine ».

Or la manière dont Kant pose la question de l'*Aufklärung* est tout à fait différente : ni un âge du monde auquel on appartient, ni un événement dont on perçoit les signes, ni l'aurore d'un accomplissement. Kant définit l'*Aufklärung* d'une façon presque entièrement négative, comme une *Ausgang*, une « sortie », une « issue ». Dans ses autres textes sur l'histoire, il arrive que Kant pose des questions d'origine ou qu'il définisse la finalité intérieure d'un processus historique. Dans le texte sur l'*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ?

3) Je n'entrerai pas dans le détail du texte qui n'est pas toujours très clair malgré sa brièveté. Je voudrais simplement en retenir trois ou quatre traits qui me paraissent importants pour comprendre comment Kant a posé la question philosophique du présent.

Kant indique tout de suite que cette « sortie » qui caractérise l'*Aufklärung* est un processus qui nous dégage de l'état de « minorité ». Et par « minorité », il entend un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison. Kant donne trois exemples : nous sommes en état de minorité lorsqu'un livre nous tient lieu d'entendement, lorsqu'un directeur spirituel nous tient lieu de conscience, lorsqu'un médecin décide à notre place de notre régime (notons en passant qu'on reconnaît facilement le registre des trois critiques, bien que le texte ne le dise pas explicitement). En tout cas, l'*Aufklärung* est définie par la modification du rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison.

Il faut aussi remarquer que cette sortie est présentée par Kant de façon assez ambiguë. Il la caractérise comme un fait, un processus en train de se dérouler; mais il la présente aussi comme une tâche et

une obligation. Dès le premier paragraphe, il fait remarquer que l'homme est lui-même responsable de son état de minorité. Il faut donc concevoir qu'il ne pourra en sortir que par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même. D'une façon significative, Kant dit que cette *Aufklärung* a une « devise » (*Wahlspruch*) : or la devise, c'est un trait distinctif par lequel on se fait reconnaître; c'est aussi une consigne qu'on se donne à soi-même et qu'on propose aux autres. Et quelle est cette consigne? *Aude saper*, « aie le courage, l'audace de savoir ». Il faut donc considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement. Ils sont à la fois éléments et agents du même processus. Ils peuvent en être les acteurs dans la mesure où ils en font partie; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires.

Une troisième difficulté apparaît là dans le texte de Kant. Elle réside dans l'emploi du mot *Menschheit*. On sait l'importance de ce mot dans la conception kantienne de l'histoire. Faut-il comprendre que c'est l'ensemble de l'espèce humaine qui est prise dans le processus de l'*Aufklärung*? Et dans ce cas, il faut imaginer que l'*Aufklärung* est un changement historique qui touche à l'existence politique et sociale de tous les hommes sur la surface de la terre. Ou faut-il comprendre qu'il s'agit d'un changement qui affecte ce qui constitue l'humanité de l'être humain? Et la question alors se pose de savoir ce qu'est ce changement. Là encore, la réponse de Kant n'est pas dénuée d'une certaine ambiguïté. En tout cas, sous des allures simples, elle est assez complexe.

Kant définit deux conditions essentielles pour que l'homme sorte de sa minorité. Et ces deux conditions sont à la fois spirituelles et institutionnelles, éthiques et politiques.

La première de ces conditions, c'est que soit bien distingué ce qui relève de l'obéissance et ce qui relève de l'usage de la raison. Kant, pour caractériser brièvement l'état de minorité, cite l'expression courante : « Obéissez, ne raisonnez pas » : telle est, selon lui, la forme dans laquelle s'exerce d'ordinaire la discipline militaire, le pouvoir politique, l'autorité religieuse. L'humanité deviendra majeure non pas lorsqu'elle n'aura plus à obéir, mais lorsqu'on lui dira : « Obéissez, et vous pourrez raisonner autant que vous voudrez. » Il faut noter que le mot allemand ici employé est *räsonieren*; ce mot, qu'on trouve aussi employé dans les *Critiques*, ne se rapporte pas à un usage quelconque de la raison, mais à un usage de la raison dans lequel celle-ci n'a pas d'autre fin qu'elle-même; *räsonieren*, c'est raisonner pour raisonner. Et Kant donne des exemples, eux aussi

* Vico (G.), *Principii di una scienza nuova d'interno alla comune natura delle nazioni*, 1725 (*Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. Michelet, Paris, 1835; rééd. Paris, A. Colin, 1963).

tout à fait triviaux en apparence : payer ses impôts, mais pouvoir raisonner autant qu'on veut sur la fiscalité, voilà ce qui caractérise l'état de majorité ; ou encore assurer, quand on est pasteur, le service d'une paroisse, conformément aux principes de l'Église à laquelle on appartient, mais raisonner comme on veut au sujet des dogmes religieux.

On pourrait penser qu'il n'y a là rien de bien différent de ce qu'on entend, depuis le xvi^e siècle, par la liberté de conscience : le droit de penser comme on veut, pourvu qu'on obéisse comme il faut. Or c'est là que Kant fait intervenir une autre distinction et la fait intervenir d'une façon assez surprenante. Il s'agit de la distinction entre l'usage privé et l'usage public de la raison. Mais il ajoute aussitôt que la raison doit être libre dans son usage public et qu'elle doit être soumise dans son usage privé. Ce qui est, terme à terme, le contraire de ce qu'on appelle d'ordinaire la liberté de conscience.

Mais il faut préciser un peu. Quel est, selon Kant, cet usage privé de la raison ? Quel est le domaine où il s'exerce ? L'homme, dit Kant, fait un usage privé de sa raison, lorsqu'il est « une pièce d'une machine » ; c'est-à-dire lorsqu'il a un rôle à jouer dans la société et des fonctions à exercer : être soldat, avoir des impôts à payer, être en charge d'une paroisse, être fonctionnaire d'un gouvernement, tout cela fait de l'être humain un segment particulier dans la société ; il se trouve mis par là dans une position définie, où il doit appliquer des règles et poursuivre des fins particulières. Kant ne demande pas qu'on pratique une obéissance aveugle et bête ; mais qu'on fasse de sa raison un usage adapté à ces circonstances déterminées ; et la raison doit alors se soumettre à ces fins particulières. Il ne peut donc pas y avoir là d'usage libre de la raison.

En revanche, quand on ne raisonne que pour faire usage de sa raison, quand on raisonne en tant qu'être raisonnable (et non pas en tant que pièce d'une machine), quand on raisonne comme membre de l'humanité raisonnable, alors l'usage de la raison doit être libre et public. L'*Aufklärung* n'est donc pas seulement le processus par lequel les individus se verraient garantir leur liberté personnelle de pensée. Il y a *Aufklärung* lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison.

Or cela nous amène à une quatrième question qu'il faut poser à ce texte de Kant. On conçoit bien que l'usage universel de la raison (en dehors de toute fin particulière) est affaire du sujet lui-même en tant qu'individu ; on conçoit bien aussi que la liberté de cet usage puisse être assurée de façon purement négative par l'absence de toute poursuite contre lui ; mais comment assurer un usage public

de cette raison ? L'*Aufklärung*, on le voit, ne doit pas être conçue simplement comme un processus général affectant toute l'humanité ; elle ne doit pas être conçue seulement comme une obligation prescrite aux individus : elle apparaît maintenant comme un problème politique. La question, en tout cas, se pose de savoir comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire, comment l'audace de savoir peut s'exercer en plein jour, tandis que les individus obéiront aussi exactement que possible. Et Kant, pour terminer, propose à Frédéric II, en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison : l'usage public et libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle.

*

Laissons là ce texte. Je n'entends pas du tout le considérer comme pouvant constituer une description adéquate de l'*Aufklärung* ; et aucun historien, je pense, ne pourrait s'en satisfaire pour analyser les transformations sociales, politiques et culturelles qui se sont produites à la fin du xviii^e siècle.

Cependant, malgré son caractère circonstanciel, et sans vouloir lui donner une place exagérée dans l'œuvre de Kant, je crois qu'il faut souligner le lien qui existe entre ce bref article et les trois *Critiques*. Il décrit en effet l'*Aufklärung* comme le moment où l'humanité va faire usage de sa propre raison, sans se soumettre à aucune autorité ; or c'est précisément à ce moment-là que la Critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. C'est un usage illégitime de la raison qui fait naître, avec l'illusion, le dogmatisme et l'hétéronomie ; c'est, en revanche, lorsque l'usage légitime de la raison a été clairement défini dans ses principes que son autonomie peut être assurée. La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung* ; et inversement, l'*Aufklärung*, c'est l'âge de la Critique.

Il faut aussi, je crois, souligner le rapport entre ce texte de Kant et les autres textes consacrés à l'histoire. Ceux-ci, pour la plupart, cherchent à définir la finalité interne du temps et le point vers lequel s'achemine l'histoire de l'humanité. Or l'analyse de l'*Aufklärung*, en définissant celle-ci comme le passage de l'humanité à son état de majorité, situe l'actualité par rapport à ce mouvement

d'ensemble et ses directions fondamentales. Mais, en même temps, elle montre comment, dans ce moment actuel, chacun se trouve responsable d'une certaine façon de ce processus d'ensemble.

L'hypothèse que je voudrais avancer, c'est que ce petit texte se trouve en quelque sorte à la charnière de la réflexion critique et de la réflexion sur l'histoire. C'est une réflexion de Kant sur l'actualité de son entreprise. Sans doute, ce n'est pas la première fois qu'un philosophe donne les raisons qu'il a d'entreprendre son œuvre en tel ou tel moment. Mais il me semble que c'est la première fois qu'un philosophe lie ainsi, de façon étroite et de l'intérieur, la signification de son œuvre par rapport à la connaissance, une réflexion sur l'histoire et une analyse particulière du moment singulier où il écrit et à cause duquel il écrit. La réflexion sur « aujourd'hui » comme différence dans l'histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte.

Et, en l'envisageant ainsi, il me semble qu'on peut y reconnaître un point de départ : l'esquisse de ce qu'on pourrait appeler l'attitude de modernité.

Je sais qu'on parle souvent de la modernité comme d'une époque ou en tout cas comme d'un ensemble de traits caractéristiques d'une époque; on la situe sur un calendrier où elle serait précédée d'une prémodernité, plus ou moins naïve ou archaïque et suivie d'une énigmatique et inquiétante « postmodernité ». Et on s'interroge alors pour savoir si la modernité constitue la suite de l'*Aufklärung* et son développement, ou s'il faut y voir une rupture ou une déviation par rapport aux principes fondamentaux du XVIII^e siècle.

En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *ethos*. Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la « période moderne » des époques « pré » ou « post-moderne », je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de « contre-modernité ».

Pour caractériser brièvement cette attitude de modernité, je prendrai un exemple qui est presque nécessaire : il s'agit de Baudelaire, puisque c'est chez lui qu'on reconnaît en général l'une des consciences les plus aiguës de la modernité au XIX^e siècle.

1) On essaie souvent de caractériser la modernité par la conscience de la discontinuité du temps : rupture de la tradition, sentiment de la nouveauté, vertige de ce qui passe. Et c'est bien ce que semble dire Baudelaire lorsqu'il définit la modernité par « le transitoire, le fugitif, le contingent »*. Mais, pour lui, être moderne, ce n'est pas reconnaître et accepter ce mouvement perpétuel; c'est au contraire prendre une certaine attitude à l'égard de ce mouvement; et cette attitude volontaire, difficile, consiste à ressaisir quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui. La modernité se distingue de la mode qui ne fait que suivre le cours du temps; c'est l'attitude qui permet de saisir ce qu'il y a d'« héroïque » dans le moment présent. La modernité n'est pas un fait de sensibilité au présent fugitif; c'est une volonté d'« héroïser » le présent.

Je me contenterai de citer ce que dit Baudelaire de la peinture des personnages contemporains. Baudelaire se moque de ces peintres qui, trouvant trop laide la tenue des hommes du XIX^e siècle, ne voulaient représenter que des toges antiques. Mais la modernité de la peinture ne consistera pas pour lui à introduire les habits noirs dans un tableau. Le peintre moderne sera celui qui montrera cette sombre redingote comme « l'habit nécessaire de notre époque ». C'est celui qui saura faire voir, dans cette mode du jour, le rapport essentiel, permanent, obsédant que notre époque entretient avec la mort. « L'habit noir et la redingote ont non seulement leur beauté poétique, qui est l'expression de l'égalité universelle, mais encore leur poésie qui est l'expression de l'âme publique; une immense défilade de croque-morts, politiques, amoureux, bourgeois. Nous célébrons tous quelque enterrement **. » Pour désigner cette attitude de modernité, Baudelaire use parfois d'une litote qui est très significative, parce qu'elle se présente sous la forme d'un précepte : « Vous n'avez pas le droit de mépriser le présent. »

2) Cette héroïsation est ironique, bien entendu. Il ne s'agit aucunement, dans l'attitude de modernité, de sacraliser le moment qui passe pour essayer de le maintenir ou de le perpétuer. Il ne s'agit surtout pas de le recueillir comme une curiosité fugitive et intéressante : ce serait là ce que Baudelaire appelle une attitude de « flânerie ». La flânerie se contente d'ouvrir les yeux, de faire attention et de collectionner dans le souvenir. À l'homme de flânerie Baudelaire oppose l'homme de modernité : « Il va, il court, il

* Baudelaire (C.), *Le Peintre de la vie moderne*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, t. II, p. 695.

** *Id.*, « De l'héroïsme de la vie moderne », *op. cit.*, p. 494.

cherche. À coup sûr, cet homme, ce solitaire doué d'une imagination active, toujours voyageant à travers le grand désert d'hommes, a un but plus élevé que celui d'un pur flâneur, un but plus général, autre que le plaisir fugitif de la circonstance. Il cherche ce quelque chose qu'on nous permettra d'appeler la modernité. Il s'agit pour lui de dégager de la mode ce qu'elle peut contenir de poétique dans l'historique. > Et comme exemple de modernité, Baudelaire cite le dessinateur Constantin Guys. En apparence, un flâneur, un collectionneur de curiosités; il reste < le dernier partout où peut resplendir la lumière, retentir la poésie, fourmiller la vie, vibrer la musique, partout où une passion peut poser son œil, partout où l'homme naturel et l'homme de convention se montrent dans une beauté bizarre, partout où le soleil éclaire les joies rapides de l'animal dépravé * >.

Mais il ne faut pas s'y tromper. Constantin Guys n'est pas un flâneur; ce qui en fait, aux yeux de Baudelaire, le peintre moderne par excellence, c'est qu'à l'heure où le monde entier entre en sommeil, il se met, lui, au travail, et il le transfigure. Transfiguration qui n'est pas annulation du réel, mais jeu difficile entre la vérité du réel et l'exercice de la liberté; les choses < naturelles > y deviennent < plus que naturelles >, les choses < belles > y deviennent < plus que belles > et les choses singulières apparaissent < dotées d'une vie enthousiaste comme l'âme de l'auteur > **. Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole.

3) Cependant, pour Baudelaire, la modernité n'est pas simplement forme de rapport au présent; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. L'attitude volontaire de modernité est liée à un ascétisme indispensable. Être moderne, ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on est dans le flux de moments qui passent; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure: ce que Baudelaire appelle, selon le vocabulaire de l'époque, le < dandysme >. Je ne rappellerai pas des pages qui sont trop connues: celles sur la nature < grossière, terrestre, immonde >; celles sur la révolte indispensable de l'homme par rapport à lui-même; celle sur la < doctrine de l'élégance > qui impose < à ses

ambitieux et humbles sectaires > une discipline plus despotique que les plus terribles des religions; les pages, enfin, sur l'ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d'art. L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité cachée; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même. Cette modernité ne libère pas l'homme en son être propre; elle l'astreint à la tâche de s'élaborer lui-même.

4) Enfin, j'ajouterai un mot seulement. Cette héroïsation ironique du présent, ce jeu de la liberté avec le réel pour sa transfiguration, cette élaboration ascétique de soi, Baudelaire ne conçoit pas qu'ils puissent avoir leur lieu dans la société elle-même ou dans le corps politique. Ils ne peuvent se produire que dans un lieu autre que Baudelaire appelle l'art.

*

Je ne prétends pas résumer à ces quelques traits ni l'événement historique complexe qu'a été l'*Aufklärung* à la fin du XVIII^e siècle ni non plus l'attitude de modernité sous les différentes formes qu'elle a pu prendre au cours des deux derniers siècles.

Je voulais, d'une part, souligner l'enracinement dans l'*Aufklärung* d'un type d'interrogation philosophique qui problématise à la fois le rapport au présent, le mode d'être historique et la constitution de soi-même comme sujet autonome; je voulais souligner, d'autre part, que le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'*Aufklärung* n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude; c'est-à-dire d'un *ethos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique. C'est cet *ethos* que je voudrais très brièvement caractériser.

A. *Négativement*. 1) Cet *ethos* implique d'abord qu'on refuse ce que j'appellerai volontiers le < chantage > à l'*Aufklärung*. Je pense que l'*Aufklärung*, comme ensemble d'événements politiques, économiques, sociaux, institutionnels, culturels, dont nous dépendons encore pour une grande partie, constitue un domaine d'analyse privilégié. Je pense aussi que, comme entreprise pour lier par un lien de relation directe le progrès de la vérité et l'histoire de la liberté, elle a formulé une question philosophique qui nous demeure posée. Je pense enfin – j'ai essayé de le montrer à propos du texte de Kant – qu'elle a défini une certaine manière de philosopher.

Mais cela ne veut pas dire qu'il faut être pour ou contre l'*Auf-*

* Baudelaire (C.), *Le Peintre de la vie moderne*, op. cit., pp. 693-694.

** *Ibid.*, p. 694.

klärung. Cela veut même dire précisément qu'il faut refuser tout ce qui se présenterait sous la forme d'une alternative simpliste et autoritaire : ou vous acceptez l'*Aufklärung*, et vous restez dans la tradition de son rationalisme (ce qui est par certains considéré comme positif et par d'autres au contraire comme un reproche); ou vous critiquez l'*Aufklärung* et vous tentez alors d'échapper à ces principes de rationalité (ce qui peut être encore une fois pris en bonne ou en mauvaise part). Et ce n'est pas sortir de ce chantage que d'y introduire des nuances « dialectiques » en cherchant à déterminer ce qu'il a pu y avoir de bon et de mauvais dans l'*Aufklärung*.

Il faut essayer de faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'*Aufklärung*. Ce qui implique une série d'enquêtes historiques aussi précises que possible; et ces enquêtes ne seront pas orientées rétrospectivement vers le « noyau essentiel de rationalité » qu'on peut trouver dans l'*Aufklärung* et qu'il faudrait sauver en tout état de cause; elles seront orientées vers « les limites actuelles du nécessaire » : c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes.

2) Cette critique permanente de nous-mêmes doit éviter les confusions toujours trop faciles entre l'humanisme et l'*Aufklärung*. Il ne faut jamais oublier que l'*Aufklärung* est un événement ou un ensemble d'événements et de processus historiques complexes, qui se sont situés à un certain moment du développement des sociétés européennes. Cet ensemble comporte des éléments de transformations sociales, des types d'institutions politiques, des formes de savoir, des projets de rationalisation des connaissances et des pratiques, des mutations technologiques qu'il est très difficile de résumer d'un mot, même si beaucoup de ces phénomènes sont encore importants à l'heure actuelle. Celui que j'ai relevé et qui me paraît avoir été fondateur de toute une forme de réflexion philosophique ne concerne que le mode de rapport réflexif au présent.

L'humanisme est tout autre chose : c'est un thème ou plutôt un ensemble de thèmes qui ont réapparu à plusieurs reprises à travers le temps, dans les sociétés européennes; ces thèmes, toujours liés à des jugements de valeur, ont évidemment toujours beaucoup varié dans leur contenu, ainsi que dans les valeurs qu'ils ont retenues. De plus, ils ont servi de principe critique de différenciation : il y a eu un humanisme qui se présentait comme critique du christianisme ou de la religion en général; il y a eu un humanisme chrétien en opposition à un humanisme ascétique et beaucoup plus théocentrique (cela au xvii^e siècle). Au xix^e siècle, il y a eu un humanisme

méfiant, hostile et critique à l'égard de la science; et un autre qui plaçait [au contraire] son espoir dans cette même science. Le marxisme a été un humanisme, l'existentialisme, le personnalisme l'ont été aussi; il y eut un temps où on soutenait les valeurs humanistes représentées par le national-socialisme, et où les staliniens eux-mêmes disaient qu'ils étaient humanistes.

De cela il ne faut pas tirer la conséquence que tout ce qui a pu se réclamer de l'humanisme est à rejeter; mais que la thématique humaniste est en elle-même trop souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d'axe à la réflexion. Et c'est un fait qu'au moins depuis le xvii^e siècle ce qu'on appelle l'humanisme a toujours été obligé de prendre son appui sur certaines conceptions de l'homme qui sont empruntées à la religion, à la science, à la politique. L'humanisme sert à colorer et à justifier les conceptions de l'homme auxquelles il est bien obligé d'avoir recours.

Or justement, je crois qu'on peut opposer à cette thématique, si souvent récurrente et toujours dépendante de l'humanisme, le principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie : c'est-à-dire un principe qui est au cœur de la conscience historique que l'*Aufklärung* a eue d'elle-même. De ce point de vue je verrais plutôt une tension entre *Aufklärung* et humanisme qu'une identité.

En tout cas, les confondre me paraît dangereux; et d'ailleurs historiquement inexact. Si la question de l'homme, de l'espèce humaine, de l'humaniste a été importante tout au long du xviii^e siècle, c'est très rarement, je crois, que l'*Aufklärung* s'est considérée elle-même comme un humanisme. Il vaut la peine aussi de noter que, au long du xix^e siècle, l'historiographie de l'humanisme au xvi^e siècle, qui a été si importante chez des gens comme Sainte-Beuve ou Burckhardt, a été toujours distincte et parfois explicitement opposée aux Lumières et au xviii^e siècle. Le xix^e siècle a eu tendance à les opposer, au moins autant qu'à les confondre.

En tout cas, je crois que, tout comme il faut échapper au chantage intellectuel et politique « être pour ou contre l'*Aufklärung* », il faut échapper au confusionnisme historique et moral qui mêle le thème de l'humanisme et la question de l'*Aufklärung*. Une analyse de leurs relations complexes au cours des deux derniers siècles serait un travail à faire, qui serait important pour débrouiller un peu la conscience que nous avons de nous-mêmes et de notre passé.

B. *Positivement*. Mais, en tenant compte de ces précautions, il faut évidemment donner un contenu plus positif à ce que peut être un *ethos* philosophique consistant dans une critique de ce que nous

disons, pensons et faisons, à travers une ontologie historique de nous-mêmes.

1) Cet *éthos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude limite*. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.

Ce qui, on le voit, entraîne pour conséquences que la critique va s'exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons. En ce sens, cette critique n'est pas transcendante, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique – et non pas transcendante – en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons.

Elle ne cherche pas à rendre possible la métaphysique enfin devenue science ; elle cherche à relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté.

2) Mais pour qu'il ne s'agisse pas simplement de l'affirmation ou du rêve vide de la liberté, il me semble que cette attitude historico-critique doit être aussi une attitude expérimentale. Je veux dire que ce travail fait aux limites de nous-mêmes doit d'un côté ouvrir un domaine d'enquêtes historiques et de l'autre se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement. C'est dire que cette ontolo-

gie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui prétendent être globaux et radicaux. En fait, on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l'actualité pour donner des programmes d'ensemble d'une autre société, d'un autre mode de penser, d'une autre culture, d'une autre vision du monde n'ont mené en fait qu'à reconduire les plus dangereuses traditions.

Je préfère les transformations très précises qui ont pu avoir lieu depuis vingt ans dans un certain nombre de domaines qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie, je préfère ces transformations même partielles qui ont été faites dans la corrélation de l'analyse historique et de l'attitude pratique aux promesses de l'homme nouveau que les pires systèmes politiques ont répétées au long du xx^e siècle.

Je caractériserai donc l'*éthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres.

3) Mais sans doute serait-il tout à fait légitime de faire l'objection suivante : à se borner à ce genre d'enquêtes ou d'épreuves toujours partielles et locales, n'y a-t-il pas risque à se laisser déterminer par des structures plus générales dont on risque de n'avoir ni la conscience ni la maîtrise ?

À cela deux réponses. Il est vrai qu'il faut renoncer à l'espoir d'accéder jamais à un point de vue qui pourrait nous donner accès à la connaissance complète et définitive de ce qui peut constituer nos limites historiques. Et, de ce point de vue, l'expérience théorique et pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours elle-même limitée, déterminée et donc à recommencer.

Mais cela ne veut pas dire que tout travail ne peut se faire que dans le désordre et la contingence. Ce travail a sa généralité, sa systématité, son homogénéité et son enjeu.

Son enjeu. Il est indiqué par ce qu'on pourrait appeler « le paradoxe (des rapports) de la capacité et du pouvoir ». On sait que la grande promesse ou le grand espoir du xviii^e siècle, ou d'une partie du xviii^e siècle, était dans la croissance simultanée et proportionnelle de la capacité technique à agir sur les choses, et de la liberté des individus les uns par rapport aux autres. D'ailleurs on peut voir qu'à travers toute l'histoire des sociétés occidentales (c'est peut-être là que se trouve la racine de leur singulière destinée historique – si particulière, si différente [des autres] dans sa trajectoire et si univer-

salisante, dominante par rapport aux autres) l'acquisition des capacités et la lutte pour la liberté ont constitué les éléments permanents. Or les relations entre croissance des capacités et croissance de l'autonomie ne sont pas aussi simples que le XVIII^e siècle pouvait le croire. On a pu voir quelles formes de relations de pouvoir étaient véhiculées à travers des technologies diverses (qu'il s'agisse des productions à fins économiques, d'institutions à fin de régulations sociales, de techniques de communication) : les disciplines à la fois collectives et individuelles, les procédures de normalisation exercées au nom du pouvoir de l'État, des exigences de la société ou des régions de la population en sont des exemples. L'enjeu est donc : comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir ?

Homogénéité. Ce qui mène à l'étude de ce qu'on pourrait appeler les « ensembles pratiques ». Il s'agit de prendre comme domaine homogène de référence non pas les représentations que les hommes se donnent d'eux-mêmes, non pas les conditions qui les déterminent sans qu'ils le sachent. Mais ce qu'ils font et la façon dont ils le font. C'est-à-dire les formes de rationalité qui organisent les manières de faire (ce qu'on pourrait appeler leur aspect technologique); et la liberté avec laquelle ils agissent dans ces systèmes pratiques, réagissant à ce que font les autres, modifiant jusqu'à un certain point les règles du jeu (c'est ce qu'on pourrait appeler le versant stratégique de ces pratiques). L'homogénéité de ces analyses historico-critiques est donc assurée par ce domaine des pratiques avec leur versant technologique et leur versant stratégique.

Systématicité. Ces ensembles pratiques relèvent de trois grands domaines : celui des rapports de maîtrise sur les choses, celui des rapports d'action sur les autres, celui des rapports à soi-même. Cela ne veut pas dire que ce sont là trois domaines complètement étrangers les uns aux autres. On sait bien que la maîtrise sur les choses passe par le rapport aux autres; et celui-ci implique toujours des relations à soi; et inversement. Mais il s'agit de trois axes dont il faut analyser la spécificité et l'intrication : l'axe du savoir, l'axe du pouvoir, l'axe de l'éthique. En d'autres termes, l'ontologie historique de nous-mêmes a à répondre à une série ouverte de questions, elle a affaire à un nombre non défini d'enquêtes qu'on peut multiplier et préciser autant qu'on voudra; mais elles répondront toutes à la systématisation suivante : comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions.

Généralité. Enfin, ces enquêtes historico-critiques sont bien particulières en ce sens qu'elles portent toujours sur un matériel, une époque, un corps de pratiques et de discours déterminés. Mais, au moins à l'échelle des sociétés occidentales dont nous dérivons, elles ont leur généralité : en ce sens que jusqu'à nous elles ont été récurrentes; ainsi le problème des rapports entre raison et folie, ou maladie et santé, ou crime et loi; le problème de la place à donner aux rapports sexuels, etc.

Mais, si j'évoque cette généralité, ce n'est pas pour dire qu'il faut la retracer dans sa continuité métahistorique à travers le temps, ni non plus suivre ses variations. Ce qu'il faut saisir c'est dans quelle mesure ce que nous en savons, les formes de pouvoir qui s'y exercent et l'expérience que nous y faisons de nous-mêmes ne constituent que des figures historiques déterminées par une certaine forme de problématisation qui définit des objets, des règles d'action, des modes de rapport à soi. L'étude des (modes de) *problématisations* (c'est-à-dire de ce qui n'est ni constante anthropologique ni variation chronologique) est donc la façon d'analyser, dans leur forme historiquement singulière, des questions à portée générale.

*

Un mot de résumé pour terminer et revenir à Kant. Je ne sais pas si jamais nous deviendrons majeurs. Beaucoup de choses dans notre expérience nous convainquent que l'événement historique de l'*Aufklärung* ne nous a pas rendus majeurs; et que nous ne le sommes pas encore. Cependant, il me semble qu'on peut donner un sens à cette interrogation critique sur le présent et sur nous-mêmes que Kant a formulée en réfléchissant sur l'*Aufklärung*. Il me semble que c'est même là une façon de philosopher qui n'a pas été sans importance ni efficacité depuis les deux derniers siècles. L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule; il faut la concevoir comme une attitude, un *ethos*, une *vie philosophique* où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible.

Cette attitude philosophique doit se traduire dans un travail d'enquêtes diverses; celles-ci ont leur cohérence méthodologique dans l'étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalité et jeux stratégiques des libertés; elles ont leur cohérence théorique dans la définition des formes historiquement singulières dans les-

quelles ont été problématisées les généralités de notre rapport aux choses, aux autres et à nous-mêmes. Elles ont leur cohérence pratique dans le soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes. Je ne sais s'il faut dire aujourd'hui que le travail critique implique encore la foi dans les Lumières; il nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté.

340 *Préface à l' « Histoire de la sexualité »*

< Preface to the *History of Sexuality* > (< Préface à l'*Histoire de la sexualité* >), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339.

Il s'agit de la première rédaction de l'introduction générale à l'*Histoire de la sexualité* qui devait ouvrir le deuxième volume et à laquelle M. Foucault renonça au profit d'une nouvelle rédaction : voir *supra* n° 338.

Ce volume paraît plus tard que je n'avais prévu et sous une forme bien différente.

Dans cette série de recherches sur la sexualité, mon propos n'était pas de reconstituer l'histoire des comportements sexuels, en étudiant leurs formes successives, leurs différents modèles, la manière dont ceux-ci se diffusent, ce qu'ils peuvent révéler de conformité ou de divergence à l'égard des lois, des règles, des coutumes ou des conventions. Ce n'était pas non plus mon intention d'analyser les idées religieuses, morales, médicales ou biologiques concernant la sexualité. Non que de telles études soient illégitimes, impossibles ou stériles : assez de travaux ont fourni la preuve contraire. Mais je voulais m'arrêter devant cette notion, si quotidienne, de sexualité, prendre du recul par rapport à elle, éprouver son évidence familière, analyser le contexte théorique et pratique dans lequel elle est apparue et auquel elle est encore associée.

Je voulais entreprendre une histoire de la sexualité où celle-ci ne serait pas conçue comme un type général de comportement dont tels ou tels éléments pourraient varier selon des conditions démographiques, économiques, sociales, idéologiques; ni non plus comme un ensemble de représentations (scientifiques, religieuses, morales) qui, à travers leur diversité et leurs changements, se rapportent à une réalité invariante. Mon propos était de l'analyser comme une forme d'expérience historiquement singulière. Prendre en compte cette singularité historique, ce n'est pas surinterpréter

l'apparition récente du terme sexualité, ni laisser croire que le mot a porté avec soi le réel auquel il se réfère. C'est vouloir la traiter comme la corrélation d'un domaine de savoir, d'un type de normativité, d'un mode de rapport à soi; c'est essayer de déchiffrer comment s'est constituée dans les sociétés occidentales modernes, à partir et à propos de certains comportements, une expérience complexe où se lie un champ de connaissance (avec des concepts, des théories, des disciplines diverses), un ensemble de règles (qui distinguent le permis et le défendu, le naturel et le monstrueux, le normal et le pathologique, le décent et ce qui ne l'est pas, etc.), un mode de relation de l'individu à lui-même (par lequel il peut se reconnaître comme sujet sexuel au milieu des autres).

Étudier ainsi, dans leur histoire, des formes d'expérience est un thème qui m'est venu d'un projet plus ancien : celui de faire usage des méthodes de l'analyse existentielle dans le champ de la psychiatrie et dans le domaine de la maladie mentale. Pour deux raisons qui n'étaient pas indépendantes l'une de l'autre, ce projet me laissait insatisfait : son insuffisance théorique dans l'élaboration de la notion d'expérience et l'ambiguïté de son lien avec une pratique psychiatrique que tout à la fois il ignorait et supposait. On pouvait chercher à résoudre la première difficulté en se référant à une théorie générale de l'être humain; et traiter tout autrement le second problème par le recours si souvent répété au < contexte économique et social >; on pouvait accepter ainsi le dilemme alors dominant d'une anthropologie philosophique et d'une histoire sociale. Mais je me suis demandé s'il n'était pas possible, plutôt que de jouer sur cette alternative, de penser l'historicité même des formes de l'expérience. Ce qui impliquait deux tâches négatives : une réduction < nominaliste > de l'anthropologie philosophique ainsi que des notions qui pouvaient s'appuyer sur elle, et un déplacement par rapport au domaine, aux concepts et aux méthodes de l'histoire des sociétés. Positivement la tâche était de mettre au jour le domaine où la formation, le développement, la transformation des formes d'expérience peuvent avoir leur lieu : c'est-à-dire une histoire de la pensée. Par < pensée >, j'entends ce qui instaure, dans diverses formes possibles, le jeu du vrai et du faux et qui, par conséquent, constitue l'être humain comme sujet de connaissance; ce qui fonde l'acceptation ou le refus de la règle et constitue l'être humain comme sujet social et juridique; ce qui instaure le rapport avec soi-même et avec les autres, et constitue l'être humain comme sujet éthique.

La < pensée > ainsi entendue n'est donc pas à rechercher seulement dans des formulations théoriques, comme celles de la philosophie ou de la science; elle peut et doit être analysée dans toutes les

manières de dire, de faire, de se conduire où l'individu se manifeste et agit comme sujet de connaissance, comme sujet éthique ou juridique, comme sujet conscient de soi et des autres. En ce sens, la pensée est considérée comme la forme même de l'action, comme l'action en tant qu'elle implique le jeu du vrai et du faux, l'acceptation ou le refus de la règle, le rapport à soi-même et aux autres. L'étude des formes d'expérience pourra donc se faire à partir d'une analyse des < pratiques > discursives ou non, si on désigne par là les différents systèmes d'action en tant qu'ils sont habités par la pensée ainsi entendue.

Poser la question de cette façon amenait la mise en œuvre de quelques principes tout à fait généraux. Les formes singulières de l'expérience peuvent bien porter en elles des structures universelles; elles peuvent bien n'être pas indépendantes des déterminations concrètes de l'existence sociale; cependant, ni ces déterminations ni ces structures ne peuvent donner lieu à des expériences (c'est-à-dire à des connaissances d'un certain type, à des règles d'une certaine forme et à certains modes de conscience de soi et des autres), si ce n'est à travers la pensée. Pas d'expérience qui ne soit une manière de penser et ne puisse être analysée du point de vue d'une histoire de la pensée; c'est ce qu'on pourrait appeler le principe d'irréductibilité de la pensée. Selon un deuxième principe, cette pensée a une historicité qui lui est propre; qu'elle ait une historicité ne veut pas dire qu'elle soit dépourvue de toute forme universelle, mais que la mise en jeu de ces formes universelles est elle-même historique; et que cette historicité lui soit propre ne veut pas dire qu'elle est indépendante de toutes les autres déterminations historiques (d'ordre économique, social, politique), mais qu'elle a avec celles-ci des rapports complexes qui laissent toujours leur spécificité aux formes, aux transformations, aux événements de la pensée: c'est là ce qu'on pourrait appeler le principe de singularité de l'histoire de la pensée: il y a des événements de pensée. Cette entreprise, enfin, impliquait un troisième principe: à savoir que la critique, entendue comme analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituaient les rapports à la vérité, à la règle et à soi, ne fixe pas des frontières infranchissables et ne décrit pas des systèmes clos; elle fait apparaître des singularités transformables, ces transformations ne pouvant s'effectuer que par un travail de la pensée sur elle-même: ce serait là le principe de l'histoire de la pensée comme activité critique. Tel est le sens que j'ai donné à un travail et à un enseignement qui sont placés sous le signe de l'« histoire des systèmes de pensée »; et qui entretiennent toujours une double référence: à la

philosophie, à laquelle il faut demander comment il est possible que la pensée ait une histoire; et à l'histoire, à laquelle il faut demander de produire sous les aspects concrets qu'elles peuvent prendre (système de représentations, institutions, pratiques) les diverses formes de la pensée. Quel est le prix, pour la philosophie, d'une histoire de la pensée? Quel est l'effet, dans l'histoire, de la pensée et des événements qui lui sont propres? Comment les expériences individuelles ou collectives relèvent-elles des formes singulières de la pensée, c'est-à-dire de ce qui constitue le sujet dans ses rapports au vrai, à la règle, à soi-même? On devine comment la lecture de Nietzsche, au début des années cinquante, a pu donner accès à ce genre de questions, en rompant avec la double tradition de la phénoménologie et du marxisme.

Je sais que je schématise par cette relecture; les choses, en réalité, se découvraient à mesure, et, chemin faisant, obscurités et hésitations étaient nombreuses. Toujours est-il que, dans l'*Histoire de la folie*, c'était bien un foyer d'expérience que j'essayais de décrire du point de vue de l'histoire de la pensée — même si l'usage que je faisais du mot < expérience > y était très flottant; à travers les pratiques d'internement, d'une part, et les procédures médicales, de l'autre, j'ai essayé d'analyser, au cours du xvii^e et du xviii^e siècle, la genèse d'un système de pensée, comme matière d'expériences possibles: formation d'un domaine de connaissances qui se constitue comme savoir spécifique de la maladie mentale; organisation d'un système normatif, appuyé sur tout un appareil technique, administratif, juridique et médical, destiné à isoler et à prendre en charge les aliénés; définition, enfin, d'un rapport à soi et aux autres comme sujets possibles de folie. Ce sont aussi ces trois mêmes axes et le jeu entre types de savoir, formes de normalité et modes de rapport à soi et aux autres qui m'ont paru donner leur valeur d'expériences significatives à des cas individuels comme ceux de Pierre Rivière ou d'Alexina B., ou encore à cette dramatisation permanente des affaires de famille qu'on rencontre dans les lettres de cachet au xviii^e siècle.

Mais l'importance relative de ces trois axes n'est pas toujours la même dans toutes les formes d'expérience. Et, d'autre part, il fallait élaborer un peu plus précisément l'analyse de chacun d'eux. Et d'abord le problème de la formation des domaines de savoir. Le travail a été mené de deux façons: dans la dimension < verticale >, d'abord, en prenant l'exemple de la maladie, et en étudiant les rapports entre une organisation institutionnelle de thérapeutique, d'enseignement et de recherche, et la constitution d'une médecine clinique articulée sur le développement de l'anatomie patholo-

gique; il s'agissait là de faire apparaître les causalités complexes et les déterminations réciproques entre le développement d'un certain type de savoir médical et les transformations d'un champ institutionnel liées directement à des changements sociaux et politiques. Puis, dès lors que le savoir scientifique a ses règles dont ne peuvent pas rendre compte les déterminations externes, mais bien sa structure propre comme pratique discursive, j'ai essayé de montrer à quels critères communs, mais transformables – à quelles épistémès –, obéissaient les savoirs qui, du xvii^e siècle au début du xix^e siècle, avaient pris en compte certains aspects de l'activité ou de l'existence humaine : les richesses que l'homme produit, échange et fait circuler, les signes linguistiques qu'il utilise pour communiquer, et l'ensemble des vivants dont il fait partie.

C'est le second axe, celui d'un rapport à la règle, que j'ai voulu explorer en prenant l'exemple des pratiques punitives. Il ne s'agissait pas d'étudier en elle-même la théorie du droit pénal, ni l'évolution de telle ou telle institution pénitentiaire; mais d'analyser la formation d'une certaine « rationalité punitive » dont l'apparition pouvait sembler d'autant plus surprenante qu'elle se donnait pour principal moyen d'action une pratique de l'emprisonnement qui avait été longtemps critiquée et l'était encore à cette même époque. Plutôt que de chercher dans une conception générale de la loi, ou dans le développement du mode de production industriel (comme l'avaient fait Rusche et Kirchheimer) l'explication du phénomène, il m'a semblé qu'il fallait plutôt se tourner du côté des procédés du pouvoir; ce qui se référait non pas à quelque pouvoir omnipotent, tout puissant, et partout clairvoyant, qui diffuserait à travers tout le corps social pour en contrôler jusqu'aux moindres éléments, mais à la recherche, à l'élaboration et à la mise en place depuis le xvii^e siècle de techniques pour « gouverner » les individus, c'est-à-dire pour « conduire leur conduite », et cela dans des domaines aussi différents que l'école, l'armée, l'atelier. C'est dans le contexte de cette technologie – elle-même liée aux changements démographiques, économiques, politiques, propres au développement des États industriels – qu'il fallait replacer cette nouvelle rationalité punitive. Ce qui impliquait qu'on place au centre de l'analyse non le principe général de la loi, ni le mythe du pouvoir, mais les pratiques complexes et multiples d'une « gouvernementalité », qui suppose d'un côté des formes rationnelles, des procédures techniques, des instrumentations à travers lesquelles elle s'exerce et, d'autre part, des jeux stratégiques qui rendent instables et réversibles les relations de pouvoir qu'elles doivent assurer. Et, à partir

de l'analyse de ces formes de « gouvernement », on peut comprendre comment la criminalité a été constituée comme objet de savoir, comment aussi a pu se former une certaine « conscience » de la délinquance (à entendre aussi bien comme l'image de soi que peuvent se donner les délinquants, ou comme la représentation qu'on peut se faire des délinquants).

*

Le projet d'une histoire de la sexualité était lié au désir d'analyser de plus près le troisième axe constitutif de toute matrice d'expérience : la modalité du rapport à soi. Non pas que la sexualité ne puisse et ne doive pas – à la manière de la folie, de la maladie ou de la délinquance – être envisagée comme foyer d'expérience comportant un domaine de savoir, un système de règles et un mode de rapport à soi. Cependant, l'importance qu'y prend ce dernier permet de le choisir comme fil directeur pour l'histoire même de cette expérience et de sa formation : l'étude envisagée des enfants, des femmes, des « pervers » comme sujets sexuels correspondait à ce projet.

Or je me suis trouvé devant un choix que j'ai mis bien du temps à trancher. Choix entre la fidélité au cadre chronologique initialement fixé et la poursuite d'un cheminement qui me conduisait à étudier de façon privilégiée les modes du rapport à soi. La période où se dessine cette forme d'expérience singulière qu'est la sexualité est particulièrement complexe : la place très importante prise à la fin du xviii^e et au xix^e siècle par la formation des domaines de savoir concernant la sexualité du point de vue biologique, médical, psychopathologique, sociologique, ethnologique, le rôle déterminant joué aussi par les systèmes normatifs imposés au comportement sexuel, par l'intermédiaire de l'éducation, de la médecine, de la justice, rendaient difficile de dégager, dans ce qu'ils ont de particulier, la forme et les effets du rapport à soi dans la constitution de cette expérience. Le risque était de reproduire, à propos de la sexualité, des formes d'analyse centrées sur l'organisation d'un domaine de connaissance, ou sur le développement des techniques de contrôle et de coercition – comme celles qui ont été faites précédemment à propos de la maladie ou de la délinquance. Pour mieux analyser en elles-mêmes les formes du rapport à soi, j'ai été amené à remonter à travers le temps de plus en plus loin du cadre chronologique que je m'étais primitivement fixé : à la fois pour m'adresser à des périodes dans lesquelles l'effet des savoirs et la complexité des systèmes normatifs étaient moins grands et aussi pour pouvoir éventuellement dégager des formes du rapport à soi différentes de celles qui caracté-

risent l'expérience de la sexualité. Et c'est ainsi que, de proche en proche, je suis arrivé à faire porter l'essentiel du travail sur ce qui ne devait en être que le point de départ ou l'arrière-plan historique : plutôt que de me placer au seuil de formation de l'expérience de la sexualité, j'ai essayé d'analyser la formation d'un certain mode de relation à soi, dans l'expérience de la chair; cela appelait un déplacement chronologique considérable, parce qu'il fallait étudier cette période de l'Antiquité tardive où on peut voir se former les éléments principaux de l'éthique chrétienne de la chair. De là un remaniement du plan primitif; de là un retard important dans la publication; de là aussi le risque pris à étudier un matériel qui, il y a encore six ou sept ans, ne m'était pas très familier. Mais je me suis dit qu'après tout il valait mieux sacrifier un programme défini à la ligne d'ensemble d'une démarche; je me suis dit aussi qu'il n'y aurait peut-être pas de sens à se donner le mal de faire des livres s'ils ne devaient apprendre à celui qui les écrit ce qu'il ne sait pas, s'ils ne devaient le conduire là où il ne l'a pas prévu, et s'ils ne devaient lui permettre d'établir à lui-même un étrange et nouveau rapport. La peine et le plaisir du livre est d'être une expérience.

341 *Politique et éthique : une interview*

< Politics and Ethics : An Interview > (< Politique et éthique : une interview > ; entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor; université de Berkeley, avril 1983), réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380.

— *Il a beaucoup été question, ces derniers temps, en Amérique, de comparaisons entre votre travail et celui de Jürgen Habermas. On a pu dire que vous vous préoccupez davantage d'éthique, et lui de politique. Habermas, par exemple, depuis ses toutes premières lectures, voit en Heidegger un héritier politiquement désastreux de Nietzsche. Il associe Heidegger au néoconservatisme allemand. Les néoconservateurs sont, pour lui, les héritiers conservateurs de Nietzsche, alors que vous en êtes l'héritier anarchiste. Mais ce n'est pas ainsi que vous interprétez la tradition philosophique, n'est-ce pas ?*

— C'est un fait. Quand Habermas était à Paris, nous avons longuement discuté, et en effet j'ai été très frappé de l'entendre consta-

ter combien pour lui le problème de Heidegger et des implications politiques de la pensée de Heidegger était quelque chose de tout à fait présent et important. Dans ce qu'il m'a dit, il y a une chose qui me laisse rêveur, et sur laquelle j'aimerais bien me réinterroger : après m'avoir expliqué comment, en effet, la pensée de Heidegger constituait un désastre politique, il m'a parlé de l'un de ses professeurs qui était un grand kantien, très connu vers 1930-1940, et m'a expliqué combien il avait été étonné et déçu, lorsque, regardant dans des fichiers de bibliothèque, il avait retrouvé vers 1934 des textes de cet illustre kantien qui étaient complètement nazis.

Je viens ces jours-ci de faire la même expérience avec Max Pohlenz, qui toute sa vie s'est fait le héraut des valeurs universelles du stoïcisme. Je suis tombé sur son texte de 1934 consacré au *Führertum* dans le stoïcisme*. Relisez la page d'introduction et les dernières remarques du livre sur le *Führersideal* et sur le véritable humanisme que constitue le *Volk* animé par la direction du chef... Heidegger n'a rien écrit de plus grave. Rien de cela ne condamne le stoïcisme ou le kantisme, bien entendu.

Mais, je pense qu'il faut prendre conscience de plusieurs faits : le peu de lien < analytique > qu'il y a entre une conception philosophique et l'attitude politique concrète de celui qui s'en réclame; les < meilleures > théories ne constituent pas une protection bien efficace contre des choix politiques désastreux; certains grands thèmes comme l' < humanisme > peuvent servir à n'importe quoi, comme à montrer avec quelle gratitude Pohlenz aurait salué Hitler.

Je n'en conclus pas qu'on peut dire n'importe quoi dans l'ordre de la théorie; mais, au contraire, qu'il faut avoir une attitude exigeante, prudente, < expérimentale >; il faut à chaque instant, pas à pas, confronter ce qu'on pense et ce qu'on dit à ce qu'on fait et ce qu'on est. Peu m'importent ceux qui disent : < Vous empruntez des idées à Nietzsche; or Nietzsche a été utilisé par les nazis, donc... >; mais en revanche m'a toujours importé de lier, d'une façon aussi serrée que possible, l'analyse historique et théorique des relations de pouvoir, des institutions et des connaissances avec les mouvements, les critiques et les expériences qui les mettent en question dans la réalité. Si j'ai tenu à toute cette < pratique >, ce n'est pas pour < appliquer > des idées; mais pour les éprouver et les modifier. La clef de l'attitude politique personnelle d'un philosophe, ce n'est pas à ses idées qu'il faut la demander, comme si elle pouvait s'en

* Pohlenz (M.), *Antikes Führertum. Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, Teubner, 1934.

déduire, c'est à sa philosophie, comme vie, c'est à sa vie philosophique, c'est à son *éthos*.

Parmi les philosophes français qui ont fait de la résistance pendant la guerre, l'un était Cavaillès, un historien des mathématiques qui s'intéressait au développement de leurs structures internes. Aucun des philosophes de l'engagement politique, ni Sartre, ni Simone de Beauvoir, ni Merleau-Ponty, n'a fait quoi que ce soit.

– *Est-ce là quelque chose qui pourrait aussi s'appliquer à votre travail historique ? Il me semble que ceux qui vous lisent voient en vous, plus que vous ne le souhaiteriez, un penseur politique – ou est-ce aller trop loin ? Faire de vous un héritier anarchiste de Nietzsche me paraît tout à fait erroné ; c'est placer votre travail dans un mauvais contexte.*

– Je serais assez d'accord pour dire qu'en effet ce qui m'intéresse c'est beaucoup plus la morale que la politique ou, en tout cas, la politique comme une éthique.

– *Mais pourrait-on dire cela de votre travail d'il y a cinq ou dix ans ? Autrement dit, de l'époque où vous faisiez figure plus de philosophe ou d'historien du pouvoir que d'historien du soi ou du sujet ? Sans doute est-ce cela qui a fait qu'on vous a plus volontiers perçu comme quelqu'un qui prônait une conception différente de la politique que comme quelqu'un qui n'en prônait aucune. C'est la raison pour laquelle marxistes, habermasiens et autres ont vu en vous une figure qu'il fallait combattre.*

– Ce qui m'a frappé c'est que, depuis le début, j'ai été considéré par les marxistes comme un ennemi, par les gens de droite comme un ennemi, par des gens du centre comme un ennemi. Je pense que si mon travail était un travail essentiellement politique, il arriverait bien à trouver sa place quelque part.

– Où ?

– Je ne sais pas... S'il était politique, il faudrait bien qu'il trouve sa localisation dans le champ politique. En fait j'ai surtout voulu poser des questions à la politique et faire apparaître dans le champ de la politique comme de l'interrogation historique et philosophique, des problèmes qui n'y avaient pas droit de cité. Les questions que j'essaie de poser ne sont pas déterminées par une conception politique préalable et ne tendent pas à la réalisation d'un projet politique défini.

C'est sans doute cela que les gens veulent dire lorsqu'ils me reprochent de ne pas présenter de théorie d'ensemble. Mais je crois justement que les formes de totalisation offertes par la politique sont toujours, en fait, très limitées. J'essaie, au contraire, en dehors

de toute *totalisation*, à la fois *abstraite* et *limitative*, d'*ouvrir* des problèmes aussi *concrets* et *généraux* que possible – des problèmes qui prennent la politique à revers, traversent les sociétés en diagonale, et sont tout à la fois constituants de notre histoire et constitués par elle ; ainsi le problème des rapports raison/folie, ainsi la question de la maladie, du crime ou de la sexualité. Et il fallait essayer de les poser comme questions d'actualité et d'histoire, comme des problèmes moraux, épistémologiques et politiques.

– *Et tout cela est difficile à situer à l'intérieur d'une lutte qui est déjà engagée, puisque les limites sont fixées par d'autres...*

– Il est difficile de projeter ces questions qui sont à plusieurs dimensions, à plusieurs faces, dans un espace personnel politique. Il y a eu des marxistes pour dire que j'étais un danger pour la démocratie occidentale – ça a été écrit –, un socialiste a écrit que le penseur qui m'était le plus proche, c'était Adolf Hitler dans *Mein Kampf*. J'ai été considéré par des libéraux comme un technocrate agent du gouvernement gaulliste, j'ai été considéré par les gens de droite, gaullistes ou autres, comme un dangereux anarchiste de gauche ; un professeur américain a demandé pourquoi on invitait dans les universités américaines un crypto-marxiste comme moi qui était manifestement un agent du K.G.B., etc. Ça n'a aucune importance ; nous avons tous été exposés à ça, et j'imagine que vous aussi. Il ne s'agit pas du tout de faire un cas particulier de ma situation, mais, si vous voulez, je pense qu'à poser ce genre de question éthico-épistémologico-politique on ne se situe pas sur un échiquier.

– *L'appellation de penseur éthique, se rapportant à vous, me paraît juste, très intéressante, mais il faut préciser que vous n'êtes pas purement contemplatif. Cela fait des années que vous menez une action dans des secteurs bien particuliers de la société française, et, ce qui est intéressant, ce qui aussi, peut-être, constitue un défi majeur pour les partis politiques, c'est la manière dont vous procédez, reliant une analyse à un type d'action qui n'est pas idéologique en lui-même, et qui donc est plus difficile à nommer... De plus, vous aidez d'autres gens à mener leurs luttes dans des domaines spécifiques ; nous avons là, assurément, une éthique, si l'on peut dire, de l'interaction entre la théorie et la pratique ; une éthique qui consiste à les lier l'une à l'autre. La pensée et l'action sont liées de manière éthique, mais cette manière produit des résultats qu'il faut bien appeler politiques.*

– Oui, mais je pense que l'éthique est une pratique, et l'*éthos*, une manière d'être. Prenons un exemple qui nous touche tous, la

Pologne. Si l'on pose la question de la Pologne en termes proprement politiques, il est évident qu'on arrive vite à dire qu'on ne peut rien faire. On ne peut pas faire un débarquement de parachutistes et on ne peut pas envoyer des blindés pour délivrer Varsovie. Je crois que politiquement il faut se rendre compte de ça, mais je crois qu'on est bien d'accord pour dire que, pour des raisons éthiques, il faut poser le problème de la Pologne sous la forme d'une non-acceptation de ce qui se passe là-bas et de la passivité de nos gouvernements, et je crois que c'est là une attitude qui est éthique mais qui est aussi politique; elle ne consiste pas à dire seulement je proteste mais à faire de cette attitude un fait politique aussi consistant que possible, et dont ceux qui gouvernent ici ou là-bas seront bien obligés, d'une certaine manière, de tenir compte.

– *Il y a une manière d'envisager la politique – on l'associe, aux États-Unis, à Hannah Arendt, et maintenant à Jürgen Habermas – qui, plutôt que de considérer le pouvoir comme un rapport de domination, voit sa possibilité dans l'action concertée, l'action commune. Cette idée que le pouvoir peut être un consensus, une sphère d'intersubjectivité, une action commune est une idée que votre travail semble vouloir ébranler. On aura du mal à trouver dans votre œuvre la vision d'une politique différente. Peut-être, en ce sens, pouvez-vous être perçu comme un penseur antipolitique.*

– Je vais prendre des exemples très simples, mais qui, je pense, ne s'écarteront pas du thème que vous avez choisi : si on prend le système pénal, les questions qui sont posées actuellement, on sait bien que, dans beaucoup de pays démocratiques, on essaie de faire fonctionner la justice pénale sous une autre forme, sous la forme de ce qu'on appelle aux États-Unis *informal justice*, en France, forme sociétale. C'est-à-dire que l'on donne en réalité à des groupes, à des leaders dans des groupes une certaine forme d'autorité qui obéit à d'autres règles et à d'autres instruments, mais qui produit aussi des effets de pouvoir qui ne sont pas forcément valables du seul fait qu'ils ne sont pas étatiques, qu'ils ne passent pas par le même réseau d'autorité. Pour en revenir à votre question, l'idée d'une politique consensuelle peut en effet, à un moment donné, servir soit de principe régulateur, soit surtout de principe critique par rapport à d'autres formes politiques; mais je ne crois pas que ça liquide le problème de la relation de pouvoir.

– *Puis-je, à ce sujet, vous poser une question, partant de Hannah Arendt? Arendt réservait l'emploi du mot « pouvoir » à un seul des deux bords, mais utilisons-le dans un sens plus large, disons qu'elle a entrevu les deux versants possibles du pouvoir. Il existe, entre les gens,*

des rapports qui leur permettent d'accomplir des choses qu'ils n'auraient pas pu accomplir autrement; les gens sont liés par des rapports de pouvoir au sens où ils ont, ensemble, une capacité dont ils ne disposeraient pas seuls; et cela suppose, entre autres choses, une communauté de vues, qui peut aussi impliquer des rapports de subordination, parce que l'une des conditions nécessaires de cette action commune peut être d'avoir des têtes, ou des leaders – mais cela, pour Hannah Arendt, ne saurait constituer des rapports de domination; ensuite, il existe un autre aspect du pouvoir, un aspect en quelque sorte sous-entendu dans ces mêmes rapports : celui qui met en jeu, de manière non équivoque, des rapports de domination de certains individus sur d'autres. Reconnaissez-vous ces deux aspects du pouvoir? Ou bien le pouvoir se définit-il plutôt, pour vous, en termes du second aspect?

– Vous avez tout à fait raison de poser ce problème du rapport de domination parce que, en effet, il me semble que, dans beaucoup d'analyses qui ont été faites par Arendt ou, en tout cas, dans cette perspective-là, on dissociait assez constamment la relation de domination de la relation de pouvoir; mais je me demande si cette distinction n'est pas un peu verbale; on peut bien en effet reconnaître que certaines relations de pouvoir fonctionnent de telle manière que globalement elles constituent un effet de domination, mais le réseau constitué par les relations de pouvoir ne permet guère de distinction tranchée. Je pense qu'à partir de ce thème général il faut être à la fois extrêmement prudent et empirique. Rien ne prouve, par exemple, que dans la relation pédagogique – je veux dire, dans la relation d'enseignement, ce passage qui va de celui qui sait le plus à celui qui sait le moins – ce soit l'autogestion qui donne les meilleurs résultats; rien ne prouve au contraire que ça ne bloque pas les choses. Donc je dirais oui en gros, sous réserve qu'il faut regarder tous les détails.

– *Si l'on pose que le modèle du consensus n'est peut-être qu'une possibilité fictive, il reste que les gens peuvent agir en fonction de cette fiction de telle manière que les résultats obtenus soient supérieurs à l'action qui résulterait de cette conception, à mon sens plus déprimante, de la politique comme domination et répression; en sorte que si, empiriquement, vous avez raison, et si l'utopie peut ne jamais se réaliser, pragmatiquement, cela pourrait en un sens être mieux, plus sain, plus libérateur – associez à cela les valeurs positives que vous voudrez – si le consensus restait pour nous un but à atteindre, plutôt qu'un but que nous rejetons et déclarons hors de notre portée.*

– Oui, c'est là ce que je pense en tant que, disons, principe critique...

– Principe régulateur?

– Je ne dirais peut-être pas principe régulateur, ce serait aller trop loin parce que, à partir du moment où vous dites principe régulateur, vous admettez que c'est bien en fonction de cela que doit s'organiser le fait, dans des limites qui peuvent être définies par l'expérience ou le contexte. Je dirais plutôt que c'est peut-être une idée critique à avoir en permanence : se demander quelle est la part de non-consensualité qui est impliquée dans une telle relation de pouvoir, et est-ce que cette part de non-consensualité est nécessaire ou non, et alors on peut interroger toute relation de pouvoir dans cette mesure-là. Je dirais à la limite : il ne faut peut-être pas être pour la consensualité, mais il faut être contre la non-consensualité.

– *Le problème de l'assujettissement n'est pas le même que celui de la mise en ordre. À l'époque actuelle, nous voyons très souvent, au nom du consensus, de la libération, de l'expression personnelle, etc., une mise en œuvre tout à fait différente des champs de pouvoir, qui n'est pas la domination au sens strict, mais qui n'est tout de même pas très attrayante. À mon avis, l'une des avancées effectuées par les analyses du pouvoir a été de montrer que certaines conceptions d'un assujettissement qui n'était pas une mise en ordre au sens strict pouvaient néanmoins être très dangereuses.*

– Le pouvoir de type disciplinaire tel que celui qui est exercé – qui a été exercé du moins – dans un certain nombre d'institutions, un peu au fond celles que Goffman appelait les institutions totales, est absolument localisé, c'est une formule inventée à un moment donné, qui a produit un certain nombre de résultats, a été éprouvée comme totalement insupportable ou partiellement insupportable; mais il est clair que ce n'est pas cela qui représente de façon adéquate toutes les relations de pouvoir et les possibilités de relations de pouvoir. Le pouvoir, ce n'est pas la discipline; la discipline est une procédure possible du pouvoir.

– *Mais n'y a-t-il pas de rapports de discipline qui ne soient pas nécessairement des rapports de domination?*

– Bien sûr, il y a des disciplines consensuelles. J'ai essayé d'indiquer les limites de ce que je voulais faire, c'est-à-dire l'analyse d'une figure historique précise, d'une technique précise de gouvernement des individus. Par conséquent, ces analyses-là ne peuvent aucunement, dans mon esprit, valoir comme une analytique générale de toute relation de pouvoir possible.

342 *Polémique, politique et problématisations*

< Polemics, Politics and Problematizations > (« Polémique, politique et problématisations »; entretien avec P. Rabinow, mai 1984), réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390.

– *Pourquoi vous tenez-vous à l'écart de la polémique?*

– J'aime discuter et aux questions qu'on me pose je tâche de répondre. Je n'aime pas, c'est vrai, participer à des polémiques. Si j'ouvre un livre où l'auteur taxe un adversaire de « gauchiste puéril », aussitôt je le referme. Ces manières de faire ne sont pas les miennes; je n'appartiens pas au monde de ceux qui en usent. À cette différence, je tiens comme à une chose essentielle : il y va de toute une morale, celle qui concerne la recherche de la vérité et la relation à l'autre.

Dans le jeu sérieux des questions et des réponses, dans le travail d'élucidation réciproque, les droits de chacun sont en quelque sorte immanents à la discussion. Ils ne relèvent que de la situation de dialogue. Celui qui questionne ne fait qu'user du droit qui lui est donné : n'être pas convaincu, percevoir une contradiction, avoir besoin d'une information supplémentaire, faire valoir des postulats différents, relever une faute de raisonnement. Quant à celui qui répond, il ne dispose non plus d'aucun droit excédentaire par rapport à la discussion elle-même; il est lié, par la logique de son propre discours, à ce qu'il a dit précédemment et, par l'acceptation du dialogue, à l'interrogation de l'autre. Questions et réponses relèvent d'un jeu – d'un jeu à la fois plaisant et difficile – où chacun des deux partenaires s'applique à n'user que des droits qui lui sont donnés par l'autre, et par la forme acceptée du dialogue.

Le polémiste, lui, s'avance bardé de privilèges qu'il détient d'avance et que jamais il n'accepte de remettre en question. Il possède, par principe, les droits qui l'autorisent à la guerre et qui font de cette lutte une entreprise juste; il n'a pas en face de lui un partenaire dans la recherche de la vérité, mais un adversaire, un ennemi qui a tort, qui est nuisible et dont l'existence même constitue une menace. Le jeu pour lui ne consiste donc pas à le reconnaître comme sujet ayant droit à la parole, mais à l'annuler comme interlocuteur de tout dialogue possible, et son objectif final ne sera pas d'approcher autant qu'il se peut d'une difficile vérité, mais de faire triompher la juste cause dont il est depuis le début le porteur manifeste.

Le polémiste prend appui sur une légitimité dont son adversaire, par définition, est exclu.

Il faudra peut-être un jour faire la longue histoire de la polémique comme figure parasitaire de la discussion et obstacle à la recherche de la vérité. Très schématiquement, il me semble qu'on pourrait y reconnaître aujourd'hui la présence de trois modèles : modèle religieux, modèle judiciaire, modèle politique. Comme dans l'hérésologie, la polémique se donne pour tâche de déterminer le point de dogme intangible, le principe fondamental et nécessaire que l'adversaire a négligé, ignoré ou transgressé ; et dans cette négligence, elle dénonce la faute morale ; à la racine de l'erreur, elle découvre la passion, le désir, l'intérêt, toute une série de faiblesses et d'attachements inavouables qui la constituent en culpabilité. Comme dans la pratique judiciaire, la polémique n'ouvre pas la possibilité d'une discussion égale ; elle instruit un procès ; elle n'a pas affaire à un interlocuteur, elle traite un suspect ; elle réunit les preuves de sa culpabilité et, désignant l'infraction qu'il a commise, elle prononce le verdict et porte condamnation. De toute façon, on n'est pas là dans l'ordre d'une enquête menée en commun ; le polémiste dit la vérité dans la forme du jugement et selon l'autorité qu'il s'est conférée à lui-même. Mais c'est le modèle politique qui est aujourd'hui le plus puissant. La polémique définit des alliances, recrute des partisans, coalise des intérêts ou des opinions, représente un parti ; elle constitue l'autre en un ennemi porteur d'intérêts opposés contre lequel il faut lutter jusqu'au moment où, vaincu, il n'aura plus qu'à se soumettre ou disparaître.

Bien sûr, la réactivation, dans la polémique, de ces pratiques politiques, judiciaires ou religieuses n'est rien de plus que du théâtre. On gesticule : anathèmes, excommunications, condamnations, batailles, victoires et défaites ne sont après tout que des manières de dire. Et pourtant, ce sont aussi, dans l'ordre du discours, des manières de faire qui ne sont pas sans conséquence. Il y a les effets de stérilisation : a-t-on jamais vu une idée neuve sortir d'une polémique ? Et pourrait-il en être autrement dès lors que les interlocuteurs y sont incités non pas à avancer, non pas à se risquer toujours davantage dans ce qu'ils disent, mais à se replier sans cesse sur le bon droit qu'ils revendiquent, sur leur légitimité qu'ils doivent défendre et sur l'affirmation de leur innocence. Il y a plus grave : dans cette comédie, on mime la guerre, la bataille, les anéantissements ou les redditions sans condition ; on fait passer tout ce qu'on peut de son instinct de mort. Or il est bien dangereux de faire croire que l'accès à la vérité puisse passer par de pareils chemins et

de valider ainsi, fût-ce sous une forme seulement symbolique, les pratiques politiques réelles qui pourraient s'en autoriser. Imaginons un instant que, dans une polémique, un des deux adversaires reçoive, par un coup de baguette magique, le pouvoir d'exercer sur l'autre tout le pouvoir qu'il désire. Inutile d'ailleurs de l'imaginer : il suffit de voir comment en U.R.S.S. se sont déroulés, il n'y a pas si longtemps, les débats à propos de la linguistique ou de la génétique. Étaient-ce des déviations aberrantes de ce que doit être la juste discussion ? Non pas, mais, en grandeur réelle, les conséquences d'une attitude polémique dont les effets d'ordinaire restent suspendus.

— *On a vu en vous, à travers vos œuvres, un idéaliste, un nihiliste, un « nouveau philosophe », un antimarxiste, un nouveau conservateur... Où vous situez-vous vraiment ?*

— Je crois en effet avoir été localisé tour à tour et parfois simultanément sur la plupart des cases de l'échiquier politique : anarchiste, gauchiste, marxiste tapageur ou occulte, nihiliste, antimarxiste explicite ou caché, technocrate au service du gaullisme, néolibéral... Un professeur américain se plaignait qu'on invitât aux États-Unis un crypto-marxiste comme moi et j'ai été dénoncé dans la presse des pays de l'Est comme un complice de la dissidence. Aucune de ces caractérisations n'est par elle-même importante ; leur ensemble, en revanche, fait sens. Et je dois reconnaître que cette signification ne me convient pas trop mal.

Il est vrai que je n'aime pas m'identifier et que m'amuse la diversité des jugements et des classifications dont j'ai été l'objet. Quelque chose me dit qu'on aurait bien dû finalement me trouver une place plus ou moins approximative après tant d'efforts dans des directions si variées ; et comme je ne peux évidemment pas soupçonner la compétence de ceux qui s'embrouillent dans leurs jugements divergents, comme il n'est pas possible de mettre en cause leur distraction ou leur parti pris, il faut bien se résoudre à voir, dans leur incapacité à me situer, quelque chose qui tient à moi.

Et qui concerne sans doute fondamentalement ma façon d'approcher les questions de la politique. Il est vrai que mon attitude ne relève pas de cette forme de critique qui, sous prétexte d'un examen méthodique, récuserait toutes les solutions possibles, sauf une qui serait la bonne. Elle est plutôt de l'ordre de la « problématisation » : c'est-à-dire de l'élaboration d'un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui me semblent poser des problèmes à la politique. Je ne pense pas, par exemple, qu'il y ait aucune « politique » qui puisse à l'égard de la folie ou de la maladie mentale détenir la

solution juste et définitive. Mais je pense qu'il y a, dans la folie, dans l'aliénation, dans les troubles du comportement, des raisons d'interroger la politique : et à ces questions la politique doit répondre, mais elle n'y répondra jamais totalement. De la même façon pour le crime et la punition : il serait faux, naturellement, de s'imaginer que la politique n'a rien à voir avec la prévention du crime et son châtement, donc rien à voir avec un certain nombre d'éléments qui modifient sa forme, son sens, sa fréquence, mais il serait tout aussi faux de penser qu'il y a une formule politique qui soit de nature à résoudre la question du crime et à y mettre un terme. Même chose pour la sexualité : elle n'existe pas sans un rapport à des structures, des exigences, des lois, des réglementations politiques qui ont pour elle une importance capitale : et pourtant, ce ne peut être de la politique qu'on peut attendre les formes dans lesquelles la sexualité cesserait de faire problème.

Il s'agit donc de penser les rapports de ces différentes expériences à la politique ; ce qui ne veut pas dire qu'on cherchera dans la politique le principe constituant de ces expériences ou la solution qui en réglerait définitivement le sort. Il faut élaborer les problèmes que des expériences comme celles-là posent à la politique. Mais encore faut-il bien déterminer ce que veut dire « poser un problème » à la politique. R. Rorty fait remarquer que, dans ces analyses, je ne fais appel à aucun « nous » — à aucun de ces « nous » dont le consensus, les valeurs, la traditionalité forment le cadre d'une pensée et définissent les conditions dans lesquelles on peut la valider. Mais le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un « nous » qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on reconnaît et les valeurs qu'on accepte ; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation future d'un « nous ». C'est que le « nous » ne me semble pas devoir être préalable à la question ; il ne peut être que le résultat — et le résultat nécessairement provisoire — de la question telle qu'elle se pose dans les termes nouveaux où on la formule. Je ne suis pas sûr, par exemple, qu'au moment où j'écrivais *l'Histoire de la folie* il y avait un « nous » préexistant et accueillant, auquel il aurait suffi que je me réfère pour écrire mon livre et dont ce livre aurait été l'expression spontanée. Entre Laing, Cooper, Basaglia et moi-même, il n'y avait aucune communauté ni aucune relation. Mais le problème s'est posé pour ceux qui nous avaient lus, il s'est posé aussi pour certains d'entre nous, de savoir s'il était possible de constituer un « nous » à partir du travail fait et qui soit de nature à former une communauté d'action.

Je n'ai jamais cherché à analyser quoi que ce soit du point de vue de la politique ; mais toujours à interroger la politique sur ce qu'elle avait à dire des problèmes auxquels elle était confrontée. Je l'interroge sur les partis qu'elle prend et les raisons qu'elle en donne ; je ne lui demande pas de fixer la théorie de ce que je fais. Je ne suis ni un adversaire ni un partisan du marxisme ; je le questionne sur ce qu'il a à dire à propos d'expériences qui lui posent des questions.

Quant aux événements de Mai 68, ils relèvent, me semble-t-il, d'une autre problématique. Je n'étais pas en France à cette époque ; et je n'y suis revenu que plusieurs mois après. Il m'a semblé qu'on pouvait y reconnaître des éléments tout à fait contradictoires : d'une part, un effort très largement affirmé de poser à la politique toute une série de questions qui ne relevaient pas traditionnellement de son domaine statutaire (question des femmes, des relations entre les sexes, de la médecine, de la maladie mentale, de l'environnement, des minorités, de la délinquance) ; et, d'autre part, une volonté de retranscrire tous ces problèmes dans le vocabulaire d'une théorie qui relevait plus ou moins directement du marxisme. Or le processus qui s'est marqué à ce moment a conduit non pas à la confiscation des problèmes posés par la doctrine marxiste, mais, au contraire, à une impuissance de plus en plus manifeste du marxisme à affronter ces problèmes. De sorte qu'on s'est trouvé devant des interrogations adressées à la politique sans qu'elles soient nées elles-mêmes d'une doctrine politique. De ce point de vue, une telle libération du questionnement me paraît avoir joué un rôle positif : pluralité des questions posées à la politique, et non pas réinscription du questionnement dans le cadre d'une doctrine politique.

— *Diriez-vous que votre travail est axé sur les rapports entre l'éthique, la politique et la généalogie de la vérité ?*

— D'une certaine manière, on pourrait dire sans doute que j'essaie d'analyser les relations entre science, politique et éthique. Mais je ne crois pas que ce serait une représentation tout à fait exacte du travail que je veux faire. Je ne voudrais pas m'en tenir à ce niveau ; je cherche plutôt à voir comment les processus ont pu interférer les uns avec les autres dans la constitution d'un domaine scientifique, d'une structure politique, d'une pratique morale. Prenons l'exemple de la psychiatrie : on peut sans doute l'analyser aujourd'hui dans sa structure épistémologique — même si elle est encore assez lâche ; on peut l'analyser aussi dans le cadre des institutions politiques où elle prend ses effets ; on peut l'étudier aussi dans ses implications éthiques, tant du côté de celui qui est objet de la

psychiatrie que du côté du psychiatre lui-même. Mais ce n'est pas cela qui a constitué mon but. J'ai essayé de voir plutôt comment, dans la constitution de la psychiatrie comme science, dans la découpe de son champ et dans la définition de son objet, une structure politique et une pratique morale se trouvaient impliquées : en ce double sens qu'elles étaient supposées par l'organisation progressive de la psychiatrie comme science et qu'elles se trouvaient infléchies aussi par cette constitution. Il n'aurait pas pu y avoir de psychiatrie comme celle que nous connaissons sans tout un jeu de structures politiques et sans un ensemble d'attitudes éthiques ; mais, inversement, la constitution de la folie en un domaine de savoir a infléchi les pratiques politiques et les attitudes éthiques qui la concernaient. Il s'agissait de déterminer le rôle de la politique et de l'éthique dans la constitution de la folie comme domaine particulier de connaissance scientifique ; mais aussi d'analyser les effets de celle-ci sur les pratiques politiques et éthiques.

De même, à propos de la délinquance. Il s'agissait de voir quelle stratégie politique avait pu, en donnant son statut à la criminalité, faire appel à certaines formes de savoir et à certaines attitudes morales ; il s'agissait aussi de voir comment ces modalités de connaissance et ces formes de morale avaient pu être réfléchies et modifiées par ces techniques disciplinaires. Dans le cas de la sexualité, c'est la formation d'une attitude morale que j'ai essayé de dégauger ; mais cette formation, j'ai cherché à la reconstituer à travers le jeu qu'elle a entretenu avec des structures politiques (essentiellement dans le rapport entre maîtrise de soi et domination sur les autres) et avec les modalités de la connaissance (connaissance de soi et connaissance des différents domaines de l'activité).

De sorte que, dans ces trois domaines – celui de la folie, celui de la délinquance, celui de la sexualité –, j'ai chaque fois privilégié un aspect particulier : celui de la constitution d'une objectivité, celui de la formation d'une politique et d'un gouvernement de soi, celui de l'élaboration d'une éthique et d'une pratique de soi-même. Mais j'ai chaque fois aussi essayé de montrer la place qu'y occupent les deux autres composantes qui sont nécessaires pour la constitution d'un champ d'expérience. Il s'agit au fond de différents exemples où se trouvent impliqués les trois éléments fondamentaux de toute expérience : un jeu de vérité, des relations de pouvoir, des formes de rapport à soi et aux autres. Et si chacun de ces exemples privilégie, d'une certaine façon, l'un de ces trois aspects – puisque l'expérience de la folie s'est récemment organisée surtout comme un champ de savoir, celle du crime comme un domaine d'intervention politique,

tandis que celle de la sexualité s'est définie comme un lieu éthique –, j'ai voulu montrer chaque fois comment les deux éléments étaient présents, quels rôles ils ont joué et comment chacun a été affecté par les transformations des deux autres.

– *Vous parlez, depuis peu, d'une « histoire des problématiques ». Qu'entendez-vous au juste par là ?*

– J'ai longtemps cherché à savoir s'il serait possible de caractériser l'histoire de la pensée en la distinguant de l'histoire des idées – c'est-à-dire de l'analyse des systèmes de représentations – et de l'histoire des mentalités – c'est-à-dire de l'analyse des attitudes et des schémas de comportement. Il m'a semblé qu'il y avait un élément qui était de nature à caractériser l'histoire de la pensée : c'était ce qu'on pourrait appeler les problèmes ou plus exactement les problématisations. Ce qui distingue la pensée, c'est qu'elle est tout autre chose que l'ensemble des représentations qui sous-tendent un comportement ; elle est tout autre chose aussi que le domaine des attitudes qui peuvent le déterminer. La pensée n'est pas ce qui habite une conduite et lui donne un sens ; elle est plutôt ce qui permet de prendre du recul par rapport à cette manière de faire ou de réagir, de se la donner comme objet de pensée et de l'interroger sur son sens, ses conditions et ses fins. La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème.

Dire que l'étude de la pensée, c'est l'analyse d'une liberté ne veut pas dire qu'on a affaire à un système formel qui n'aurait de référence qu'à lui-même. En fait, pour qu'un domaine d'action, pour qu'un comportement entre dans le champ de la pensée, il faut qu'un certain nombre de facteurs l'aient rendu incertain, lui aient fait perdre sa familiarité, ou aient suscité autour de lui un certain nombre de difficultés. Ces éléments relèvent de processus sociaux, économiques, ou politiques. Mais ils ne jouent là qu'un rôle d'incitation. Ils peuvent exister et exercer leur action pendant très longtemps, avant qu'il y ait problématisation effective par la pensée. Et celle-ci, lorsqu'elle intervient, ne prend pas une forme unique qui serait le résultat direct ou l'expression nécessaire de ces difficultés ; elle est une réponse originale ou spécifique souvent multiforme, parfois même contradictoire dans ses différents aspects, à ces difficultés qui sont définies pour elle par une situation ou un contexte et qui valent comme une question possible.

À un même ensemble de difficultés plusieurs réponses peuvent être données. Et la plupart du temps, des réponses diverses sont effectivement proposées. Or ce qu'il faut comprendre, c'est ce qui

les rend simultanément possibles; c'est le point où s'enracine leur simultanéité; c'est le sol qui peut les nourrir les unes et les autres, dans leur diversité et en dépit parfois de leurs contradictions. Aux difficultés que rencontrait la pratique de la maladie mentale au XVIII^e siècle on a proposé des solutions diverses: celle de Tuke et celle de Pinel peuvent apparaître comme des exemples; de même, aux difficultés rencontrées par la pratique pénale tout un ensemble de solutions a été proposé dans la seconde moitié du XVIII^e siècle; ou encore, pour prendre un exemple fort éloigné, aux difficultés de l'éthique sexuelle traditionnelle les diverses écoles philosophiques de l'époque hellénistique ont proposé des solutions différentes.

Mais le travail d'une histoire de la pensée serait de retrouver à la racine de ces solutions diverses la forme générale de problématisation qui les a rendues possibles – jusque dans leur opposition même; ou encore ce qui a rendu possible les transformations des difficultés et embarras d'une pratique en un problème général pour lequel on propose diverses solutions pratiques. C'est la problématisation qui répond à ces difficultés, mais en faisant tout autre chose que les traduire ou les manifester; elle élabore à leur propos les conditions dans lesquelles des réponses possibles peuvent être données; elle définit les éléments qui constitueront ce à quoi les différentes solutions s'efforcent de répondre. Cette élaboration d'une donnée en question, cette transformation d'un ensemble d'embarras et de difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercheront à apporter une réponse, c'est cela qui constitue le point de problématisation et le travail spécifique de la pensée.

On voit combien on est loin d'une analyse en termes de déconstruction (toute confusion entre ces deux méthodes serait imprudente). Il s'agit au contraire d'un mouvement d'analyse critique par lequel on essaie de voir comment ont pu être construites les différentes solutions à un problème; mais aussi comment ces différentes solutions relèvent d'une forme spécifique de problématisation. Et il apparaît alors que toute solution nouvelle qui viendrait s'ajouter aux autres relèverait de la problématisation actuelle, modifiant seulement quelques-uns des postulats ou des principes sur lesquels on appuie les réponses qu'on donne. Le travail de la réflexion philosophique et historique se replace dans le champ de travail de la pensée à la condition qu'on ressaisisse bien la problématisation non comme un ajustement des représentations, mais comme un travail de la pensée.

343 *Archéologie d'une passion*

< Archaeology of a passion > (< Archéologie d'une passion >; entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983), in Foucault (M.), *Raymond Roussel, Death and the Labyrinth*, New York, Doubleday, 1984, pp. 169-186.

– J'ai entrepris cette étude sur Roussel alors que j'étais assez jeune. C'est tout à fait le hasard, et c'est un hasard auquel je tiens, parce que je dois avouer que je n'avais jamais de ma vie entendu parler de Roussel jusque vers l'année 1957. Je me souviens de la manière dont je l'ai découvert: c'était à une époque où je vivais en Suède et je venais en France pendant l'été simplement pour les vacances. Un jour, je me suis rendu à la librairie José Corti pour acheter je ne sais quel livre. José Corti en personne était là, assis derrière une grande table, superbe vieillard. Il était en train de parler avec un ami. Alors que j'attendais patiemment qu'il ait fini sa conversation, mon regard a été attiré par une série de livres dont la couleur jaune, un peu vieillotte, était la couleur traditionnelle des vieilles maisons d'édition de la fin du siècle dernier, bref, des livres comme on n'en fait plus. Il s'agissait d'ouvrages publiés par la librairie Lemerre.

J'ai pris l'un de ces livres par curiosité pour voir ce que José Corti pouvait bien vendre de ce fonds Lemerre, aujourd'hui bien vieillot, et je suis tombé sur un auteur dont je n'avais jamais entendu parler: Raymond Roussel. Le livre s'appelait *La Vue*. Dès les premières lignes, j'y ai perçu une prose extrêmement belle et étrangement proche de celle de Robbe-Grillet, qui à l'époque venait juste de commencer à publier. J'ai fait une sorte de rapprochement entre *La Vue* et puis Robbe-Grillet en général, surtout *Le Voyeur*.

Quand José Corti a fini sa conversation, je lui ai demandé timidement qui était ce Raymond Roussel. Alors il m'a regardé avec une générosité un peu apitoyée et il m'a dit: < Mais enfin, Roussel... > J'ai compris que j'aurais dû savoir qui était Raymond Roussel et je lui ai demandé toujours aussi timidement si je pouvais acheter ce livre, puisqu'il le vendait. J'ai été surpris ou déçu de voir que c'était tout de même très cher. Je crois d'ailleurs que José Corti a dû me dire ce jour-là: < Mais vous devriez aussi lire *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. > Par la suite, j'ai acheté un peu systématiquement, mais lentement, les livres de Raymond Roussel et cela m'a prodigieusement intéressé: j'ai été envoûté par cette prose, à laquelle j'ai trouvé une beauté intrinsèque, avant même de savoir ce qu'il y avait derrière. Et quand j'ai découvert les procédés et les techniques d'écriture de Raymond Roussel, sans doute un certain côté obsessionnel en moi a été une seconde fois séduit.

J'ai toujours gardé pour Roussel une espèce d'affection un peu secrète, sans trop en parler autour de moi. De toute façon, j'étais à l'étranger, en Suède, en Pologne, en Allemagne. Quand j'ai rencontré pour la première fois de ma vie Robbe-Grillet à Hambourg, en 1960, nous avons noué sympathie. Nous avons été ensemble à la Foire de Hambourg, nous nous sommes amusés dans le labyrinthe de glace. C'est le point de départ de son roman, *Le Labyrinthe* *. Mais, chose curieuse, par une sorte de lapsus dont on ne peut pas penser un instant qu'il soit innocent de ma part, je ne lui ai jamais parlé de Roussel, ni même interrogé sur ses rapports avec Roussel.

Les choses en sont restées là pendant plusieurs années. Et puis, un jour de vacances, j'ai eu envie d'écrire un petit article sur Roussel pour la revue *Critique*. Mais j'étais dans un tel état amoureux à l'égard de Roussel et de ses textes que je me suis enfermé pendant deux mois pour écrire finalement ce livre. Je ne savais pas du tout où je le publierais, ni comment. Un jour, j'ai reçu un coup de téléphone d'un éditeur qui me demandait ce que je faisais. « Je prépare un livre sur Roussel. — Est-ce que, éventuellement, vous pourriez me le montrer quand vous l'aurez fini? Est-ce que vous en avez encore pour longtemps? »

Pour la seule fois de ma vie, moi qui traîne toujours sur mes livres, j'ai pu lui répondre avec fierté : « Il va être bientôt fini. Dans onze ou douze minutes exactement! » Réponse qui était parfaitement justifiée : je commençais à taper la dernière page. Voilà l'histoire de ce livre. Pour en revenir à Robbe-Grillet et à cette espèce de lapsus-silence, c'est après la parution de mon livre que j'ai appris que son roman *Le Voyeur* devait s'appeler originairement *La Vue*, en hommage à Raymond Roussel. Son éditeur, Jérôme Lindon, sans doute pour de justes raisons commerciales, avait trouvé que ce titre était littéralement invendable. Mais le livre était bien destiné à Roussel; il était écrit en référence directe à lui.

— *Roussel était un contemporain de Proust. Dans la perspective traditionnelle de l'histoire littéraire, on oppose généralement les écrivains pour donner une idée des pôles extrêmes de l'époque, comme l'opposition entre Balzac et Stendhal. Ce qui me semble intéressant, c'est que si, avec Proust, nous voyons encore le roman du XIX^e siècle et les conventions romanesques s'étendre jusqu'à leurs extrêmes, avec Roussel, par contre, nous avons une implosion de ces conventions : le romancier disparaît ou se cache derrière son œuvre. Il faut aussi remarquer que Roussel, du point de vue imaginaire, n'est pas l'opposé de Proust (cette place est tra-*

* M. Foucault confond ici une dédicace de Robbe-Grillet qui lui envoya, en souvenir de Hambourg, son livre, paru en 1959, avec le motif du roman.

ditionnellement dévolue à Gide), bien que Cocteau ait baptisé Roussel le « Proust des rêves ».

— Ma réponse va peut-être vous scandaliser, vous êtes roussélien : je n'oserais pas comparer Roussel à Proust. Je serais assez prudent sur la place à faire à Roussel. C'est une expérience extrêmement intéressante qui n'est pas simplement linguistique — ce n'est pas l'expérience langagière d'un obsédé —, c'est quelque chose de plus. Roussel a véritablement donné corps à une forme de beauté, une belle étrangeté. Mais je ne dirais pas que Roussel, c'est Proust.

— *Si vous le rapprochez de Robbe-Grillet, est-ce parce qu'il a refusé les traditions littéraires de son époque?*

— Il y a plusieurs aspects que je voudrais commenter. D'abord ceci : Roussel fait tout de même partie, non d'une tradition, mais disons d'une série d'auteurs : il existe dans toutes les langues de ces auteurs qui ont été littéralement pris par le problème du « jeu de langage », pour qui la construction littéraire et ce « jeu de langage » sont directement liés. Je ne dirais pas qu'il s'agit d'une tradition, parce que cette démarche semble se perdre avec chaque auteur : elle ne se transmet pas, mais elle se redécouvre. Et il y a parfois des choses assez semblables qui réapparaissent.

À l'époque où Roussel travaillait, vers 1925, il était assez solitaire et isolé et il n'a pu, je crois, être compris. Il n'a trouvé effectivement d'échos que dans deux contextes, celui du surréalisme avec le problème, disons, du langage automatique; et puis, vers les années cinquante-soixante, à une époque où le problème du rapport entre littérature et structure linguistique n'était pas seulement un thème théorique, mais aussi un horizon littéraire.

— *Ce texte vient après votre étude sur la folie. Est-ce que c'étaient les problèmes psychologiques de Roussel qui vous intéressaient à ce moment-là?*

— Pas du tout. Quand, après avoir découvert Roussel, j'ai vu qu'il avait été un malade du Dr Janet, qui analyse son cas en deux pages qu'il cite d'ailleurs lui-même, cela m'a amusé et intéressé. J'ai cherché si d'autres textes avaient été écrits sur Roussel, mais je n'ai rien trouvé; je n'ai pas insisté parce que, précisément, ce n'était pas cela qui m'intéressait. En tout cas, dans mon livre, je ne crois pas avoir fait beaucoup de références à la psychopathologie.

— *Je me demandais si votre intérêt pour Roussel à ce moment-là ne venait pas de cette grande étude sur l'histoire de la folie que vous veniez d'écrire?*

— C'est possible, mais ce n'était pas par intérêt conscient. Ce

n'est pas parce que je me suis intéressé au problème culturel, médical, scientifique, institutionnel de la folie que je me suis intéressé à Roussel. Mais on peut dire, sans doute, que ce sont peut-être les mêmes raisons qui ont fait que, dans ma perversité et dans mes propres structures psychopathologiques, je me suis intéressé et à la folie et à Roussel.

– *Dans votre étude, vous analysez le problème du langage trouvé. Vous avez mentionné l'écriture automatique, mais je pense aussi à l'idée de l'objet trouvé qui est tellement courante dans le monde artistique et littéraire. Étiez-vous personnellement intéressé par ce problème du langage trouvé?*

– On peut sans doute trouver là, plus que dans la folie, ce qui me préoccupait. Il s'agit de l'intérêt que je porte, en fait de discours, non pas tellement à la structure linguistique qui rend possible telle ou telle série d'énonciations, mais au fait que nous vivons dans un monde dans lequel il y a eu des choses dites. Ces choses dites, dans leur réalité même de choses dites, ne sont pas, comme on a trop tendance à le penser parfois, une sorte de vent qui passe sans laisser de traces, mais en fait, aussi menues qu'aient été ces traces, elles subsistent, et nous vivons dans un monde qui est tout tramé, tout entrelacé de discours, c'est-à-dire d'énoncés qui ont été effectivement prononcés, de choses qui ont été dites, d'affirmations, d'interrogations, de discussions, etc. qui se sont succédé. Dans cette mesure-là, on ne peut pas dissocier le monde historique dans lequel nous vivons de tous les éléments discursifs qui ont habité ce monde et l'habitent encore.

Le langage déjà dit, le langage comme étant déjà là, détermine d'une certaine manière ce qu'on peut dire après, indépendamment, ou à l'intérieur du cadre linguistique général. C'est précisément ce qui m'intéresse. Et le jeu de Roussel, ne se donnant pour certaines de ses œuvres que la possibilité de rencontrer du déjà dit, et construisant avec ce langage trouvé, selon des règles à lui, un certain nombre de choses, mais à condition qu'il y ait toujours une référence à ce déjà dit, cela m'a amusé et m'est apparu comme un jeu de création littéraire à partir d'un fait culturel et historique sur lequel il m'a semblé qu'il était bon de s'interroger.

– *Quelle est la relation de l'artiste avec ce déjà dit qu'il utilise?*

– Il s'agit d'un jeu pervers. Aussi original que soit un roman, même si c'est *Ulysse* ou *À la recherche du temps perdu*, il s'inscrit toujours, tout de même, dans une tradition romanesque, et, donc, dans le déjà dit du roman. Curieusement, Roussel prend pour matrice ce qu'il y a de déjà dit dans le théâtre, mais il n'utilise pas la matrice générique du genre romanesque comme principe de déve-

loppement et de construction. Il part du déjà dit, mais un déjà dit qui est une phrase rencontrée au hasard, lue sur une publicité ou trouvée dans un livre.

– *Roussel a utilisé le théâtre, après les romans, dans l'intention de communiquer davantage avec le public. On peut penser que le théâtre se prête mieux au langage trouvé puisque c'est là le monde de la conversation.*

– L'utilisation du langage déjà dit dans le théâtre sert en général à donner une fonction de vraisemblance à ce qu'on voit sur la scène. Le langage familier prêté aux acteurs a pour fonction de faire oublier autant qu'il est possible l'arbitraire de la situation. Que fait Roussel? Il prend des phrases tout à fait quotidiennes entendues à l'improviste, prises dans une chanson, lues sur un mur. Et il construit avec ces éléments les choses les plus absurdes, les plus invraisemblables, sans aucun rapport possible avec la réalité. Il s'agit encore d'un jeu pervers, à partir de ce déjà dit et des fonctions que, d'ordinaire, on exerce au théâtre.

– *Dans les romans de Roussel comme Impressions d'Afrique et Locus Solus, les images de cette fantaisie qu'il a créée me semblent très proches des jouets d'enfants du XIX^e siècle. Certaines scènes pourraient correspondre à des descriptions de certains jeux d'automates exquis et compliqués, telles ces poupées qui pouvaient peindre des paysages ou le portrait de Napoléon. Sans nier la complexité de l'œuvre de Roussel, je me suis demandé si son imagination n'était pas un retour à l'enfance ou à la fantaisie pure.*

– C'est vrai qu'il y a une référence parfois implicite, et parfois assez explicite, à ces petits jeux enfantins, à ces automates du genre le-lapin-qui-joue-du-tambour. Mais il faut dire ceci : l'imaginaire de l'enfant existe en général chez tout écrivain, il est acclimaté dans la littérature par tout un travail d'élaboration qui conduit à un fantastique d'un autre type. Roussel, pour sa part, pousse cet imaginaire à son propre niveau ; à partir du lapin-qui-joue-du-tambour, il rend la machine de plus en plus complexe, mais en restant toujours dans ce même type de machine, sans passer à un autre registre, il arrive à des constructions qui sont intensément poétiques ; je ne crois pas qu'elles soient enfantines en elles-mêmes, mais elles sont une autre manière d'élaborer ces noyaux d'imaginaires propres à l'enfance, qu'ils soient enfantins ou infantiles.

– *Étudiant la transformation du langage chez Roussel, vous évoquez le vide, ou le creux, dans le langage. Vous citez à ce propos la description du sens tropologique de Dumarsais. Je pense à votre perception*

du langage secondaire qui est répété, en écho, dessous le texte. Je me suis demandé si c'était la raison pour laquelle Gide aimait lire à haute voix Les Impressions d'Afrique. Lisez-vous Roussel en entendant ce second langage, ce langage mort et enfoui ?

– Oui. C'est une question très intéressante et l'une des choses énigmatiques chez Roussel. Il faut d'abord bien garder à l'esprit qu'il n'a pas toujours utilisé ces techniques-là ; dans *La Vue*, il n'y a pas de technique de construction. J'ai essayé dans mon livre d'arriver à comprendre quelle était la matrice générale qui pourrait rendre compte des textes sans procédés et des textes avec procédés, ceux qui obéissent à tel procédé, ceux qui obéissent à tel autre. Je ne peux pas m'empêcher de penser à ce que dit Roussel : « De même qu'avec des rimes on peut faire de bons ou de mauvais vers, on peut avec ce procédé faire de bons ou de mauvais ouvrages. »

Le travail de Roussel donne la nette impression d'être soumis à un contrôle esthétique, à une régulation de l'imaginaire. Le monde imaginaire vers lequel il s'orientait, celui qu'il retenait finalement à partir de constructions qui pouvaient donner différents résultats, ce monde-là obéit à un certain nombre de critères esthétiques qui lui donnent sa valeur. Il m'a semblé que ces critères esthétiques – considérant toutes les combinaisons qui s'offraient à Roussel – étaient inséparables de la nature du procédé. À la limite, supposez que nous n'ayons pas *Comment j'ai écrit certains de mes livres* : je crois qu'il serait rigoureusement impossible de reconstituer les procédés. Je ne parle pas des *Nouvelles Impressions d'Afrique*, là, le procédé est typographique. Mais dans *Les Impressions d'Afrique* ou dans *Poussières de soleil*, pourrait-on se douter qu'il y a un procédé langagier ? Sans doute pas. Est-ce que, pour autant, cela diminuerait la valeur du travail ? Et comment percevrait-on Roussel si on était ignorant du procédé ? C'est une question intéressante. Prenez un lecteur américain, ou un lecteur japonais puisque Roussel est traduit en japonais. Est-ce que ce lecteur peut s'intéresser à Roussel ? Trouver l'œuvre belle sans savoir qu'il y a un procédé ou même sachant qu'il y a un procédé, ne pouvant pas le comprendre puisqu'il n'a pas le langage matriciel à sa disposition ?

– *Les gens qui lisent Roussel en anglais savent qu'il y a un autre aspect de l'œuvre qui ne leur est pas accessible. Mais ils apprécient la qualité du langage et de l'imagination.*

– Absolument. Il y a une qualité d'imagination qui fait que même sans savoir qu'il y a un procédé, l'œuvre tient par elle-même. Mais la conscience du procédé instaure chez le lecteur un état d'incertitude, même s'il sait qu'il n'arrivera jamais à retrouver ce

procédé, même s'il prend plaisir, simplement, à lire le texte. Le fait qu'il y a un secret, le sentiment de lire une sorte de texte chiffré font de la lecture un jeu, une entreprise certainement un peu plus complexe, un peu plus inquiète, presque un peu plus anxieuse que quand on lit un texte pour le pur plaisir. Dans cette mesure-là, cela compte, même si on ne sait pas en lisant tel ou tel épisode quel est le texte initial qui l'a produit. En travaillant énormément, on peut arriver à dégager certains trucs, certaines phrases qui ont pu servir de points de départ. On peut imaginer toute une équipe de gens travaillant pendant des années pour retrouver sous chaque épisode de Roussel la phrase qui a servi de matrice, mais je ne suis pas sûr que cela serait intéressant. Il me semble que, outre la beauté même du texte qui plaît par elle-même, la conscience du procédé donne à la lecture une certaine tension. Mais je ne suis pas sûr que la connaissance réelle du texte qui a servi de point de départ soit nécessaire.

– *Les relations de Roussel avec les surréalistes vous ont-elles intéressé ?*

– Non. J'avais appris que Michel Leiris connaissait Roussel (son père était l'agent de change de Roussel). J'ai été attiré par les rapports Leiris-Roussel, à cause de *Biffures*, où un certain nombre de choses font penser à Roussel. J'en ai parlé avec Leiris, mais tout ce qu'il avait à dire sur Roussel, il l'a écrit dans ses articles. Hormis cela, je crois que les rapports entre Roussel et les surréalistes ont été épisodiques. Les surréalistes ont vu dans son œuvre une sorte de Douanier Rousseau, une sorte de naïf de la littérature, alors ils s'en amusaient. Mais je ne crois pas que le mouvement surréaliste lui-même ait fait beaucoup plus que donner un peu de poids au personnage de Roussel et d'orchestrer les chahuts pendant la représentation des pièces.

– *Comment interprétez-vous ce désir d'avoir un succès de théâtre ?*

– Mais vous savez, pour lui, écrire, c'était cela. Il y a une page très belle dans laquelle il dit qu'après son premier livre, il s'attendait à ce que le lendemain matin il y ait comme un rayonnement autour de sa propre personne et que tout le monde pourrait voir dans la rue qu'il avait écrit un livre. C'est l'obscur désir qu'entretient toute personne qui écrit. C'est vrai que le premier texte qu'on écrit, ce n'est ni pour les autres ni parce qu'on est ce qu'on est : on écrit pour être autre que ce qu'on est. Il y a une modification de son mode d'être qui on vise à travers le fait d'écrire. C'est cette modification de son mode d'être que Roussel observait et cherchait, il croyait en elle et il en a horriblement souffert.

– On connaît peu de chose sur la vie de Roussel, et sur les drogues qu'il utilisait. L'opium était bien la drogue de l'époque ?

– Oui, mais la cocaïne était déjà assez répandue. Le sujet m'intéressait, mais je l'ai abandonné : faire une étude justement sur la culture de la drogue ou la drogue comme culture, en Occident, depuis le début du XIX^e siècle. Sans doute que cela remontait bien avant. Mais la drogue a été tout de même très importante, pratiquement jusqu'aux années soixante-dix, et encore aujourd'hui. Elle est extrêmement liée à toute la vie artistique de l'Occident.

– Roussel a dû aller à l'hôpital surtout à cause des drogues, plutôt qu'en raison de ses problèmes psychologiques.

– Je crois que la première fois où Janet l'a soigné – Janet était un grand psychiatre à Paris à cette époque-là –, Roussel était très jeune, dix-sept ou dix-huit ans je crois, et c'était pour des raisons considérées comme pathologiques. Ce n'est pas parce qu'il se droguait.

– Mais à la fin, quand il a décidé de se soigner, c'était pour une désintoxication.

– Je sais que quand il s'est suicidé à Palerme, il devait se rendre à l'hôpital de Kreuzlinger où sa chambre était retenue.

– Le phénomène de l'artiste qui se cache derrière son œuvre, croyez-vous que ce soit lié à son identité sexuelle ?

– Entre la cryptographie et la sexualité comme secret, il pourrait y avoir un rapport. Prenons trois exemples : de Cocteau, on dit : < Pas étonnant qu'il montre sa sexualité, ses goûts et ses choix sexuels de façon aussi ostentatoire puisqu'il est homosexuel. > Bon. De Proust, on dit : < Pas étonnant qu'à la fois il cache et montre sa sexualité, qu'il la laisse transparaître de la façon la plus claire et puis qu'en même temps il se dérobe de façon si appuyée puisqu'il est homosexuel. > Et on pourrait dire aussi bien de Roussel : < Pas étonnant qu'il la cache *entièrement*, puisqu'il est homosexuel. > Autrement dit, les trois conduites possibles : la cacher entièrement, ou la cacher en la montrant, ou l'afficher, peuvent tout aussi bien apparaître comme une conséquence de la sexualité, dont je dirais que c'est certainement une manière de vivre. C'est un choix par rapport à ce qu'on est comme être sexuel et puis comme être écrivain. Et c'est un choix dans le rapport qu'il y a entre le mode de vie sexuel et l'œuvre.

On pourrait dire : < C'est parce qu'il est homosexuel qu'il a caché sa sexualité, dans son œuvre, ou bien c'est parce qu'il cachait sa sexualité dans sa vie qu'il l'a aussi cachée dans son œuvre. > Je

crois qu'il vaut mieux essayer de concevoir que, au fond, quelqu'un qui est écrivain ne fait pas simplement son œuvre dans ses livres, dans ce qu'il publie, et que son œuvre principale, c'est finalement lui-même écrivant ses livres. Et c'est ce rapport de lui à ses livres, de sa vie à ses livres, qui est le point central, le foyer de son activité et de son œuvre. La vie privée d'un individu, ses choix sexuels et son œuvre sont liés entre eux, non pas parce que l'œuvre traduit la vie sexuelle, mais parce qu'elle comprend la vie aussi bien que le texte. L'œuvre est plus que l'œuvre : le sujet qui écrit fait partie de l'œuvre.

– L'étude de Roussel ne vous a pas mené à d'autres sujets susceptibles de prolonger votre recherche.

– Non, cet amour pour l'œuvre de Roussel est resté gratuit. Au fond, j'aime mieux que ce soit comme cela. Je ne suis pas du tout un critique littéraire, je ne suis pas un historien de la littérature. Roussel était, à l'époque où je m'en occupais, peu connu, et n'était pas considéré comme un grand écrivain. C'est peut-être la raison pour laquelle je n'ai pas eu de scrupule à l'étudier : je ne l'ai pas fait pour Mallarmé ni pour Proust. J'ai écrit sur Roussel parce que justement il était seul, un peu abandonné et qu'il dormait sur un rayon de chez José Corti. Alors, voilà : j'ai beaucoup aimé faire ce travail et je suis content de n'avoir pas continué. Si je m'étais mis à faire une étude sur un autre auteur, j'aurais eu un peu l'impression, surtout dans les années qui ont suivi, de faire une espèce d'infidélité à Roussel et de le normaliser, de le traiter comme un auteur comme les autres.

– Dans ce livre, il y a un certain envol stylistique, un jeu rhétorique entre les chapitres. Est-ce que cette étude était non seulement différente comme sujet, mais aussi dans votre approche de l'écriture ?

– Oui. C'est de beaucoup le livre que j'ai écrit le plus facilement, avec le plus de plaisir et le plus rapidement parce que j'écris très lentement, je recommence sans arrêt, je multiplie les surcharges. J'imagine qu'il doit être assez complexe à lire, parce que j'appartiens à cette catégorie d'auteurs qui, lorsqu'ils écrivent spontanément, écrivent de façon un peu entortillée et sont obligés de simplifier. Pour d'autres livres, j'ai essayé, à tort ou à raison, d'utiliser un certain type d'analyses, d'écrire d'une certaine façon. Enfin, c'était beaucoup plus volontaire, concerté.

Mon rapport à mon livre sur Roussel et à Roussel est vraiment quelque chose de très personnel qui m'a laissé de très bons souvenirs. C'est un livre à part dans mon œuvre. Et je suis très content

que jamais personne n'ait essayé d'expliquer que si j'avais écrit le livre sur Roussel, c'est parce que j'avais écrit le livre sur la folie, et que j'allais écrire sur l'histoire de la sexualité. Personne n'a jamais fait attention à ce livre et j'en suis très content. C'est ma maison secrète, une histoire d'amour qui a duré pendant quelques étés. Nul ne l'a su.

– À cette époque, dans les années soixante, vous vous intéressiez aussi au mouvement de ce qu'on appelle le « nouveau roman » ?

– Le hasard a fait que je suis tombé sur *La Vue*. Si je n'avais pas été conditionné par la lecture préalable de Robbe-Grillet, de Butor, de Barthes, je ne pense pas que j'aurais été capable par moi-même, en lisant *La Vue*, d'avoir ce déclic qui m'y a tout de suite intéressé. J'avais plus de chance d'être intéressé par *Comment j'ai écrit certains de mes livres* ou par *Les Impressions d'Afrique* que par *La Vue*. Je crois vraiment qu'il a fallu ce conditionnement.

J'appartiens à cette génération de gens qui, lorsqu'ils étaient étudiants, étaient enfermés dans un horizon qui était marqué par le marxisme, la phénoménologie, l'existentialisme, etc. Toutes choses extrêmement intéressantes, stimulantes, mais qui entraînent au bout d'un certain temps un sentiment d'étouffement et le désir d'aller voir ailleurs. J'étais comme tous les étudiants de philo à cette époque-là, et pour moi, la rupture est venue avec Beckett : *En attendant Godot*, un spectacle à vous couper le souffle. Puis j'ai lu Blanchot, Bataille, Robbe-Grillet – *Les Gommages*, *La Jalousie*, *Le Voyeur* – Butor aussi, Barthes – les *Mythologies* – et Lévi-Strauss. Tous ces auteurs sont très différents les uns des autres, et je ne veux aucunement les assimiler. Je veux dire qu'ils ont marqué une rupture pour les gens de notre génération.

– Pour vous, l'expression de la rupture, c'était l'étude sur la folie. Vous aviez déjà opéré le changement avant la lecture de Roussel ?

– En fait, j'ai lu Roussel au moment même où j'écrivais ce livre sur la folie. J'étais écartelé entre la phénoménologie et la psychologie existentielle. Mes recherches étaient une tentative de voir dans quelle mesure on pouvait les définir en termes historiques. J'ai compris que le problème devait être posé en d'autres termes que le marxisme et la phénoménologie.

344 À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours

« 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 »; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 322-346.

Pour l'édition française de cet entretien (paru d'abord en anglais, en 1983, aux États-Unis; voir *supra* n° 326 et cf. n° 306), M. Foucault apporta un certain nombre de modifications.

Ce qui suit est le produit d'une série de séances de travail qui nous ont réunis avec Michel Foucault à Berkeley, en avril 1983. Bien que nous ayons conservé la forme de l'interview, le texte a été revu et remanié en collaboration avec Foucault. Celui-ci nous a généreusement autorisés à publier ses remarques préliminaires, qui sont le produit d'entretiens oraux et de conversations libres en langue anglaise, ce qui explique qu'on n'y trouve pas la précision et le support académique auxquels nous ont habitués les écrits de Foucault.

H. L. D., P. R.

HISTOIRE DU PROJET.

– *Le premier volume de l'Histoire de la sexualité a été publié en 1976 et, depuis, aucun autre volume n'a paru. Est-ce que vous continuez à penser que la compréhension de la sexualité est centrale pour comprendre qui nous sommes ?*

– Je dois avouer que je m'intéresse beaucoup plus aux problèmes posés par les techniques de soi, ou par les choses de cet ordre, qu'à la sexualité... La sexualité, c'est assez monotone!

– *Les Grecs, semble-t-il, ne s'y intéressaient guère, eux non plus.*

– Non, la sexualité ne les intéressait sans doute pas autant que la nourriture ou le régime alimentaire. Je pense qu'il serait très intéressant d'étudier comment on est passé lentement, progressivement, d'une façon de privilégier la nourriture, qui, en Grèce, était générale, à une curiosité pour la sexualité. La nourriture avait encore beaucoup plus d'importance au début de l'ère chrétienne. Dans les règlements de vie monastique, par exemple, le souci, c'était la nourriture, encore et toujours la nourriture. Puis on observe une très lente mutation au Moyen Âge, où ces deux problèmes étaient un peu dans une situation d'équilibre... Mais, après le XVII^e siècle, c'est la sexualité qui l'emporte. Chez François de Sales, la nourriture sert de métaphore à la concupiscence.

– *Pourtant, L'Usage des plaisirs, le deuxième volume de l'Histoire*

de la sexualité, *ne traite presque exclusivement – pour dire les choses comme elles sont – que de sexualité.*

– Oui. L'une des nombreuses raisons pour lesquelles j'ai eu tant de problèmes avec ce livre, c'est que j'ai d'abord écrit un livre sur la sexualité que j'ai mis ensuite de côté. Puis j'ai écrit un livre sur la notion de soi et sur les techniques de soi où la sexualité avait disparu et j'ai été obligé de récrire pour la troisième fois un livre dans lequel j'ai essayé de maintenir un équilibre entre l'un et l'autre. Voyez-vous, ce qui m'a frappé en parcourant cette histoire de la sexualité, c'est la relative stabilité des codes de restrictions et de prohibitions à travers le temps : les hommes n'ont guère été plus inventifs pour leurs interdits que pour leurs plaisirs. Mais je pense que la façon dont ils intégraient ces prohibitions dans un rapport à soi est entièrement différente. Je ne crois pas que l'on puisse trouver aucune trace de ce qu'on pourrait appeler « normalisation », par exemple, dans la morale philosophique des Anciens. La raison en est que l'objectif principal, la cible essentielle recherchée par cette morale était d'ordre esthétique. D'abord, ce genre de morale était seulement un problème de choix personnel. Ensuite, elle était réservée à un petit nombre de gens; il ne s'agissait pas alors de fournir un modèle de comportement à tout le monde. C'était un choix personnel qui concernait une petite élite. La raison que l'on avait de faire ce choix était la volonté d'avoir une belle vie et de laisser aux autres le souvenir d'une belle existence. Sous la continuité des thèmes et des préceptes, il y a eu des modifications que j'ai essayé de mettre en évidence et qui touchent aux modes de constitution du sujet moral.

– *Donc, vous êtes parvenu à équilibrer votre travail en passant de l'étude de la sexualité à celle des techniques de soi?*

– J'ai essayé de rééquilibrer tout mon projet autour d'une question simple : pourquoi fait-on du comportement sexuel une question morale, et une question morale importante? Parmi tous les comportements humains, beaucoup sont, dans une société, objets de préoccupation morale, beaucoup sont constitués en « conduite morale ». Mais pas tous, et pas tous de la même façon. Je viens de citer la nourriture : domaine moral important autrefois, il est maintenant surtout objet d'hygiène (ou du moins de cette flexion morale qu'est l'hygiène). On pourrait prendre aussi l'exemple de l'économie, de la générosité, de la dépense, etc. Ou de la colère (qui fut un domaine de conduite morale si important dans l'Antiquité). J'ai donc voulu étudier comment l'activité sexuelle a été constituée en

« problème moral » et cela à travers des techniques de soi permettant d'assurer la maîtrise sur les plaisirs et les désirs.

– *Comment avez-vous distribué votre travail?*

– Un volume sur la problématisation de l'activité sexuelle dans la pensée grecque classique à propos de la diététique, de l'économique et de l'érotique, *L'Usage des plaisirs*; puis la réélaboration de ces mêmes thèmes aux deux premiers siècles de l'Empire, *Le Souci de soi*; puis la problématisation de l'activité sexuelle dans le christianisme au IV^e-V^e siècle, *Les Aveux de la chair*.

– *Et qu'est-ce qui viendra par la suite? Y aura-t-il d'autres livres sur les chrétiens lorsque vous finirez ces trois livres?*

– Oh! je vais d'abord m'occuper de moi!... J'ai écrit une esquisse, une première version d'un livre sur la morale sexuelle au XVI^e siècle, où le problème des techniques de soi, l'examen de soi-même, la charge d'âmes sont très importants, à la fois dans les Églises protestante et catholique. Ce qui me frappe, c'est que, dans la morale des Grecs, les gens se souciaient de leur conduite morale, de leur éthique, des relations à soi et aux autres beaucoup plus que de problèmes religieux. Prenons ces exemples : qu'est-ce qui se passe après la mort? Que sont les dieux? Interviennent-ils ou pas? Ce sont là pour eux des problèmes très, très insignifiants et qui ne sont pas liés immédiatement à la morale ou à la conduite morale. Ensuite, cette morale n'était liée à aucun système institutionnel et social – ou tout au moins à aucun système légal. Par exemple, les lois contre les mauvaises conduites sexuelles sont très rares et peu contraignantes. Enfin, ce qui les préoccupait le plus, leur grand thème, c'était de constituer une sorte de morale qui fût une esthétique de l'existence.

Eh bien, je me demande si notre problème aujourd'hui n'est pas, d'une certaine façon, le même, puisque, pour la plupart, nous ne croyons pas qu'une morale puisse être fondée sur la religion et nous ne voulons pas d'un système légal qui intervienne dans notre vie morale, personnelle et intime. Les mouvements de libération récents souffrent de ne pas trouver de principe sur lequel fonder l'élaboration d'une nouvelle morale. Ils ont besoin d'une morale, mais ils n'arrivent pas à en trouver d'autre que celle qui se fonde sur une prétendue connaissance scientifique de ce qu'est le moi, le désir, l'inconscient, etc.

– *Vous pensez que les Grecs offrent un autre choix, séduisant et plausible?*

– Non! Je ne cherche pas une solution de rechange; on ne

trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents. Ce que je veux faire, ce n'est pas une histoire des solutions.

Je crois que le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation. Ce qui bloque la pensée, c'est d'admettre implicitement ou explicitement une forme de problématisation, et de chercher une solution qui puisse se substituer à celle qu'on accepte. Or, si le travail de la pensée a un sens – différent de celui qui consiste à réformer les institutions et les codes –, c'est de reprendre à la racine la façon dont les hommes problématisent leur comportement (leur activité sexuelle, leur pratique punitive, leur attitude à l'égard de la folie, etc.). Il arrive que les gens prennent cet effort de reproblématisation comme un « anti-réformisme » reposant sur un pessimisme du genre « rien ne changera ». C'est tout le contraire. C'est l'attachement au principe que l'homme est un être pensant, jusque dans ses pratiques les plus muettes, et que la pensée, ce n'est pas ce qui nous fait croire à ce que nous pensons ni admettre ce que nous faisons ; mais ce qui nous fait problématiser même ce que nous sommes nous-mêmes. Le travail de la pensée n'est pas de dénoncer le mal qui habiterait secrètement tout ce qui existe, mais de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide. L'« optimisme » de la pensée, si on veut employer ce mot, est de savoir qu'il n'y a pas d'âge d'or.

– *Donc, la vie des Grecs n'a pas été absolument parfaite ; pourtant, elle semble encore être une contre-proposition séduisante face à l'incessante analyse de soi des chrétiens.*

– La morale des Grecs était celle d'une société essentiellement virile dans laquelle les femmes étaient « opprimées », dans laquelle le plaisir des femmes n'avait pas d'importance, leur vie sexuelle n'étant déterminée que par leur statut de dépendance à l'égard du père, du tuteur, de l'époux.

– *Donc, les femmes étaient dominées, mais l'amour homosexuel était mieux intégré que maintenant.*

– On pourrait en effet le penser. Puisqu'il existe une littérature importante et considérable sur l'amour des garçons dans la culture grecque, certains historiens disent : « Voilà la preuve qu'ils aimaient les garçons. » Moi, je dis que cette littérature prouve justement que l'amour des garçons leur posait un problème. Parce que si cela n'avait pas été un problème, ils parleraient de ces amours dans les mêmes termes que pour évoquer l'amour entre les hommes et les

femmes. Et le problème consistait en ceci qu'ils ne pouvaient pas accepter qu'un jeune garçon, qui en principe allait devenir un citoyen libre, pût être dominé et être utilisé comme objet de plaisir. Une femme, un esclave pouvaient être passifs : c'était leur nature et leur statut. Toute cette réflexion, cette philosophie sur l'amour des garçons, toutes ces pratiques de « cour » qu'ils développaient à leur sujet viennent prouver qu'ils ne pouvaient pas, en effet, intégrer cette pratique dans leur rôle social. L'*Erôtikos* de Plutarque montre que les Grecs ne pouvaient même pas concevoir la réciprocité du plaisir entre un homme et un garçon. Si Plutarque trouve que l'amour des garçons pose un problème, il n'entend pas par là que l'amour des garçons pourrait être contre nature, ni rien de ce genre. Il dit : « Il n'est pas possible qu'il y ait aucune réciprocité dans les relations physiques entre un homme et un garçon. »

– *Sur ce point, l'amitié est très pertinente. Il semble bien que ce soit un aspect de la culture grecque dont Aristote nous parle, mais dont vous ne parlez pas et qui a une très grande importance. Dans la littérature classique, l'amitié est le point de rencontre, le lieu de la reconnaissance mutuelle. La tradition ne voit pas en l'amitié la plus grande vertu, mais, à lire Aristote aussi bien que Cicéron, on pourrait conclure que c'est la plus grande vertu, parce qu'elle est stable et persistante, parce qu'elle est désintéressée, parce qu'on ne peut pas l'acheter comme on veut, parce qu'elle ne nie pas l'utilité ni les plaisirs du monde, même si elle recherche autre chose.*

– Il est très significatif que, lorsque les Grecs ont essayé d'intégrer l'amour des garçons et l'amitié, ils aient été obligés de mettre de côté les relations sexuelles. L'amitié est quelque chose de réciproque, contrairement aux relations sexuelles : les relations sexuelles étaient perçues dans le jeu actif ou passif de la pénétration. Je suis complètement d'accord avec ce que vous venez de dire sur l'amitié, mais j'y vois la confirmation de ce que je dis de la morale sexuelle des Grecs : si vous avez une amitié, il est difficile d'avoir des relations sexuelles. Pour Platon, dans le *Phèdre*, il y a réciprocité du désir physique, mais cette réciprocité doit conduire à une double renonciation. Dans *Xénophon*, Socrate dit qu'il est évident que dans une relation entre un garçon et un homme, le garçon n'est que le spectateur du plaisir de l'homme. Ce que les Grecs disent de cet amour des garçons implique qu'il ne faut pas prendre en compte le plaisir du garçon. Mieux, il est déshonorant pour un garçon de ressentir quelque plaisir physique que ce soit dans une relation avec un homme.

– *Très bien ; admettons en effet que la non-réciprocité ait posé un*

problème pour les Grecs ; c'est pourtant, semble-t-il, le genre de problème que l'on pourrait résoudre. Pourquoi faut-il que ce soit un problème des hommes ? Pourquoi ne pouvait-on avoir égard au plaisir des femmes et des garçons sans bousculer complètement le cadre général de la société ? Le problème, finalement, ne vient-il pas du fait qu'en introduisant la notion de plaisir de l'autre tout le système moral et hiérarchique menaçait de s'effondrer ?

– Absolument. La morale grecque du plaisir est liée à l'existence d'une société virile, à l'idée de dissymétrie, à l'exclusion de l'autre, à l'obsession de la pénétration, à cette menace d'être privé de son énergie... Tout cela n'est pas très attrayant !

– *D'accord, mais si les relations sexuelles étaient à la fois non réciproques et causes de tourment pour les Grecs, au moins le plaisir en soi ne semble pas leur avoir posé de problème.*

– J'ai essayé de montrer qu'il y a une tension croissante entre le plaisir et la santé. L'idée que le sexe comporte des dangers est beaucoup plus forte au II^e siècle de notre ère qu'au IV^e avant Jésus-Christ. On peut montrer par exemple que l'acte sexuel était déjà considéré comme comportant un certain danger par Hippocrate, qui pensait qu'il fallait faire très attention, ne pas avoir de rapports sexuels tout le temps et seulement à certaines saisons, etc. Mais, au I^{er} et au II^e siècle, il semble que, pour un médecin, l'acte sexuel constitue un danger plus ou moins grand. Et là je crois que la grande mutation est celle-ci : c'est qu'au IV^e siècle avant Jésus-Christ l'acte sexuel est une *activité*, alors que, pour les chrétiens, c'est une *passivité*. Il y a une très intéressante et très caractéristique analyse de saint Augustin au sujet de l'érection. Pour le Grec du IV^e siècle, l'érection était un signe d'activité, le signe de la véritable activité. Mais après, pour saint Augustin et pour les chrétiens, l'érection n'est pas quelque chose de volontaire, elle est un signe de passivité – une punition du péché originel.

– *Quoi qu'en disent les hellénistes allemands, la Grèce classique n'était donc pas l'âge d'or. Et pourtant, nous pouvons sûrement tirer des leçons de cette période, non ?*

– Je pense qu'il n'y a pas de valeur exemplaire dans une période qui n'est pas la nôtre... Il ne s'agit pas de retourner à un état antérieur. Mais nous sommes en face d'une expérience éthique qui impliquait une très forte accentuation sur le plaisir et son usage. Si nous comparons cette expérience avec la nôtre, où tout le monde – le philosophe comme le psychanalyste – explique que, ce qui est important, c'est le désir, et que le plaisir n'est rien, alors on peut se

demander si cette séparation n'a pas été un événement historique sans nécessité aucune, et que nul lien n'attachait ni à la nature humaine ni à une quelconque nécessité anthropologique.

– *Mais vous avez déjà expliqué cela dans La Volonté de savoir en opposant notre science sexuelle avec l'ars erotica de l'Orient.*

– L'un des nombreux points qui étaient insuffisamment précis, c'est ce que j'ai dit de cette *ars erotica*. Je l'ai opposée à une *scientia sexualis*. Mais il faut être plus exact. Les Grecs et les Romains n'avaient aucune *ars erotica* comparable à l'*ars erotica* des Chinois (ou, disons, que ce n'était pas une chose très importante dans leur culture). Ils avaient une *tekhne tou biou* où l'économie du plaisir jouait un très grand rôle. Dans cet « art de vivre », la notion selon laquelle il fallait exercer une maîtrise parfaite de soi-même est rapidement devenue le problème central. Et l'herméneutique chrétienne de soi a constitué une nouvelle élaboration de cette *tekhne*.

– *Mais, après tout ce que vous nous avez dit sur cette non-réciprocité et sur cette obsession de la santé, que pouvons-nous apprendre de cette troisième idée ?*

– Dans cette idée d'une *tekhne tou biou*, plusieurs choses m'intéressent. D'une part, cette idée, dont nous sommes maintenant un peu éloignés, que l'œuvre que nous avons à faire n'est pas seulement, n'est pas principalement une chose (un objet, un texte, une fortune, une invention, une institution) que nous laisserions derrière nous, mais tout simplement notre vie et nous-même. Pour nous, il n'y a d'œuvre et d'art que là où quelque chose échappe à la mortalité de son créateur. Pour les Anciens, la *tekhne tou biou* s'appliquait au contraire à cette chose passagère qu'est la vie de celui qui la mettait en œuvre, quitte, dans le meilleur des cas, à laisser derrière soi le sillage d'une réputation ou la marque d'une réputation. Que la vie, parce qu'elle est mortelle, ait à être une œuvre d'art, c'est un thème remarquable.

D'autre part, dans ce thème d'une *tekhne tou biou*, il me semble qu'il y a eu une évolution au cours de l'Antiquité. Déjà Socrate faisait remarquer que cet art devait avant tout être dominé par le *souci de soi*. Mais, dans l'*Alcibiade*, c'était pour pouvoir être un bon citoyen, et pour être capable de gouverner les autres, qu'il fallait « prendre soin de soi-même ». Je crois que ce *souci de soi* s'auto-nomise et finit par devenir une fin en soi. Sénèque voulait se hâter de vieillir pour pouvoir enfin s'occuper de soi.

– *Comment les Grecs traitaient-ils la question de la déviance ?*

– Dans la morale sexuelle des Grecs, la grande différence n'était

pas entre les gens qui préfèrent les femmes et ceux qui préfèrent les garçons, ou bien entre ceux qui font l'amour d'une manière et ceux qui font l'amour d'une autre manière, mais c'était une question de quantité, d'activité et de passivité. Êtes-vous l'esclave ou le maître de vos désirs?

– *Et que disaient-ils de quelqu'un qui faisait tellement l'amour qu'il mettait sa santé en danger?*

– Que c'est de l'orgueil et que c'est excessif. Le problème n'est pas celui de la déviance et du normal, mais celui de l'excès et de la modération.

– *Que faisaient-ils de ces gens?*

On pensait qu'ils étaient laids, disgracieux et qu'ils avaient mauvaise réputation.

– *N'essayaient-ils pas de les soigner ou de les réformer?*

– Il y avait des exercices dont le but était d'acquérir la maîtrise de soi. Pour Épictète, on devait devenir capable de regarder une belle fille ou un beau garçon sans avoir de désir pour elle ou pour lui.

L'austérité sexuelle dans la société grecque était un luxe, un raffinement philosophique, et c'était souvent le fait de gens très cultivés; ils cherchaient par là à donner à leur vie une plus grande intensité et une plus grande beauté. D'une certaine façon, on a vu la même chose au XX^e siècle lorsque les gens, afin d'avoir une vie plus riche et plus belle, ont essayé de se débarrasser des contraintes sexuelles qui leur étaient imposées par la société. En Grèce, Gide aurait été un philosophe austère.

– *Les Grecs étaient austères parce qu'ils cherchaient à avoir une belle vie; et nous, aujourd'hui, nous cherchons à nous réaliser grâce au support de la psychologie.*

– Exactement. Je pense qu'il n'est pas du tout nécessaire de lier les problèmes moraux et le savoir scientifique. Parmi les inventions culturelles de l'humanité, il y a tout un trésor de procédures, de techniques, d'idées, de mécanismes qui ne peuvent pas vraiment être réactivés, mais qui aident à constituer une sorte de point de vue, lequel peut être très utile pour analyser et pour transformer ce qui se passe autour de nous aujourd'hui.

Nous n'avons pas à choisir entre notre monde et le monde grec. Mais puisque nous pouvons observer que certains des grands principes de notre morale ont été liés à un moment donné à une esthétique de l'existence, je pense que ce genre d'analyse historique peut

être utile. Pendant des siècles, nous avons eu la conviction qu'il y avait entre notre morale – notre morale individuelle –, notre vie de tous les jours et les grandes structures politiques, sociales et économiques des liens analytiques; et que nous ne pouvions rien changer, par exemple, dans notre vie sexuelle ou dans notre vie familiale, sans mettre en danger notre économie ou notre démocratie. Je crois que nous devons nous débarrasser de l'idée d'un lien analytique et nécessaire entre la morale et les autres structures sociales, économiques ou politiques.

– *Mais quel genre de morale pouvons-nous élaborer aujourd'hui lorsque l'on sait qu'entre la morale et les autres structures il n'y a que des conjonctions historiques et non pas un lien de nécessité?*

– Ce qui m'étonne, c'est que, dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets, et non pas avec les individus ou avec la vie; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie?

– *Bien entendu, ce genre de projet est très commun dans les lieux comme Berkeley où des gens pensent que tout ce qu'ils font – de ce qu'ils prennent au petit déjeuner à l'amour fait de telle ou telle façon, ou à la journée même et à la manière dont on la passe – devrait trouver une forme accomplie.*

– Mais j'ai peur que, dans la plupart de ces exemples, les gens ne pensent que s'ils font ce qu'ils font, s'ils vivent comme ils vivent, c'est parce qu'ils connaissent la vérité sur le désir, la vie, la nature, le corps, etc.

– *Mais si l'on doit se créer soi-même sans le recours à la connaissance et aux lois universelles, en quoi votre conception est-elle différente de l'existentialisme sartrien?*

– Il y a chez Sartre une tension entre une certaine conception du sujet et une morale de l'authenticité. Et je me demande toujours si cette morale de l'authenticité ne conteste pas en fait ce qui est dit dans la transcendance de l'ego. Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être du sujet défini par son adéquation à lui-même. Or il me semble que le rapport à soi doit pouvoir être décrit selon les multiplicités de formes dont l'« authenticité » n'est qu'une des modalités possibles; il faut concevoir que le rapport à soi est structuré comme une pratique qui peut avoir ses modèles, ses conformités, ses variantes, mais aussi ses créations. La pratique de soi est un domaine complexe et multiple.

– Cela fait penser à cette remarque de Nietzsche dans *Le Gai Savoir* (§ 290) qui dit qu'il faut donner du style à sa vie « au prix d'un patient exercice et d'un travail quotidien ».

– Oui. Mon point de vue est plus proche de Nietzsche que de Sartre.

LA STRUCTURE DE L'INTERPRÉTATION GÉNÉALOGIQUE

– Comment les deux autres livres, *L'Usage des plaisirs* et *Les Aveux de la chair*, prennent-ils place, après le premier volume de *l'Histoire de la sexualité*, dans le plan de votre projet sur les généalogies ?

– Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.

Donc trois axes sont possibles pour une généalogie. Tous les trois étaient présents, même d'une manière un peu confuse, dans *l'Histoire de la folie*. J'ai étudié l'axe de la vérité dans *la Naissance de la clinique* et dans *L'Archéologie du savoir*. J'ai développé l'axe du pouvoir dans *Surveiller et Punir*, et l'axe moral dans *l'Histoire de la sexualité*.

L'organisation générale du livre sur la sexualité est centrée autour de l'histoire de la morale. Je pense que, dans une histoire de la morale, il faut faire une distinction entre le code moral et les actes. Les actes ou les conduites sont l'attitude réelle des gens face aux prescriptions morales qui leur sont imposées. De ces actes, il faut distinguer le code qui détermine quels actes sont autorisés ou interdits et la valeur positive et négative des différentes attitudes possibles. Mais il y a un autre aspect des prescriptions morales qui généralement n'est pas isolé en tant que tel mais qui, apparemment, est très important : c'est la relation à soi-même qu'il faudrait instaurer, ce *rapport à soi* qui détermine comment l'individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions. Il y a dans ce rapport quatre principaux aspects. Le premier aspect concerne la part de soi-même ou le comportement qui est en rapport avec une conduite morale. Par exemple, on dira qu'en général, dans notre société, le principal champ de moralité, la partie de nous-mêmes qui est la plus concernée par la moralité, c'est nos sentiments. Il est clair en revanche que, du point de vue kantien, l'intention est plus impor-

tante que les sentiments. Mais, du point de vue chrétien, la matière morale est essentiellement la concupiscence (ce qui ne veut pas dire que l'acte était sans importance).

– Mais, en gros, pour les chrétiens, c'est le désir; pour Kant, c'était l'intention; et pour nous, aujourd'hui, ce sont les sentiments ?

– Oui, on peut en effet présenter les choses comme cela. Ce n'est pas toujours la même part de nous-mêmes ou de notre comportement qui relève de la morale. C'est cet aspect que j'appelle la substance éthique.

– La substance éthique, c'est un peu le matériau qui va être retravaillé par la morale ?

– Oui, c'est cela. Pour les Grecs, la substance éthique, c'étaient des actes liés dans leur unité au plaisir et au désir; c'étaient ce qu'ils appelaient les *aphrodisia*; lesquels étaient aussi différents de la « chair » chrétienne que de la sexualité.

– Quelle est la différence éthique entre la « chair » et les *aphrodisia* ?

– Je vais prendre un exemple simple. Lorsqu'un philosophe était amoureux d'un garçon mais ne le touchait pas, son attitude avait une haute valeur morale. La substance éthique de sa conduite, c'était l'acte lié au plaisir et au désir. Pour saint Augustin, il est très clair que, lorsqu'il se souvient de ses affections de jeune homme, ce qui le tracasse, c'est de savoir exactement le type de désir qu'il éprouvait. C'est une tout autre substance éthique.

Le deuxième aspect du rapport à soi, c'est ce que j'appelle le mode d'assujettissement, c'est-à-dire le mode selon lequel les individus ont à reconnaître les obligations morales qui s'imposent à eux. Est-ce par exemple la loi divine qui est révélée dans un texte? Est-ce une loi naturelle, qui est dans chaque cas la même pour tout être vivant? Est-ce une loi rationnelle? Est-ce un principe esthétique d'existence?

– Lorsque vous dites « rationnelle », vous voulez dire scientifique ?

– Pas nécessairement. Voici un exemple. On trouve chez Isocrate un discours très intéressant. C'était Nicoclès qui était souverain de Chypre. Il explique pourquoi il a toujours été fidèle à sa femme : « Parce que je suis roi et parce que je suis quelqu'un qui commande aux autres, qui gouverne les autres, je dois montrer que je suis capable de me gouverner moi-même. » Il est clair que cette loi de la fidélité n'a rien à voir ici avec la formule universelle des stoïciens : je dois être fidèle à ma femme parce que je suis un être humain et rationnel. Et l'on voit donc que la manière dont la même loi est acceptée par Nicoclès et par un stoïcien est très différente. Et c'est ce

que j'appelle le mode d'assujettissement, ce deuxième aspect de la morale.

– Lorsque le roi dit « parce que je suis roi », est-ce le signe et l'indice d'une belle vie ?

– C'est le signe d'une vie qui est à la fois esthétique et politique, les deux étant liés directement. En effet, si je veux que les gens m'acceptent comme roi, je dois posséder une sorte de gloire qui me survivra, et cette gloire ne peut pas être dissociée de sa valeur esthétique. Donc, le pouvoir politique, la gloire, l'immortalité et la beauté sont des choses qui sont toutes liées les unes aux autres à un moment donné. C'est un mode d'assujettissement et le deuxième aspect de la morale. Le troisième aspect est celui-ci : quels sont les moyens grâce auxquels nous pouvons nous transformer afin de devenir des sujets normaux ?

– Comment nous travaillons sur la substance éthique ?

– Oui. Qu'allons-nous faire, soit pour atténuer nos désirs et les modérer, soit pour comprendre qui nous sommes, soit pour supprimer nos désirs, soit pour nous servir de notre désir sexuel afin de réaliser certains objectifs, comme avoir des enfants, toute cette élaboration de nous-mêmes qui a pour but un comportement moral. C'est le troisième aspect que j'appelle la pratique de soi ou l'ascétisme – mais l'ascétisme dans une acception très large.

Le quatrième aspect est celui-ci : quelle sorte d'être voulons-nous devenir lorsque nous avons un comportement moral ? Par exemple, devons-nous devenir pur, immortel, libre, maître de nous-même, etc. ? C'est ce qu'on pourrait appeler la téléologie morale. Dans ce que nous appelons la morale, il n'y a pas simplement le comportement effectif des gens, il n'y a pas que des codes et des règles de conduite, il y a aussi ce rapport à soi qui comprend les quatre aspects que je viens d'énumérer.

– Et qui sont tous indépendants les uns des autres ?

– Il y a à la fois des relations entre eux et une certaine indépendance pour chacun d'entre eux. Vous pouvez très bien comprendre que, si la téléologie morale est définie par la pureté absolue, le type de techniques de la pratique de soi et les techniques d'ascétisme qui devront être utilisées ne sont pas exactement les mêmes que si l'objectif est d'être maître de son comportement.

Maintenant, si vous appliquez ce type d'analyse à la morale païenne et à la morale du début de l'ère chrétienne, il me semble qu'on voit apparaître des différences significatives. En premier lieu, si on considère seulement le code – c'est-à-dire ce qui est introduit

et ce qui ne l'est pas –, on s'aperçoit que les moralistes ou les philosophes recommandaient trois grands types de prescriptions : les unes concernant le corps – à savoir économiser le comportement sexuel, qui constitue une dépense importante, et veiller à n'avoir que des rapports aussi peu fréquents que possible. La deuxième prescription concerne le mariage : n'avoir de rapports qu'avec l'épouse légitime. Et en ce qui concerne les garçons : s'abstenir autant que possible d'avoir des actes sexuels avec eux. Ces principes, on les trouve, avec quelques variantes, chez Platon, chez les pythagoriciens, chez les stoïciens, etc. –, mais on les retrouve aussi dans le christianisme et, en somme, également dans notre société. On peut dire que les codes en eux-mêmes n'ont guère changé pour l'essentiel. Sans doute certaines prohibitions ont changé et sont beaucoup plus strictes et plus sévères. Les thèmes sont pourtant les mêmes. Or je pense que les grands changements qui ont eu lieu entre la morale grecque et la morale chrétienne ne se sont pas produits dans le code, mais dans ce que j'appelle l'éthique, qui est le rapport à soi. Dans *L'Usage des plaisirs*, j'analyse ces quatre aspects du rapport à soi à travers les trois thèmes d'austérité du code : la santé, l'épouse et les garçons.

– Pouvez-vous résumer tout cela ?

– Disons que la substance éthique des Grecs était les *aphrodisia* ; le mode d'assujettissement était un choix politico-esthétique. La forme d'ascèse était la *tekhnê* utilisée et où l'on trouve par exemple la *tekhnê* du corps, ou cette économie des lois par lesquelles on définissait son rôle de mari, ou encore cet érotisme comme forme d'ascétisme envers soi dans l'amour des garçons, etc. ; et puis la téléologie était la maîtrise de soi. Voilà la situation que je décris dans les deux premières parties de *L'Usage des plaisirs*. Ensuite, il y a une mutation à l'intérieur de cette morale. La raison de cette mutation est le changement intervenu dans le rôle des hommes vis-à-vis de la société à la fois chez eux, dans leurs rapports avec leurs femmes, mais aussi sur le terrain politique, puisque la cité disparaît. Et, pour toutes ces raisons, la manière dont ils se considèrent comme sujets de comportement politique et économique subit des changements. De là des changements dans la forme, et les objectifs de l'élaboration du rapport à soi. En gros, on peut dire que la maîtrise de soi était restée longtemps liée à la volonté d'exercer un ascendant sur les autres. De plus en plus, dans la pensée morale des deux premiers siècles, la souveraineté sur soi a pour fin d'assurer son indépendance à l'égard des événements extérieurs et du pouvoir des autres.

Ce que j'ai essayé de montrer dans cette série d'études, ce sont les transformations qui se sont produites « en dessous » des codes et des

règles, dans les formes du rapport à soi et dans les pratiques de soi qui lui sont liées. Une histoire non de la loi morale mais du sujet moral. De l'époque classique à la pensée gréco-romaine de l'époque impériale, on peut observer des modifications concernant surtout le mode d'assujettissement (avec l'apparition de ce thème surtout « stoïcien » d'une loi universelle s'imposant de la même façon à tout homme raisonnable), concernant aussi la définition d'une téléologie morale (placée dans l'indépendance et l'*agatheia*). Puis, de cette philosophie gréco-romaine au christianisme, on voit une nouvelle vague de transformations concernant cette fois la substance éthique qui est définie désormais par la concupiscence, et concernant aussi les modes d'action sur soi-même – la purification, l'extirpation des désirs, le déchiffrement et l'herméneutique de soi.

En parlant très schématiquement, on pourrait dire que les trois pôles de l'acte, du plaisir et du désir n'ont pas été valorisés de la même façon dans différentes cultures. Chez les Grecs, et d'une façon générale dans l'Antiquité, c'est l'acte qui constituait l'élément important : c'était sur lui qu'il fallait exercer le contrôle, lui dont on devait définir la quantité, le rythme, l'opportunité, les circonstances. Dans l'érotique chinoise – si l'on en croit Van Gulik * –, l'élément important, c'était le plaisir qu'il fallait majorer, intensifier, prolonger autant que possible en retardant l'acte lui-même, et à la limite en s'en abstenant. Dans l'éthique, c'est le désir qui est le moment essentiel : son déchiffrement, la lutte contre lui, l'extirpation de ses moindres racines ; quant à l'acte, il faut pouvoir le commettre sans même éprouver de plaisir – en tout cas en l'annulant autant que possible.

DU SOI CLASSIQUE AU SUJET MODERNE

– *Quel est ce souci de soi que vous avez décidé de traiter séparément dans Le Souci de soi ?*

– Ce qui m'intéresse dans la culture hellénique, dans la culture gréco-romaine à partir du IV^e siècle avant Jésus-Christ et jusqu'au II^e et au III^e siècle après Jésus-Christ, c'est ce précepte pour lequel les Grecs avaient un terme spécifique, l'*epimeleia beoutou* : le souci de soi. Cela ne veut pas simplement dire s'intéresser à soi-même, et cela n'implique pas non plus une tendance à exclure toute forme d'intérêt ou d'attention qui ne serait pas dirigée sur soi. *Epimeleia* est un mot très fort en grec, qui désigne le travail, l'application, le

zèle pour quelque chose. Xénophon, par exemple, utilise ce mot pour décrire le soin qu'il convient d'apporter à son patrimoine. La responsabilité d'un monarque à l'égard de ses concitoyens était de l'ordre de l'*epimeleia*. Ce qu'un médecin fait lorsqu'il soigne un malade est aussi désigné comme *epimeleia*. C'est donc un mot qui se rapporte à une activité, à une attention, à une connaissance.

– *Mais la connaissance appliquée et la technique de soi ne sont-elles pas des inventions modernes ?*

– Non, la question du savoir était capitale dans le souci de soi, mais sous une tout autre forme que celle d'une investigation intérieure.

– *Mais la compréhension théorique, la compréhension scientifique étaient secondaires et étaient motivées par un souci éthique et esthétique ?*

– Le problème était de déterminer quelles étaient les catégories de savoir qui étaient nécessaires pour l'*epimeleia beoutou*. Par exemple, pour les épicuriens, la connaissance générale de ce qu'était le monde – sa nécessité, la relation entre le monde et les dieux –, tout cela était très important pour pouvoir s'occuper comme il faut de soi. C'était matière à méditation : c'est en comprenant exactement la nécessité du monde qu'on était capable de maîtriser les passions d'une manière beaucoup plus satisfaisante. La raison que l'on avait de se familiariser avec la physique ou la cosmologie, c'était de pouvoir parvenir à l'autosuffisance.

– *Dans quelles mesure les chrétiens ont-ils développé de nouvelles techniques de gouvernement de soi-même ?*

– Ce qui m'intéresse dans ce concept classique de souci de soi, c'est que nous pouvons y voir la naissance et le développement d'un certain nombre de techniques ascétiques qui habituellement sont attribuées au christianisme. On incrimine généralement le christianisme d'avoir remplacé un mode de vie gréco-romain, assez tolérant, par un mode de vie austère, caractérisé par toute une série de renoncements, d'interdictions et de prohibitions. Mais on peut observer que, dans cette activité du soi sur soi, les peuples anciens avaient développé nombre de pratiques d'austérité que les chrétiens leur ont directement empruntées. On voit que cette activité a été liée progressivement à une certaine austérité sexuelle que la morale chrétienne a reprise immédiatement en la modifiant. Il ne s'agit pas de rupture morale entre une Antiquité tolérante et un christianisme austère.

– *Au nom de quoi choisit-on de s'imposer ce mode de vie ?*

* Auteur de *Sexual Life in Ancient China* (trad. franç. par Louis Évrard, *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971).

– Je ne pense pas qu'il s'agisse d'atteindre une vie éternelle après la mort, parce que ces choses-là ne les préoccupaient pas particulièrement. Ils agissaient au contraire dans le dessein de donner à leur vie certaines valeurs (de reproduire certains exemples, de laisser derrière eux une réputation exceptionnelle ou de donner le maximum d'éclat à leur vie). Il s'agissait de faire de sa vie un objet de connaissance ou de *tekhne*, un objet d'art.

Nous avons à peine le souvenir de cette idée dans notre société, idée selon laquelle la principale œuvre d'art dont il faut se soucier, la zone majeure où l'on doit appliquer des valeurs esthétiques, c'est soi-même, sa propre vie, son existence. On retrouve cela à la Renaissance mais sous une forme différente, et encore dans le dandysme du XIX^e siècle, mais ce n'ont été que de brefs épisodes.

– *Mais le souci de soi des Grecs n'est-il pas une première version de notre autoconcentration, que beaucoup considèrent comme un problème central de notre société?*

– Dans ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, l'enjeu, c'est de découvrir son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité grâce à un savoir psychologique ou à un travail psychanalytique. Aussi, non seulement je n'identifie pas la culture antique de soi à ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, mais je pense qu'ils sont diamétralement opposés.

Ce qui s'est passé, c'est précisément un renversement de la culture classique de soi. Il s'est produit dans le christianisme lorsque l'idée d'un soi auquel il fallait renoncer – parce qu'en s'attachant à soi-même on s'opposait à la volonté de Dieu – s'est substituée à l'idée d'un soi à construire et à créer comme une œuvre d'art.

– *L'une des études du Souci de soi se rapporte au rôle de l'écriture dans la formation de soi. Comment Platon pose-t-il la question du rapport entre soi et l'écriture?*

– Tout d'abord, il faut rappeler un certain nombre de faits historiques qui sont souvent sous-estimés lorsque l'on pose le problème de l'écriture; il faut rappeler par exemple la fameuse question des *hupomnēmata*.

– *Pouvez-vous préciser ce que sont les hypomnēmata?*

– Au sens technique, les *hupomnēmata* pouvaient être des livres de compte, des registres publics, mais aussi des carnets individuels qui servaient à prendre des notes. Leur utilisation comme livres de vie, ou guides de conduite, semble avoir été une chose plutôt courante au moins dans un certain public cultivé. Dans ces carnets, on

mettait des citations, des extraits d'ouvrages, des exemples tirés de la vie de personnages plus ou moins connus, des anecdotes, des aphorismes, des réflexions ou des raisonnements. Ils constituaient une mémoire matérielle des choses lues, entendues ou pensées; et ils faisaient de ces choses un trésor accumulé pour la relecture et la méditation ultérieure. Ils formaient aussi un matériau brut pour l'écriture de traités plus systématiques dans lesquels on donnait les arguments et les moyens de lutter contre tel ou tel défaut (comme la colère, l'envie, le commérage, la flatterie) ou bien de surmonter un obstacle (un deuil, un exil, une ruine, une disgrâce).

– *Mais comment l'écriture est-elle liée à la morale et à soi?*

– Aucune technique, aucun talent professionnel ne peuvent s'acquérir sans pratique; on ne peut pas davantage apprendre l'art de vivre, la *tekhne tou biou*, sans une *askēsis* qui doit être considérée comme un apprentissage de soi par soi: c'était l'un des principes traditionnels auquel toutes les écoles philosophiques ont accordé pendant longtemps une grande importance. Parmi toutes les formes que prenait cet apprentissage (qui incluait les abstinences, les mémorisations, les examens de conscience, les méditations, le silence et l'écoute des autres), il semble que l'écriture – le fait d'écrire pour soi et pour les autres – en soit venue à jouer un rôle important assez tardivement.

– *Quel rôle spécifique ont joué ces carnets lorsqu'ils ont fini par avoir de l'importance à la fin de l'Antiquité?*

– Il ne faut pas prendre les *hupomnēmata*, si personnels qu'ils aient pu être, pour des journaux intimes ou pour ces récits d'expériences spirituelles (consignant les tentations, les luttes intérieures, les chutes et les victoires) que l'on peut trouver ultérieurement dans la littérature chrétienne. Ils ne constituent pas un « récit de soi »; leur objectif n'est pas de mettre en lumière les arcanes de la conscience dont la confession – qu'elle soit orale ou écrite – a une valeur purificatrice. Le mouvement qu'ils cherchent à effectuer est l'inverse de ce dernier: il ne s'agit pas de traquer l'indéchiffrable, de révéler ce qui est caché, de dire le non-dit, mais au contraire de rassembler le déjà-dit: de rassembler ce que l'on pouvait entendre ou lire, et cela dans un dessein qui n'est pas autre chose que la constitution de soi-même.

Les *hupomnēmata* doivent être re-situés dans le contexte d'une tension très sensible de cette période; à l'intérieur de cette culture très affectée par la tradition, par la valeur reconnue du déjà-dit, par la récurrence du discours, par la pratique de la « citation » sous le

sceau de l'âge et de l'autorité, une morale était en train de se développer qui était très ouvertement orientée par le souci de soi vers des objectifs précis comme : le retrait en soi-même, la vie intérieure, la façon de vivre avec soi-même, l'indépendance, le goût de soi-même. Tel est l'objectif des *hupomnēmata* : faire du souvenir d'un logos fragmentaire, transmis par l'enseignement, l'écoute ou la lecture, un moyen d'établir un rapport à soi aussi adéquat et parfait que possible.

– *Avant de voir quel a été le rôle de ces carnets au début de l'ère chrétienne, pouvez-vous nous dire en quoi l'austérité gréco-romaine et l'austérité chrétienne sont différentes ?*

– On peut marquer la différence sur le point suivant : c'est que, dans beaucoup de morales anciennes, la question de la « pureté » était relativement peu importante. Certes, elle l'était pour les pythagoriciens et de même dans le néoplatonisme, et elle est devenue de plus en plus importante dans le christianisme. À un moment donné, le problème d'une esthétique de l'existence est recouvert par le problème de la pureté, qui est quelque chose d'autre et nécessite une autre technique. Dans l'ascétisme chrétien, la question de la pureté est centrale. Le thème de la virginité, avec le modèle de l'intégrité féminine, avait une certaine importance dans certains aspects de la religion ancienne, mais presque aucune dans la morale, où la question n'était pas l'intégrité de soi par rapport aux autres, mais la maîtrise de soi sur soi. C'était un modèle viril de maîtrise de soi, et une femme qui observait une certaine tempérance était aussi virile à l'égard d'elle-même qu'un homme. Le paradigme de l'auto-restriction sexuelle devient un paradigme féminin à travers le thème de la pureté et de la virginité, qui est fondé sur le modèle de l'intégrité physique. Ce nouveau « moi » chrétien devait être l'objet d'un examen constant parce qu'il était ontologiquement marqué par la concupiscence et les désirs de la chair. À partir de ce moment, le problème n'était pas d'instaurer un rapport achevé à soi-même, mais, au contraire, il fallait se déchiffrer soi-même et renoncer à soi.

Par conséquent, entre le paganisme et le christianisme, l'opposition n'est pas celle de la tolérance et de l'austérité, mais celle d'une forme d'austérité qui est liée à une esthétique de l'existence et d'autres formes d'austérité qui sont liées à la nécessité de renoncer à soi en déchiffrant sa propre vérité.

– *Donc, Nietzsche aurait tort, dans la Généalogie de la morale, lorsqu'il attribue à l'ascétisme chrétien le mérite de faire de nous « des créatures qui peuvent faire des promesses » ?*

– Oui, je crois qu'il a fait une erreur en attribuant cela au chris-

tianisme, étant donné tout ce que nous savons de l'évolution de la morale païenne entre le IV^e siècle avant Jésus-Christ et le IV^e siècle après Jésus-Christ.

– *Comment le rôle des carnets a-t-il changé lorsque la technique qui les faisait utiliser dans un rapport de soi à soi a été reprise par les chrétiens ?*

– Un changement important, c'est que la prise en note des mouvements intérieurs paraît, d'après un texte d'Athanase sur la vie de saint Antoine, être comme l'arme du combat spirituel : alors que le démon est une force qui trompe et fait que l'on se trompe sur soi (une grande partie de la *Vita Antonii* est consacrée à ces stratagèmes), l'écriture constitue un test et une sorte de pierre angulaire : pour mettre au jour les mouvements de la pensée, elle dissipe l'ombre intérieure où les complots de l'ennemi sont tramés.

– *Comment une transformation aussi radicale a-t-elle pu avoir lieu ?*

– Il y a vraiment un changement dramatique entre les *hupomnēmata* évoqués par Xénophon, où il s'agissait seulement de se souvenir des éléments d'un régime élémentaire, et la description des tentations nocturnes de saint Antoine. On peut penser qu'il y a eu un stade intermédiaire dans l'évolution des techniques de soi : l'habitude de noter ses rêves. Synésius explique qu'il fallait avoir un carnet près de son lit pour y noter ses propres rêves, afin de les interpréter soi-même : être le devin de soi-même.

– *Mais en tout cas d'idée que la contemplation de soi-même vous permet de dissiper l'obscurité en vous-même et d'accéder à la vérité est déjà présente dans Platon ?*

– Je crois que la contemplation platonicienne de l'âme par elle-même – qui lui donne accès à la fois à l'être et aux vérités éternelles – est très différente de l'exercice par lequel, dans une pratique de type stoïcien, par exemple, on essaie de se remémorer ce qu'on a fait dans la journée, les règles de conduite dont on aurait dû se souvenir, les événements dont on doit se sentir indépendant, etc. Bien sûr, il faudrait préciser tout cela ; il y a eu des interférences, des entrecroisements. La « technologie de soi » est un immense domaine, très complexe, dont il faudrait faire l'histoire.

– *C'est un lieu commun des études littéraires de dire que Montaigne a été le premier écrivain à inventer l'autobiographie, et pourtant vous semblez faire remonter l'écriture sur soi à des sources beaucoup plus lointaines.*

– Il me semble que, dans la crise religieuse du XVI^e siècle – et

avec la remise en question des pratiques de la pastorale catholique –, de nouveaux modes de relation à soi se sont développés. On peut observer la réactivation d'un certain nombre de pratiques des stoïciens de l'Antiquité. Par exemple, la notion d'épreuve de soi-même me paraît proche thématiquement de ce que l'on peut trouver parmi les stoïciens, pour qui l'expérience de soi n'est pas cette découverte d'une vérité enfouie en soi-même, mais une tentative de déterminer ce que l'on peut faire et ce que l'on ne peut pas faire de la liberté dont on dispose. À la fois chez les catholiques et chez les protestants on peut constater la réactivation de ces anciennes techniques qui prennent la forme de pratiques spirituelles chrétiennes.

Il serait intéressant de mener une comparaison systématique entre les exercices spirituels pratiqués en milieu catholique ou réformé et ceux qui ont pu être en usage dans l'Antiquité. Je pense ainsi à un exemple précis. Dans l'un de ses *Entretiens*, Épictète recommande de pratiquer une sorte de « méditation-promenade ». Quand on déambule dans la rue, il convient, à propos des objets ou des personnes qu'on rencontre, de s'examiner soi-même pour savoir si on est impressionné, si on se laisse émouvoir, si on a l'âme ébranlée par la puissance d'un consul, la beauté d'une femme. Or, dans la spiritualité catholique du xvii^e siècle, vous trouvez aussi des exercices de ce genre : se promener, ouvrir les yeux autour de soi ; mais il ne s'agit pas de faire l'épreuve de la souveraineté qu'on exerce sur soi ; on peut plutôt y reconnaître la toute-puissance de Dieu, la souveraineté qu'il exerce sur toutes choses et sur toute âme.

– *Donc, le discours joue un rôle important, mais il est toujours au service d'autres pratiques, même dans la constitution de soi.*

– Il me semble qu'on ne saurait rien comprendre à toute cette littérature dite « du moi » – de journaux intimes, de récits de soi, etc. – si l'on ne la replace pas dans le cadre général et très riche des pratiques de soi. Les gens écrivent sur eux-mêmes depuis deux mille ans, mais ce n'est évidemment pas de la même façon. J'ai l'impression – peut-être ai-je tort – qu'il y a une certaine tendance à présenter la relation entre l'écriture et le récit de soi comme un phénomène spécifique de la modernité européenne. Donc, il n'est pas satisfaisant de dire que le sujet est constitué dans un système symbolique. Il est constitué dans des pratiques réelles – des pratiques analysables historiquement. Il y a une technologie de la constitution de soi qui traverse les systèmes symboliques tout en les utilisant. Ce n'est pas seulement dans le jeu des symboles que le sujet est constitué.

– *Si l'auto-analyse est une invention culturelle, pourquoi nous semble-t-elle si naturelle et si agréable ?*

– D'abord, je ne vois pas pourquoi une « invention culturelle » ne serait pas « agréable ». Le plaisir à soi peut parfaitement prendre une forme culturelle, comme le plaisir à la musique. Et il faut bien comprendre qu'il s'agit là de quelque chose de bien différent de ce qu'on appelle l'intérêt ou l'égoïsme. Il serait intéressant de voir comment, au xviii^e et au xix^e siècle, toute une morale de l'« intérêt » a été proposée et inculquée dans la classe bourgeoise – par opposition sans doute à ces autres arts de soi-même qu'on pouvait trouver dans les milieux artistico-critiques ; et la vie « artiste », le « dandysme » ont constitué d'autres esthétiques de l'existence opposées aux techniques de soi qui étaient caractéristiques de la culture bourgeoise.

– *Passons à l'histoire du sujet moderne. Tout d'abord, est-ce que la culture de soi classique a été complètement perdue, ou bien est-elle au contraire incorporée et transformée par les techniques chrétiennes ?*

– Je ne pense pas que la culture de soi ait été engloutie ou qu'elle ait été étouffée. On retrouve de nombreux éléments qui ont été tout simplement intégrés, déplacés, réutilisés par le christianisme. À partir du moment où la culture de soi a été reprise par le christianisme, elle a été mise au service de l'exercice d'un pouvoir pastoral, dans la mesure où l'*epimeleia beautou* est devenue essentiellement l'*epimeleia tôn allôn* – le souci des autres –, ce qui était le travail du pasteur. Mais, étant donné que le salut de l'individu est canalisé – du moins jusqu'à un certain point – par l'institution pastorale qui prend pour objet le souci des âmes, le souci classique de soi n'a pas disparu ; il a été intégré et a perdu une grande partie de son autonomie.

Il y aurait à faire une histoire des techniques de soi et des esthétiques de l'existence dans le monde moderne. J'évoquais tout à l'heure la vie « artiste », qui a eu une si grande importance au xix^e siècle. Mais on pourrait aussi envisager la Révolution non pas simplement comme un projet politique, mais comme un style, un mode d'existence avec son esthétique, son ascétisme, les formes particulières de rapport à soi et aux autres.

D'un mot : on a l'habitude de faire l'histoire de l'existence humaine à partir de ses conditions ; ou encore de chercher ce qui pourrait, dans cette existence, permettre de déceler l'évolution d'une psychologie historique. Mais il me semble aussi possible de faire l'histoire de l'existence comme art et comme style. L'existence est la

matière première la plus fragile de l'art humain, mais c'est aussi sa donnée la plus immédiate.

Pendant la Renaissance, on voit aussi – et là je fais allusion au texte célèbre de Burckhardt sur l'esthétique de l'existence – que le héros est sa propre œuvre d'art. L'idée que l'on peut faire de sa vie une œuvre d'art est une idée qui, incontestablement, est étrangère au Moyen Âge et qui réapparaît seulement à l'époque de la Renaissance.

– *Jusqu'à présent, vous avez parlé des degrés divers d'appropriation des techniques antiques de gouvernement de soi-même. Dans vos écrits, vous avez toujours insisté sur la rupture importante qui s'est produite entre la Renaissance et l'âge classique. N'y a-t-il pas eu une mutation tout aussi significative dans la façon dont le gouvernement de soi-même a été lié à d'autres pratiques sociales ?*

– S'il est vrai que la philosophie grecque a fondé une rationalité dans laquelle nous nous reconnaissons, elle soutenait toujours qu'un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité à moins de réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité. Le lien entre l'accès à la vérité et le travail d'élaboration de soi par soi est essentiel dans la pensée ancienne et dans la pensée esthétique.

Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant : « Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident. » L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être un rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Mais il faut remarquer que cela n'a été possible pour Descartes lui-même qu'au prix d'une démarche qui a été celle des *Méditations*, au cours de laquelle il a constitué un rapport de soi à soi le qualifiant comme pouvant être sujet de connaissance vraie sous la forme de l'évidence (sous réserve qu'il excluait la possibilité d'être fou). Un accès à la vérité sans condition « ascétique », sans un certain travail de soi sur soi, est une idée qui était plus ou moins exclue par les cultures précédentes. Avec Descartes, l'évidence immédiate est suffisante. Après Descartes, on a un sujet de connaissance qui pose à Kant le problème de savoir ce qu'est le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance. On a beaucoup discuté au siècle des Lumières pour savoir si ces deux sujets étaient différents ou non. La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il était universel, pouvait être un sujet de

connaissance, mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique – précisément ce rapport à soi que Kant propose dans la *Critique de la raison pratique*.

– *Vous voulez dire que Descartes a libéré la rationalité scientifique de la morale et que Kant a réintroduit la morale comme forme appliquée des procédures de rationalité ?*

– Exactement. Kant dit : « Je dois me reconnaître comme sujet universel, c'est-à-dire me constituer dans chacune de mes actions comme sujet universel en me conformant aux règles universelles. » Les vieilles questions étaient donc réintroduites : « Comment puis-je me constituer moi-même comme sujet éthique ? Me reconnaître moi-même comme tel ? Ai-je besoin d'exercices d'ascétisme ? Ou bien de cette relation kantienne à l'universel qui me rend moral en me conformant à la raison pratique ? » C'est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition et grâce à laquelle le Soi n'est pas simplement donné, mais constitué dans un rapport à soi comme sujet.

345 Foucault

« Foucault », in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944.

Au début des années 1980, Denis Huisman proposa à F. Ewald de rédiger la notice qui serait consacrée à M. Foucault dans le *Dictionnaire des philosophes*, qu'il préparait pour les Presses universitaires de France. F. Ewald, alors assistant au Collège de France de M. Foucault, fit part de cette proposition à ce dernier. À l'époque, M. Foucault avait rédigé une première version du volume II de l'*Histoire de la sexualité* qu'il savait devoir retravailler. Une section de l'introduction qu'il avait rédigée pour cet ouvrage était une présentation rétrospective de son travail. C'est ce texte qui fut donné à Denis Huisman, complété par une courte présentation et une bibliographie. Il fut convenu de le signer « Maurice Florence », qui donnait la transparente abréviation « M.F. ». C'est ainsi qu'il fut publié. Ne figure ici que le texte rédigé par M. Foucault.

{Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition *critique* qui est celle de Kant et l'on pourrait} * nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*. Par là il ne faudrait pas entendre une histoire des idées qui serait en même temps une analyse des erreurs qu'on pourrait après coup mesurer ; ou un déchiffrement des méconnaissances auxquelles elles sont liées et dont pourrait dépendre ce que nous pensons aujourd'hui. Si par

* Ce passage entre crochets est de F. Ewald.

pensée on entend l'acte qui pose, dans leurs diverses relations possibles, un sujet et un objet, une histoire critique de la pensée serait une analyse des conditions dans lesquelles sont formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont constitutives d'un savoir possible. Il ne s'agit pas de définir les conditions formelles d'un rapport à l'objet : il ne s'agit pas non plus de dégager les conditions empiriques qui ont pu à un moment donné permettre au sujet en général de prendre connaissance d'un objet déjà donné dans le réel. La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance ; bref, il s'agit de déterminer son mode de « subjectivation » ; car celui-ci n'est évidemment pas le même selon que la connaissance dont il s'agit a la forme de l'exégèse d'un texte sacré, d'une observation d'histoire naturelle ou de l'analyse du comportement d'un malade mental. Mais la question est aussi et en même temps de déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même qui est considérée comme pertinente. Il s'agit donc de déterminer son mode d'objectivation, qui lui non plus n'est pas le même selon le type de savoir dont il s'agit.

Cette objectivation et cette subjectivation ne sont pas indépendantes l'une de l'autre ; c'est de leur développement mutuel et de leur lien réciproque que naissent ce que l'on pourrait appeler les « jeux de vérité » : c'est-à-dire non pas la découverte des choses vraies, mais les règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux. En somme, l'histoire critique de la pensée n'est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des occultations de la vérité ; c'est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité : c'est l'histoire des « véridictions » entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux : quelles ont été les conditions de cette émergence, le prix dont, en quelque sorte, elle a été payée, ses effets sur le réel et la manière dont, liant un certain type d'objet à certaines modalités du sujet, elle a constitué, pour un temps, une aire et des individus donnés, l'*a priori* historique d'une expérience possible.

Or cette question – ou cette série de questions – qui sont celles d'une « archéologie du savoir », Michel Foucault ne l'a pas posée et ne voudrait pas la poser à propos de n'importe quel jeu de vérité.

Mais seulement à propos de ceux où le sujet lui-même est posé comme objet de savoir possible : quels sont les processus de subjectivation et d'objectivation qui font que le sujet peut devenir en tant que sujet objet de connaissance. Bien sûr, il ne s'agit pas de savoir comment s'est constituée au cours de l'histoire une « connaissance psychologique », mais de savoir comment se sont formés des jeux de vérité divers à travers lesquels le sujet est devenu objet de connaissance. Cette analyse, Michel Foucault a essayé de la mener d'abord de deux manières. À propos de l'apparition et de l'insertion, dans des domaines et selon la forme d'une connaissance à statut scientifique, de la question du sujet parlant, travaillant, vivant ; il s'agissait alors de la formation de certaines des « sciences humaines », étudiées en référence à la pratique des sciences empiriques et de leur discours propre au xvii^e et au xviii^e siècle (*Les Mots et les Choses*). Michel Foucault a essayé aussi d'analyser la constitution du sujet tel qu'il peut apparaître de l'autre côté d'un partage normatif et devenir objet de connaissance – à titre de fou, de malade ou de délinquant : et cela à travers des pratiques comme celles de la psychiatrie, de la médecine clinique et de la pénalité (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Surveiller et Punir*).

Michel Foucault a maintenant entrepris, toujours à l'intérieur du même projet général, d'étudier la constitution du sujet comme objet pour lui-même : la formation des procédures par lesquelles le sujet est amené à s'observer lui-même, à s'analyser, à se déchiffrer, à se reconnaître comme domaine de savoir possible. Il s'agit en somme de l'histoire de la « subjectivité », si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi. La question du sexe et de la sexualité a paru constituer à Michel Foucault non pas sans doute le seul exemple possible, mais du moins un cas assez privilégié : c'est en effet à ce propos qu'à travers tout le christianisme, et peut-être au-delà, les individus ont été appelés à se reconnaître tous comme sujets de plaisir, de désir, de concupiscence, de tentation et qu'ils ont été sollicités, par des moyens divers (examen de soi, exercices spirituels, aveu, confession), de déployer, à propos d'eux-mêmes et de ce que constitue la part la plus secrète, la plus individuelle de leur subjectivité, le jeu du vrai et du faux.

En somme, il s'agit dans cette histoire de la sexualité de constituer un troisième volet : il vient s'ajouter aux analyses de rapports entre sujet et vérité ou, pour être précis, à l'étude des modes selon lesquels le sujet a pu être inséré comme objet dans les jeux de vérité.

Prendre pour fil directeur de toutes ces analyses la question de

rappports entre sujet et vérité implique certains choix de méthode. Et d'abord un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques, ce qui ne veut pas dire qu'on les rejette tous d'entrée de jeu, d'un bloc et une fois pour toutes, mais qu'il ne faut rien admettre de cet ordre qui ne soit rigoureusement indispensable; tout ce qui nous est proposé dans notre savoir, comme de validité universelle, quant à la nature humaine ou aux catégories qu'on peut appliquer au sujet, demande à être éprouvé et analysé : refuser l'universel de la « folie », de la « délinquance » ou de la « sexualité » ne veut pas dire que ce à quoi se réfèrent ces notions n'est rien ou qu'elles ne sont que chimères inventées pour le besoin d'une cause douteuse; c'est pourtant bien plus que le simple constat que leur contenu varie avec le temps et les circonstances; c'est s'interroger sur les conditions qui permettent, selon les règles du dire vrai ou faux, de reconnaître un sujet comme malade mental ou de faire qu'un sujet reconnaît la part la plus essentielle de lui-même dans la modalité de son désir sexuel. La première règle de méthode pour ce genre de travail est donc celle-ci : contourner autant que faire se peut, pour les interroger dans leur constitution historique, les universaux anthropologiques (et bien entendu aussi ceux d'un humanisme qui ferait valoir les droits, les privilèges et la nature d'un être humain comme vérité immédiate et intemporelle du sujet). Il faut aussi retourner la démarche philosophique de remontée vers le sujet constituant auquel on demande de rendre compte de ce que peut être tout objet de connaissance en général; il s'agit au contraire de redescendre vers l'étude des pratiques concrètes par lesquelles le sujet est constitué dans l'immanence d'un domaine de connaissance. Là encore, on doit faire attention : refuser le recours philosophique à un sujet constituant ne revient pas à faire comme si le sujet n'existait pas et à en faire abstraction au profit d'une objectivité pure; ce refus a pour visée de faire apparaître les processus propres à une expérience où le sujet et l'objet « se forment et se transforment » l'un par rapport à l'autre et en fonction de l'autre. Les discours de la maladie mentale, de la délinquance ou de la sexualité ne disent ce qu'est le sujet que dans un certain jeu très particulier de vérité; mais ces jeux ne s'imposent pas de l'extérieur au sujet selon une causalité nécessaire ou des déterminations structurales; ils ouvrent un champ d'expérience où le sujet et l'objet ne sont constitués l'un et l'autre que sous certaines conditions simultanées, mais où ils ne cessent de se modifier l'un par rapport à l'autre, et donc de modifier ce champ d'expérience lui-même.

De là un troisième principe de méthode : s'adresser comme

domaine d'analyse aux « pratiques », aborder l'étude par le biais de ce qu'« on faisait ». Ainsi que faisait-on des fous, des délinquants ou des malades? Bien sûr, on peut essayer de déduire de la représentation qu'on avait d'eux ou de connaissances qu'on croyait avoir sur eux les institutions dans lesquelles on les plaçait et les traitements auxquels on les soumettait; on peut aussi chercher quelle était la forme des « véritables » maladies mentales et les modalités de la délinquance réelle à une époque donnée pour expliquer ce qu'on en pensait alors. Michel Foucault aborde les choses tout autrement : il étudie d'abord l'ensemble des manières de faire plus ou moins réglées, plus ou moins réfléchies, plus ou moins finalisées à travers lesquelles se dessinent à la fois ce qui était constitué comme réel pour ceux qui cherchaient à le penser et à régir et la manière dont ceux-ci se constituaient comme sujets capables de connaître, d'analyser, et éventuellement de modifier le réel. Ce sont les « pratiques » entendues comme mode d'agir et de penser à la fois qui donnent la clef d'intelligibilité pour la constitution corrélatrice du sujet et de l'objet.

Or, du moment qu'à travers ces pratiques il s'agit d'étudier les différents modes d'objectivation du sujet, on comprend la part importante que doit occuper l'analyse des relations de pouvoir. Mais encore faut-il bien définir ce que peut et ce que veut être une pareille analyse. Il ne s'agit évidemment pas d'interroger le « pouvoir » sur son origine, ses principes ou ses limites légitimes, mais d'étudier les procédés et techniques qui sont utilisés dans différents contextes institutionnels pour agir sur le comportement des individus pris isolément ou en groupe; pour former, diriger, modifier leur manière de se conduire, pour imposer des fins à leur inaction ou l'inscrire dans des stratégies d'ensemble, multiples par conséquent, dans leur forme et dans leur lieu d'exercice; diverses également dans les procédures et techniques qu'elles mettent en œuvre : ces relations de pouvoir caractérisent la manière dont les hommes sont « gouvernés » les uns par les autres; et leur analyse montre comment, à travers certaines formes de « gouvernement », des aliénés, des malades, des criminels, etc., est objectivé le sujet fou, malade, délinquant. Une telle analyse ne veut donc pas dire que l'abus de tel ou tel pouvoir a fait des fous, des malades ou des criminels, là où il n'y avait rien, mais que les formes diverses et particulières de « gouvernement » des individus ont été déterminantes dans les différents modes d'objectivation du sujet.

On voit comment le thème d'une « histoire de la sexualité » peut s'inscrire à l'intérieur du projet général de Michel Foucault : il

s'agit d'analyser la < sexualité > comme un mode d'expérience historiquement singulier dans lequel le sujet est objectivé pour lui-même et pour les autres, à travers certaines procédures précises de < gouvernement >.

Maurice FLORENCE.

346 *Qu'appelle-t-on punir?*

< Qu'appelle-t-on punir? >, (entretien avec F. Ringelheim enregistré en décembre 1983, revu et corrigé par M. Foucault le 16 février 1984), *Revue de l'université de Bruxelles*, n° 1-3 : *Punir, mon beau souci. Pour une raison pénale*, 1984, pp. 35-46.

— *Votre livre Surveiller et Punir, publié en 1974, est tombé comme une météorite sur le terrain des pénalistes et des criminologues. Proposant une analyse du système pénal dans la perspective de la tactique politique et de la technologie du pouvoir, cet ouvrage bousculait les conceptions traditionnelles sur la délinquance et sur la fonction sociale de la peine. Il a troublé les juges répressifs, du moins ceux qui s'interrogent sur le sens de leur travail; il a ébranlé nombre de criminologues qui, du reste, n'ont guère goûté que leur discours fût qualifié de bavardage. De plus en plus rares sont aujourd'hui les livres de criminologie qui ne se réfèrent à Surveiller et Punir comme à une œuvre proprement incontournable. Cependant, le système pénal ne change pas et le « bavardage » criminologique se poursuit invariablement. Tout comme si l'on rendait hommage au théoricien de l'épistémologie juridico-pénale, sans pouvoir en tirer les enseignements, comme si une étanchéité totale existait entre théorie et pratique. Sans doute votre propos n'a-t-il pas été de faire œuvre de réformateur, mais ne pourrait-on pas imaginer une politique criminelle qui prendrait appui sur vos analyses et tenterait d'en tirer certaines leçons?*

— Il faudrait d'abord préciser peut-être ce que j'ai entendu faire dans ce livre. Je n'ai pas voulu faire directement œuvre de critique, si on entend par critique la dénonciation des inconvénients du système pénal actuel. Je n'ai pas voulu non plus faire œuvre d'histoire des institutions, en ce sens que je n'ai pas voulu raconter comment avait fonctionné l'institution pénale et carcérale au cours du XIX^e siècle. J'ai essayé de poser un autre problème : découvrir le système de pensée, la forme de rationalité qui, depuis la fin du XVIII^e siècle, était sous-jacente à l'idée que la prison est, en somme,

le meilleur moyen, l'un des plus efficaces et des plus rationnels pour punir les infractions dans une société. Il est bien évident que, ce faisant, j'avais certaines préoccupations concernant ce que l'on pouvait faire maintenant. En effet, il m'est souvent apparu qu'en opposant comme on le fait de façon traditionnelle, réformisme et révolution, l'on ne se donnait pas les moyens de penser ce qui pouvait donner lieu à une réelle, profonde et radicale transformation. Il me semble que très souvent, dans les réformes du système pénal, on admettait, implicitement et parfois même explicitement, le système de rationalité qui avait été défini et mis en place il y a longtemps; et qu'on cherchait simplement à savoir quelles seraient les institutions et les pratiques qui permettraient d'en réaliser le projet et d'en atteindre les fins. En dégageant le système de rationalité sous-jacent aux pratiques punitives, je voudrais indiquer quels étaient les postulats de pensée qu'il fallait réexaminer, si on voulait transformer le système pénal. Je ne dis pas qu'il fallait forcément s'en affranchir; mais je crois qu'il est très important, quand on veut faire œuvre de transformation et de renouvellement, de savoir non seulement ce que sont les institutions et quels sont leurs effets réels, mais également quel est le type de pensée qui les soutient : qu'est-ce qu'on peut encore admettre de ce système de rationalité? quelle est la part qui, au contraire, mérite d'être mise de côté, abandonnée, transformée, etc.? C'est la même chose que j'avais essayé de faire à propos de l'histoire des institutions psychiatriques. Et c'est vrai que j'ai été un peu surpris, et passablement déçu de voir que de tout cela ne dérivait aucune entreprise de réflexion et de pensée qui aurait pu réunir, autour du même problème, des gens très différents, magistrats, théoriciens du droit pénal, praticiens de l'institution pénitentiaire, avocats, travailleurs sociaux et des personnes ayant l'expérience de la prison. C'est vrai, de ce côté-là, pour des raisons qui sont sans doute d'ordre culturel ou social, les années soixante-dix ont été extrêmement décevantes. Beaucoup de critiques ont été lancées un peu dans toutes les directions; souvent ces idées ont eu une certaine diffusion, parfois elles ont exercé une certaine influence, mais il y a rarement eu cristallisation des questions posées en une entreprise collective, pour déterminer en tout cas quelles seraient les transformations à faire. En tout cas, pour ma part et malgré mon désir, je n'ai jamais eu de possibilité d'avoir aucun contact de travail, avec aucun professeur de droit pénal, aucun magistrat, aucun parti politique, bien entendu. Ainsi, le Parti socialiste, fondé en 1972, qui pendant neuf ans a pu préparer son arrivée au pouvoir, qui a fait, jusqu'à un certain point, écho dans ses discours à plusieurs thèmes qui ont pu être

développés au cours des années 1960-1970, n'a jamais fait de tentative sérieuse pour définir à l'avance quelle pourrait être sa pratique réelle lorsqu'il serait au pouvoir. Il semble que les institutions, les groupes, les partis politiques qui auraient pu permettre un travail de réflexion n'ont rien fait...

– *On a l'impression, justement, que le système conceptuel n'a pas du tout évolué. Bien que les juristes, les psychiatres reconnaissent la pertinence et la nouveauté de vos analyses, ils se heurtent, semble-t-il, à une impossibilité de les faire passer dans la pratique, dans la recherche de ce que l'on appelle d'un terme ambigu : une politique criminelle.*

– Vous posez là un problème qui est en effet très important et difficile. Vous savez, j'appartiens à une génération de gens qui ont vu s'effondrer les unes après les autres la plupart des utopies qui avaient été construites au XIX^e et au début du XX^e siècle, et qui ont vu aussi quels effets pervers, et parfois désastreux, pouvaient suivre les projets les plus généreux dans leurs intentions. J'ai toujours tenu à ne pas jouer le rôle de l'intellectuel prophète, qui dit à l'avance aux gens ce qu'ils doivent faire et leur prescrit des cadres de pensée, des objectifs et des moyens qu'il a tirés de sa propre cervelle, en travaillant enfermé dans son bureau parmi ses livres. Il m'a semblé que le travail d'un intellectuel, ce que j'appelle un « intellectuel spécifique », c'est de tenter de dégager, dans leur pouvoir de contrainte mais aussi dans la contingence de leur formation historique, les systèmes de pensée qui nous sont devenus maintenant familiers, qui nous paraissent évidents et qui font corps avec nos perceptions, nos attitudes, nos comportements. Ensuite, il faut travailler en commun avec des praticiens, non seulement pour modifier les institutions, et les pratiques, mais pour réélaborer les formes de pensée.

– *Ce que vous avez appelé, et qui a sans doute été mal compris, le « bavardage criminologique », c'est précisément le fait de ne pas remettre en question ce système de pensée dans lequel toutes ces analyses ont été menées pendant un siècle et demi ?*

– C'est cela. C'était peut-être un mot un peu désinvolte. Donc retirons-le. Mais j'ai l'impression que les difficultés et contradictions que la pratique pénale a rencontrées au cours des deux derniers siècles n'ont jamais été réexaminées à fond. Et, depuis maintenant cent cinquante ans, ce sont exactement les mêmes notions, les mêmes thèmes, les mêmes reproches, les mêmes critiques, les mêmes exigences qui sont répétées, comme si rien n'avait changé, et, en un sens, en effet, rien n'a changé. À partir du moment où une

institution qui présente tant d'inconvénients, qui suscite tant de critiques ne donne lieu qu'à la répétition indéfinie des mêmes discours, le « bavardage » est un symptôme sérieux.

– *Vous analysez, dans Surveiller et Punir, cette « stratégie » qui consiste à transformer certains illégalismes en délinquance, faisant de l'échec apparent de la prison une réussite. Tout se passe comme si un certain « groupe » utilisait plus ou moins consciemment ce moyen pour aboutir à des effets qui ne seraient pas proclamés. On a l'impression, peut-être fautive, qu'il y a là une ruse du pouvoir qui subvertit les projets, déjoue les discours des réformateurs humanistes. De ce point de vue, il y aurait quelque similitude entre votre analyse et le modèle d'interprétation marxiste de l'histoire (je songe aux pages dans lesquelles vous montrez qu'un certain type d'illégalisme se trouve spécialement réprimé alors que d'autres sont tolérés). Mais on ne voit pas clairement, à la différence du marxisme, quel « groupe » ou quelle « classe », quels intérêts sont à l'œuvre dans cette stratégie.*

– Il faut distinguer différentes choses dans l'analyse d'une institution. Premièrement, ce qu'on pourrait appeler *sa rationalité* ou *sa fin*, c'est-à-dire les objectifs qu'elle se propose et les moyens dont elle dispose pour atteindre ces objectifs; c'est en somme le programme de l'institution tel qu'il a été défini : par exemple, les conceptions de Bentham concernant la prison. Deuxièmement, il y a la question des *effets*. Évidemment, les effets ne coïncident que très rarement avec la fin; ainsi l'objectif de la prison-correction, de la prison comme moyen d'amendement de l'individu n'a pas été atteint : l'effet a été plutôt inverse, et la prison a plutôt reconduit les comportements de délinquance. Or lorsque l'effet ne coïncide pas avec la fin, il y a plusieurs possibilités : ou bien on réforme, ou bien on utilise ces effets à quelque chose qui n'était pas prévu au départ, mais qui peut parfaitement avoir un sens et une utilité. C'est ce qu'on pourrait appeler l'*usage*; ainsi la prison, qui n'avait pas d'effet d'amendement, a plutôt servi comme un mécanisme d'élimination. Le quatrième niveau de l'analyse, c'est ce que l'on pourrait appeler les « configurations stratégiques », c'est-à-dire que, à partir de ces usages en quelque sorte imprévus, nouveaux, mais malgré tout jusqu'à un certain point volontaires, on peut bâtir de nouvelles conduites rationnelles, différentes du programme initial, mais qui répondent aussi à leurs objectifs, et dans lesquels les jeux entre les différents groupes sociaux peuvent trouver place.

– *Des effets qui se transforment eux-mêmes en fins...*

– C'est ça : ce sont des effets qui sont repris dans différents

usages, et ces usages sont rationalisés, organisés, en tout cas, en fonction de nouvelles fins.

– *Mais cela n'est, bien sûr, pas prémédité, il n'y a pas à la base un projet machiavélique occulte...?*

– Pas du tout. Il n'y a pas quelqu'un ou un groupe qui soit titulaire de cette stratégie, mais à partir d'effets différents des fins premières, et de l'utilisabilité de ces effets, se bâtissent un certain nombre de stratégies.

– *Stratégies dont la finalité, à leur tour, échappe en partie à ceux qui les conçoivent.*

– Oui. Parfois ces stratégies sont tout à fait conscientes : on peut dire que la manière dont la police utilise la prison est à peu près consciente. Simplement, elles ne sont en général pas formulées. À la différence du programme. Le programme premier de l'institution, la finalité initiale est au contraire affichée et sert de justification, alors que les configurations stratégiques ne sont pas souvent claires aux yeux mêmes de ceux qui y occupent une place et y jouent un rôle. Mais ce jeu peut parfaitement solidifier une institution, et je crois que la prison a été solidifiée, malgré toutes les critiques qu'on faisait, parce que plusieurs stratégies de différents groupes sont venues se croiser dans ce lieu particulier.

– *Vous expliquez très clairement comment la peine d'emprisonnement fut, dès le début du XX^e siècle, dénoncée comme le grand échec de la justice pénale, et cela dans les mêmes termes qu'aujourd'hui. Il n'est pas un pénaliste qui ne soit convaincu que la prison n'atteint pas les buts qui lui sont assignés : le taux de la criminalité ne diminue pas ; loin de « resocialiser », la prison fabrique les délinquants ; elle accroît la récidive ; elle ne garantit pas la sécurité. Or les établissements pénitentiaires ne désemplissent pas, et on ne perçoit pas l'amorce d'un changement, à cet égard, sous le gouvernement socialiste en France.*

Mais en même temps vous avez retourné la question. Plutôt que de rechercher les raisons d'un échec sempiternellement reconduit, vous demandez à quoi sert, à qui profite cet échec problématique. Vous découvrez que la prison est un instrument de gestion et de contrôle différentiels des illégalismes. En ce sens, loin de constituer un échec, la prison a, au contraire, parfaitement réussi à spécifier une certaine délinquance, celle des couches populaires, à produire une catégorie déterminée de délinquants, à les circonscrire pour mieux les dissocier d'autres catégories d'infracteurs, provenant notamment de la bourgeoisie.

Enfin, vous observez que le système carcéral parvient à rendre natu-

rel et légitime le pouvoir légal de punir, qu'il le « naturalise ». Cette idée est liée à la vieille question de la légitimité et du fondement de la punition, car l'exercice du pouvoir disciplinaire n'épuise pas le pouvoir de punir, même si c'est là, comme vous l'avez montré, sa fonction majeure.

– Écartons, si vous voulez bien, quelques malentendus. Premièrement, dans ce livre sur la prison, il est évident que je n'ai pas voulu poser la question du fondement du droit de punir. Ce que j'ai voulu montrer, c'est le fait que, à partir d'une certaine conception du fondement du droit de punir qu'on peut trouver chez les pénalistes ou chez les philosophes du XVIII^e siècle, différents moyens de punir étaient parfaitement concevables. En effet, dans ce mouvement de réformes de la seconde moitié du XVIII^e siècle, on trouve tout un éventail de moyens de punir qui sont suggérés, et finalement il se trouve que c'est la prison qui a été en quelque sorte privilégiée. Elle n'a pas été le seul moyen de punir, mais elle est devenue tout de même l'un des principaux. Mon problème, c'était de savoir pourquoi on avait choisi ce moyen. Et comment ce moyen de punir avait infléchi non seulement la pratique judiciaire, mais même un certain nombre de problèmes assez fondamentaux dans le droit pénal. Ainsi, l'importance donnée aux aspects psychologiques, ou psychopathologiques de la personnalité criminelle, qui s'affirme tout au long du XIX^e siècle, a été, jusqu'à un certain point, induite par une pratique punitive qui se donnait l'amendement comme fin, et qui ne rencontrait que l'impossibilité d'amender. J'ai donc laissé de côté le problème du fondement du droit de punir pour faire apparaître un autre problème qui était, je crois, plus souvent négligé par les historiens : les moyens de punir et leur rationalité. Mais cela ne veut pas dire que la question du fondement de la punition n'est pas importante. Sur ce point, je crois qu'il faut être à la fois modeste et radical, radicalement modeste, et se rappeler ce que Nietzsche disait il y a maintenant plus d'un siècle, à savoir que dans nos sociétés contemporaines on ne sait plus exactement ce qu'on fait quand on punit et ce qui peut, au fond, au principe, justifier la punition ; tout se passe comme si nous pratiquions une punition en laissant valoir, sédimentées un peu les unes sur les autres, un certain nombre d'idées hétérogènes, qui relèvent d'histoires différentes, de moments distincts, de rationalités divergentes.

Donc, si je n'ai pas parlé de ce fondement du droit de punir, ce n'est pas que je considère que ce ne soit pas important ; je pense que ce serait, à coup sûr, l'une des tâches les plus fondamentales que de

repenser, dans l'articulation entre le droit, la morale et l'institution, le sens que l'on peut donner à la punition légale.

— *Le problème de la définition de la punition est d'autant plus complexe que non seulement on ne sait pas au juste ce que c'est que punir, mais il semble que l'on répugne à punir. Les juges, en effet, de plus en plus se défendent de punir ; ils entendent soigner, traiter, rééduquer, guérir, un peu comme s'ils cherchaient à se disculper eux-mêmes d'exercer la répression. Vous écrivez d'ailleurs dans Surveiller et Punir : « Le discours pénal et le discours psychiatrique entremêlent leurs frontières » (p. 256). Et : « Se noue alors, avec la multiplicité des discours scientifiques, un rapport difficile et infini, que la justice pénale n'est pas prête aujourd'hui de contrôler. Le maître de justice n'est plus le maître de sa vérité » (p. 100) *. Aujourd'hui, le recours au psychiatre, au psychologue, à l'assistant social est un fait de routine judiciaire, tant pénale que civile. Vous avez analysé ce phénomène qui indique sans doute un changement épistémologique dans la sphère juridico-pénale. La justice pénale semble avoir changé de sens. Le juge applique de moins en moins le Code pénal à l'auteur d'une infraction ; de plus en plus il traite des pathologies et des troubles de la personnalité.*

— Je crois que vous avez tout à fait raison. Pourquoi la justice pénale a-t-elle noué ces rapports avec la psychiatrie, qui devraient l'embarrasser très fort ? Car évidemment, entre la problématique de la psychiatrie et ce qui est exigé par la pratique même du droit pénal concernant la responsabilité, je ne dirais pas qu'il y a contradiction : il y a hétérogénéité. Ce sont deux formes de pensée qui ne sont pas sur le même plan, et on ne voit pas, par conséquent, selon quelle règle l'une pourrait utiliser l'autre. Or il est certain, et c'est une chose qui est frappante depuis le XIX^e siècle, que la justice pénale dont on aurait pu supposer qu'elle se méfierait énormément de cette pensée psychiatrique, psychologique ou médicale semble avoir été fascinée au contraire par elle.

Bien sûr, il y a eu des résistances ; bien sûr, il y a eu des conflits ; il ne s'agit pas de les sous-estimer. Mais enfin, si on prend une période de temps plus longue, un siècle et demi, il semble bien que la justice pénale a été très accueillante, et de plus en plus accueillante à ces formes de pensée. Il est vraisemblable que la problématique psychiatrique a parfois gêné la pratique pénale. Il semble qu'aujourd'hui elle la facilite en permettant de laisser dans l'équivoque la question de savoir ce qu'on fait quand on punit.

* Paris, Gallimard, 1975.

— *Vous observez, dans les dernières pages de Surveiller et Punir, que la technique disciplinaire est devenue l'une des fonctions majeures de notre société. Pouvoir qui atteint sa plus haute intensité dans l'institution pénitentiaire. Vous dites, d'autre part, que la prison ne reste pas nécessairement indispensable à une société comme la nôtre, car elle perd beaucoup de sa raison d'être, au milieu des dispositifs de normalisation de plus en plus nombreux. On pourrait donc concevoir une société sans prison ? Cette utopie commence à être prise au sérieux par certains criminologues. Par exemple, Louk Hulsman, professeur de droit pénal à l'université de Rotterdam, expert auprès des Nations unies, défend une théorie de l'abolition du système pénal *. Le raisonnement qui fonde cette théorie rejoint certaines de vos analyses : le système pénal crée le délinquant ; il s'avère fondamentalement incapable de réaliser les finalités sociales qu'il est censé poursuivre ; toute réforme est illusoire ; la seule solution cohérente est son abolition. Louk Hulsman constate qu'une majorité de délits échappent au système pénal sans mettre la société en péril. Il propose dès lors de décriminaliser systématiquement la majeure partie des actes et des comportements que la loi érige en crimes ou délits, et de substituer au concept de crime, celui de « situation-problème ». Au lieu de punir et de stigmatiser, tenter de régler les conflits par des procédures d'arbitrage, de conciliation non judiciaires. Envisager les infractions comme des risques sociaux, l'essentiel étant l'indemnisation des victimes. L'intervention de l'appareil judiciaire serait réservée aux affaires graves ou, en dernier recours, en cas d'échec des tentatives de conciliation ou des solutions de droit civil. La théorie de Louk Hulsman est de celles qui supposent une révolution culturelle.*

Que pensez-vous de cette idée abolitionniste schématiquement résumée ? Peut-on y voir des prolongements possibles de Surveiller et Punir ?

— Je crois qu'il y a énormément de choses intéressantes dans la thèse de Hulsman, ne serait-ce que le défi qu'il pose à la question du fondement du droit de punir, en disant qu'il n'y a plus à punir.

Je trouve aussi très intéressant le fait qu'il pose la question du fondement de punir en tenant compte en même temps des moyens par lesquels on répond à quelque chose qui est considéré comme infraction. C'est-à-dire que la question des moyens n'est pas simplement une conséquence de ce qu'on aurait pu poser en ce qui concerne le fondement du droit de punir, mais, pour lui, la réflexion sur le fondement du droit de punir et la manière de réagir à une infraction doivent faire corps. Tout cela me paraît très stimulant, très important. Peut-être ne suis-je pas suffisamment familier

* Hulsman (L.), *Le Système pénal en question*, Paris, Le Centurion, 1982.

avec son œuvre, mais je m'interroge sur les points suivants. Est-ce que la notion de situation-problème ne va pas amener une psychologisation et de la question et de la réaction? Est-ce qu'une pratique comme celle-là ne risque pas, même si ce n'est pas ce qu'il souhaite, lui, d'amener une espèce de dissociation entre, d'une part, les réactions sociales, collectives, institutionnelles du crime qui va être considéré comme un accident et qui devra être réglé de la même façon, et puis, d'un autre côté, autour du criminel lui-même, une hyper-psychologisation qui va le constituer comme objet d'interventions psychiatriques ou médicales, avec des fins thérapeutiques?

– *Mais cette conception du crime ne conduit-elle pas, au surplus, à l'abolition des notions de responsabilité et de culpabilité? Dans la mesure où le mal existe dans nos sociétés, la conscience de culpabilité qui, selon Ricoeur, serait née chez les Grecs, ne remplit-elle pas une fonction sociale nécessaire? Peut-on concevoir une société qui serait exonérée de tout sentiment de culpabilité?*

– Je ne crois pas que la question soit de savoir si une société peut fonctionner sans culpabilité, mais si la société peut faire fonctionner la culpabilité comme un principe organisateur et fondateur d'un droit. Et c'est là où la question devient difficile.

Paul Ricoeur a parfaitement raison de poser le problème de la conscience morale, il le pose en philosophe ou en historien de la philosophie. Il est tout à fait légitimé à dire que la culpabilité existe, qu'elle existe depuis un certain temps. On peut discuter pour savoir si le sentiment de culpabilité vient des Grecs ou a une autre origine. En tout cas, cela existe et on ne voit pas comment une société comme la nôtre, encore si fortement enracinée dans une tradition qui est aussi celle des Grecs, pourrait se dispenser de la culpabilité. On a pu, pendant très longtemps, considérer qu'on pouvait directement articuler un système de droit et une institution judiciaire sur une notion comme celle de la culpabilité. Pour nous, au contraire, la question est ouverte.

– *Actuellement, lorsqu'un individu comparait devant l'une ou l'autre instance de la justice pénale, il doit rendre compte non seulement de l'acte interdit qu'il a commis, mais de sa vie même.*

– C'est vrai. On a, par exemple, beaucoup discuté aux États-Unis des peines indéterminées. On en a, je crois, abandonné presque partout la pratique, mais elle impliquait une certaine tendance, une certaine tentation qui ne me paraît pas avoir disparu : tendance à faire porter le jugement pénal beaucoup plus sur un ensemble en quelque sorte qualitatif caractérisant une existence et une manière

d'être que sur un acte précis. Il y a aussi la mesure qui a été prise récemment en France à propos des juges de l'application des peines. On a voulu renforcer – et l'intention est bonne – le pouvoir et le contrôle de l'appareil judiciaire sur le déroulement de la punition. Ce qui est bon pour diminuer l'indépendance de fait de l'institution pénitentiaire. Seulement voilà : il va y avoir maintenant un tribunal, de trois juges, je crois, qui va décider si oui ou non la liberté conditionnelle peut être accordée à un détenu ; et cette décision sera prise en tenant compte d'éléments dans lesquels il y aura d'abord l'infraction première, qui sera réactualisée en quelque sorte, puisque la partie civile et les représentants de la victime seront présents et pourront intervenir. Et puis on va intégrer à cela les éléments de conduite de l'individu dans sa prison, tels qu'ils auront été observés, appréciés, interprétés, jugés, par les gardiens, par des administrateurs, des psychologues, des médecins. C'est ce magna d'éléments hétérogènes les uns aux autres qui va donner prise à une décision de type judiciaire. Même si c'est juridiquement acceptable, il faut savoir quelles conséquences de fait cela pourra entraîner. Et, en même temps, quel modèle dangereux cela risque de présenter pour la justice pénale dans son usage courant, si effectivement, on prend l'habitude de former une décision pénale, en fonction d'une conduite bonne ou mauvaise.

– *La médicalisation de la justice conduit peu à peu à une éviction du droit pénal des pratiques judiciaires. Le sujet de droit cède la place au névrosé ou au psychopathe, plus ou moins irresponsable, dont la conduite serait déterminée par des facteurs psycho-biologiques. En réaction contre cette conception, certains pénalistes envisagent un retour au concept de punition susceptible de mieux se concilier avec le respect de la liberté et de la dignité de l'individu. Il ne s'agit pas de revenir à un système de punition brutale et mécanique qui ferait abstraction du régime socio-économique dans lequel il fonctionne, qui ignorerait la dimension sociale et politique de la justice, mais de retrouver une cohérence conceptuelle et de bien distinguer ce qui relève du droit et ce qui relève de la médecine. On songe au mot de Hegel : « En considérant en ce sens que la peine contient son droit, on honore le criminel comme un être rationnel. »*

– Je crois qu'en effet le droit pénal fait partie du jeu social dans une société comme la nôtre, et qu'il n'y a pas à le masquer. Cela veut dire que les individus qui font partie de cette société ont à se reconnaître comme sujets de droit qui, en tant que tels, sont susceptibles d'être punis et châtiés s'ils enfreignent telle ou telle règle. Il n'y a à cela, je crois, rien de scandaleux. Mais c'est le devoir de la

société de faire en sorte que les individus concrets puissent effectivement se reconnaître comme sujets de droit. Ce qui est difficile lorsque le système pénal utilisé est archaïque, arbitraire, inadéquat aux problèmes réels qui se posent à une société. Prenez par exemple le seul domaine de la délinquance économique. Le vrai travail *a priori* n'est pas d'injecter de plus en plus de médecine, de psychiatrie pour moduler ce système et le rendre plus acceptable, il faut repenser le système pénal en lui-même. Je ne veux pas dire : revenons à la sévérité du Code pénal de 1810; je veux dire : revenons à l'idée sérieuse d'un droit pénal qui définirait clairement ce qui dans une société comme la nôtre peut être considéré comme devant être puni ou comme ne devant pas l'être; revenons à la pensée même d'un système définissant les règles du jeu social. Je suis méfiant vis-à-vis de ceux qui veulent revenir au système de 1810 sous prétexte que la médecine et la psychiatrie font perdre le sens de ce qu'est la justice pénale; mais également méfiant vis-à-vis des gens qui, au fond, acceptent ce système de 1810, simplement en l'ajustant, en l'améliorant, en l'atténuant par des modulations psychiatriques et psychologiques.

347 *Le souci de la vérité*

« Le souci de la vérité », *Le Nouvel Observateur*, n° 1006, 17-23 février 1984, pp. 74-75. (Sur la mort de l'historien P. Ariès.)

On avait pu le voir longtemps, près du rond-point Bugeaud, dans un ancien hôtel particulier qu'une administration au sigle énigmatique avait transformé en bureaux. J'ai le souvenir – mais est-il exact? – d'une grande pièce aux boiseries sombres; elle semblait avoir été retenue, un moment, sur la pente de son invincible histoire par le génie du lieu; il lui avait conservé quelque chose du salon qu'elle avait été; son obscurité ressemblait à l'ombre d'une bibliothèque.

Philippe Ariès était un homme qu'il aurait été difficile de ne pas aimer : il tenait à aller à la messe de sa paroisse, mais en prenant soin de mettre des boules Quiès, pour n'avoir pas à affronter les turpitudes liturgiques de Vatican II. Sa famille, venue de la Martinique, était maurassienne, mais elle s'échinait à convaincre Daudet (qui n'écoutait pas) que Saint-John Perse n'était pas un nègre. Un

universitaire patenté à qui on demandait quel était donc cet historien singulier et quel crédit on pouvait lui faire mit fin à la curiosité de son interlocuteur et à son éventuelle bienveillance par une réponse dans le style Sorbonne d'avant-guerre : « C'est quelqu'un qui doit avoir de la fortune. » De fait Ariès avait de l'élégance – de l'élégance morale et intellectuelle, ce qui est bien une assez rare fortune.

Les sots – je veux dire M. Laurence Stone – croyaient dévoiler son secret en rappelant qu'il était de droite, qu'il restait traditionaliste, qu'il avait été d'Action française et, pour un temps, du côté de Vichy. D'autres, plus malins, pensaient que sa souffrance, c'était d'être un historien amateur, obligé de le rester par un métier contraignant, et anxieux de se voir reconnu enfin par l'institution. Je crois que l'essentiel était ailleurs : comme pour presque tout le monde, son secret était au centre de sa vie et dans sa part la plus visible. Pendant trente ans, Philippe Ariès a exercé un métier qui le passionnait et qui le plaçait à un carrefour de la modernité : il a eu à s'occuper du développement agricole dans des pays autrefois coloniaux, il a eu à organiser un centre de documentation et il fut l'un des premiers à y appliquer la révolution informatique; il a couru le monde et rencontré ces grands technocrates internationaux dont les décisions, parfois, font vivre ou mourir, sauvent ou affament des pans entiers de population.

« Historien du dimanche », comme il le disait lui-même. Mais ce sont ces activités professionnelles et sa semaine bien remplie qui ont animé ses week-ends d'historien. L'expérience directe d'une modernité planétaire et technique avait pris chez lui le relais d'une sensibilité jamais reniée, jamais effacée : celle d'un bourgeois de province. Sa pratique professionnelle lui a permis de porter à la dimension d'une interrogation historique générale un malaise caractéristique du milieu d'où il venait : la difficulté à accorder les valeurs et les normes d'un mode de vie au développement des rationalités techniques. Cela le conduisit à poser des problèmes qui n'étaient pas très éloignés de ceux de Max Weber (qu'il ne connaissait pas, mais qu'il ne prenait pas, comme quelques ignorants, pour Spengler).

Max Weber s'intéressait avant tout aux conduites économiques; Ariès, lui, aux conduites qui concernent la vie. Bien sûr, il n'a pas eu à découvrir l'importance des processus biologiques dans l'histoire; mais il a vu que la vie et la mort ne sont pas présentes, dans le devenir des hommes, par leurs seuls effets sur l'espèce; elles agissent aussi à travers les attitudes que la société, les groupes et les

individus peuvent prendre à leur égard. Naître, grandir, mourir, être malade : choses si simples et si constantes en apparence. Mais les hommes ont développé à leur égard des attitudes complexes et changeantes qui ne modifient pas seulement le sens qu'on leur donne, mais aussi parfois les conséquences qu'elles peuvent avoir. Ariès a imaginé de faire l'analyse de ces figures complexes qui donnent forme, dans la culture humaine, à l'élémentaire de la vie.

Tour à tour, il étudia les faits démographiques, non pas comme l'arrière-plan biologique d'une société, mais comme une manière de se conduire vis-à-vis de soi-même, de sa descendance, de l'avenir ; puis l'enfance, qui était pour lui une figure de la vie que découpent, valorisent et façonnent l'attitude et la sensibilité du monde adulte ; la mort enfin, échéance universelle que les hommes ritualisent, mettent en scène, exaltent et parfois, comme aujourd'hui, neutralisent et annulent. « Histoire des mentalités » – il a lui-même employé le mot. Mais il suffit de lire ses livres : il a fait plutôt une « histoire des pratiques », de celles qui ont la forme d'habitudes humbles et obstinées, comme de celles qui peuvent créer un art somptueux ; et il a cherché à déceler l'attitude, la manière de faire ou d'être, d'agir et de sentir qui pouvait être à la racine des unes et des autres. Attentif au geste muet qui se perpétue pendant des millénaires comme à l'œuvre singulière qui dort dans un musée, il a fondé le principe d'une « stylistique de l'existence » – je veux dire d'une étude des formes par lesquelles l'homme se manifeste, s'invente, s'oublie ou se nie dans sa fatalité d'être vivant et mortel.

Ariès aimait à raconter les batailles d'idées de l'avant-guerre, où il avait formé sa jeunesse pugnace. Il avait eu à choisir, disait-il, entre deux façons de penser. L'une, « de droite » : on y faisait confiance à la continuité d'une nation pour ne pas s'inquiéter des effets que pouvaient y produire les progrès de la technique et de la rationalisation. L'autre était « de gauche » : elle faisait assez confiance au progrès pour en attendre patiemment les effets nécessaires ou utiles. Ariès, donc, avait opté pour la première. Mais les raisons de son choix – son attachement à un style, à des valeurs, à un mode de vie – l'avaient vite conduit à y reconnaître des postulats bien proches de ceux des adversaires.

Et à cette pensée dont il était issu il finit par porter quelques blessures graves que certains de ses amis ont eu du mal à lui pardonner. Comment en effet, quand on veut avec la tradition monarchiste établir la grande continuité d'une nation, admettre ces discontinuités profondes qui marquent, silencieusement souvent, la sensibilité et les attitudes de toute une société ? Comment accorder

une importance majeure aux structures politiques si on fait passer l'histoire par des gestes obscurs que des groupes, souvent mal définis, maintiennent ou modifient ? Toute une droite avait là bien du mal à se reconnaître. Une certaine manière de voir et d'aimer sa tradition avait fait découvrir à ce traditionaliste une autre histoire.

Et avec cette générosité, cette ironie, ce détachement de seigneur qu'on entendait tout ensemble dans son rire, il fit à l'autre histoire, celle des historiens universitaires qui l'avaient de leur côté soigneusement négligé, le cadeau imprévu de ce regard neuf.

Nous sommes tous las de ces convertis du marxisme qui changent bruyamment leurs principes et leurs valeurs fondamentales, mais qui, au *Figaro* d'aujourd'hui, pensent aussi court que dans *La Nouvelle Critique* d'hier. Ariès, au contraire, avait la fidélité inventive : c'était sa morale intellectuelle. À son travail nous devons tous énormément. Mais, pour payer la dette personnelle dont je lui suis redevable, j'aimerais que soit préservé l'exemple de cet homme qui savait élaborer ses fidélités, réfléchir autrement ses choix permanents et s'efforcer, dans une ténacité studieuse, de se changer lui-même par souci de la vérité.

348 *Le style de l'histoire*

« Le style de l'histoire » (entretien avec A. Farge et les journalistes du *Matin* F. Dumont et J.-P. Iommi-Amunategui), *Le Matin*, n° 2168, 21 février 1984, pp. 20-21.

– Michel Foucault, comment avez-vous rencontré Philippe Ariès ?

M. Foucault : C'est le hasard, le hasard au sens strict. J'avais à l'époque fini *l'Histoire de la folie*, que personne ne voulait éditer. Sur les conseils d'un ami, j'ai donc apporté mon manuscrit chez Plon. Pas de réponse. Au bout de quelques mois, je suis allé le rechercher. On m'a fait comprendre que, pour pouvoir me le rendre, il allait d'abord falloir le retrouver. Et puis, un jour, on l'a retrouvé dans un tiroir, et on s'est même aperçu que c'était un livre d'histoire. On l'a fait lire à Ariès. C'est ainsi que j'ai fait sa connaissance.

– Vous n'avez jamais travaillé avec lui ?

M. Foucault : Non, puisque nous étions tous les deux hors de l'un des rares lieux en France où l'on pouvait faire du travail collec-

tif de recherche, les Hautes Études. La porte était fermée à l'un et à l'autre. Je suis reparti à l'étranger, lui a continué à s'occuper de son bureau d'études. Mais ce métier, il l'a dit souvent, a eu une influence positive sur son travail d'historien. Un « marchand de bananes », comme l'a prétendu l'un de ses collègues historiens? Il s'occupait en fait d'un centre de documentation sur l'agriculture du tiers monde, ce qui l'a rendu très attentif aux rapports entre la vie, la mort, et l'histoire; et ce qui l'a familiarisé aussi avec les techniques modernes de l'informatique.

– Vous avez dit de ses écrits qu'ils créaient une « stylistique de l'existence », qu'ils étaient attentifs « aux gestes muets qui se perpétuent ». Ne peut-on pas dire la même chose de vos travaux?

M. Foucault : Ariès a été l'initiateur. Il tenait beaucoup à l'idée qu'entre un geste représenté dans le tableau le plus rare et toute la nappe des gestes quotidiens, il pouvait y avoir quelque chose de commun à lire. Ici et là il voyait une mise en forme de l'existence, de la conduite, du sentiment – un style d'être qui leur était commun. Et en cela je crois qu'Ariès est un précurseur important pour toute une série de recherches qui se font actuellement. Ainsi, un historien de l'Antiquité tardive, Peter Brown, accorde à la notion de style, dans les rapports humains, dans les comportements, une importance considérable. Je ne suis pas sûr qu'Ariès ait utilisé précisément le mot « style », mais c'est de cela qu'il était question.

A. Farge : Ce qui est très important, c'est le moment où arrive Philippe Ariès, après Lucien Febvre, pendant la rupture des années soixante : quand on a rompu avec les « acquis » du marxisme vulgaire. Et, chez Ariès, il n'y avait pas de dogme, pas de volonté de faire école; il y avait plutôt une intuition, une naïveté, une capacité d'appréhender le réel d'une façon neuve. Et c'est pour ça, je crois, qu'il a rencontré quelqu'un qui lui aussi était en dehors des *Annales*, Robert Mandrou; c'est pour ça qu'il a pu travailler avec lui dans l'approche de la psychologie historique, créer avec lui une collection d'histoire des mentalités. C'est un moment très important de l'historiographie française, mais peu connu.

M. Foucault : J'ai lu récemment dans des journaux que les intellectuels français ont cessé d'être marxistes à partir de 1975, et à cause de Soljenitsyne. Il y a de quoi éclater de rire. Beckett, *En attendant Godot* *, c'est quand? Les premiers articles de Barthes, sur

les *Mythologies* *, c'est quand? Les concerts du Domaine musical, c'est quand? Lévi-Strauss, c'est quand? Et Ariès?

Il y a eu, disons de 1950 à 1960, toute une série d'événements majeurs, qui ont formé une planète culturelle, esthétique, scientifique et artistique d'un tout autre type que ce qui avait pu être élaboré ou légué par le marxisme et la phénoménologie. Ce qui n'implique pas le moindre mépris : ces façons de penser avaient été tout à fait importantes. Mais quand les choses changent, elles changent, et Ariès, lui, appartenait à cet ensemble de choses nouvelles. Alors qu'il est bien évident que les *Annales*, tout en modifiant de façon continue leur méthode, leurs problèmes, etc., s'enracinaient dans cette forme d'histoire profondément apparentée au marxisme...

A. Farge : Une histoire sociale des classements...

M. Foucault : Oui, une histoire de la société et de l'économie, comme ils le disaient.

A. Farge : Je crois aussi que la grande rupture d'Ariès, ce pour quoi il a été d'ailleurs longtemps ignoré, c'est l'absence totale de quantification dans ces livres. La démographie, pourtant, était complètement souveraine à l'époque.

M. Foucault : Sa singularité, c'est qu'il est parti de ce matériel, qui était le terrain privilégié du quantitativisme, et il en a fait autre chose, qui ne relevait pas de la mesure.

A. Farge : Oui, et ce qu'on lui objectait souvent, c'était la représentativité : est-ce représentatif, et de quoi, de qui? Donc on faisait revenir le système des classements. D'autre part, il a travaillé sur la longue durée, ce qui n'était pas habituel non plus sur de tels sujets.

– Finalement, les travaux d'Ariès ont fini par faire bouger les choses; les vôtres aussi.

M. Foucault : Dans l'université française, du moins dans les disciplines littéraires et les sciences humaines, c'est en histoire surtout que s'est fait le travail le plus fécond, et le plus intéressant. Ce qu'on appelle à l'étranger l'école historique française est quelque chose dont on ne retrouve pas l'équivalent dans d'autres disciplines... L'histoire a été, depuis le XIX^e siècle, la grande institution de savoir dans l'université littéraire. Et toutes les institutions ont leur raideur, leur continuité, leur pesanteur, leurs conflits internes qui les protègent des invasions extérieures.

Un jour, bien sûr, il sera intéressant de voir pourquoi un certain

* Beckett (S.), *En attendant Godot*, Paris, Éd. de Minuit, 1953.

* Barthes (R.), *Mythologies*, Paris, Éd. du Seuil, 1957.

nombre de gens ont été avec soin tenus à l'extérieur, ou de voir comment ceux qui, de l'intérieur même de l'institution ont pu faire un peu bouger les choses, étaient souvent d'une formation différente (ainsi, Arlette Farge vient de la faculté de droit).

– Ariès et vous, vous avez contribué à modifier les sujets de recherche. Il suffit de penser aux titres d'ouvrages historiques récents : Le Purgatoire, Le Péché et la Peur *, sont devenus des objets historiques. L'un comme l'autre, vous avez commencé une archéologie de la représentation.

M. Foucault : Encore une fois, je crois que c'est Ariès qui est important, c'est lui qui a fait bouger les choses.

A. Farge : Vous avez eu, quand même, une démarche semblable en histoire, < iconoclaste >. L'apport d'Ariès, c'est celui du sensible, faire une histoire des sensibilités, c'était extrêmement subversif. Ariès s'opposait ainsi à un inconscient collectif et, en même temps, avec Robert Mandrou et après l'ouverture demandée par Lucien Febvre, il faisait découvrir tout ce qui relevait du quotidien. Et vous avez eu un apport comparable : la même rupture dans la méthode, d'abord. Je pense à *Surveiller et Punir* : vous travaillez à la fois sur les déplacements institutionnels et sur le regard porté sur les institutions. La démarche était aussi subversive.

M. Foucault : Oui, mais Ariès était historien, a voulu faire œuvre d'historien. Alors que moi, au fond, je faisais de la philosophie. Ce qui m'avait frappé, c'est que, en philosophie, aussi marxistes qu'aient été les gens à cette époque, et Dieu sait s'ils l'étaient, leur ignorance de l'histoire était, je ne dirais pas totale, mais principale. C'était une règle fondamentale chez les étudiants de philosophie : puisqu'on était marxiste, on n'avait pas à savoir l'histoire ; on la connaissait comme on connaît un vieux secret de famille dont le chiffre depuis longtemps a été révélé.

Et ce que j'ai voulu faire était dans l'ordre de la philosophie : peut-on réfléchir philosophiquement sur l'histoire des savoirs comme matériel historique, plutôt que de réfléchir sur une théorie ou une philosophie de l'histoire. D'une façon un peu empirique et maladroite, j'ai envisagé un travail aussi proche que possible de celui des historiens, mais pour poser des questions philosophiques, concernant l'histoire de la connaissance. J'attendais la bonne volonté des historiens.

A. Farge : Vers la fin de sa vie, Ariès rejoignait un peu ce que

* Delumeau (J.), *Le Péché et la Peur : la culpabilisation en Occident, XIII-XVIII siècle*, Paris, Fayard, 1983.

vous étudiez dans les livres qui vont bientôt sortir. Il était responsable d'un des tomes d'une *Histoire de la vie privée* *, au Seuil. Et il reprenait tous ces problèmes dont nous parlions à l'instant : le style, peut-être, mais à coup sûr la connaissance de soi, l'intimité, le retrait en soi. C'étaient là ses derniers axes de recherche : un travail sur le < en-soi >, le < sur-soi >.

M. Foucault : Et, là encore, nous nous sommes rencontrés sur une frontière commune, mais nous partions de deux domaines différents. En cherchant chez les philosophes de l'Antiquité la première formulation d'une certaine éthique sexuelle, j'ai été frappé de l'importance de ce que l'on pouvait appeler les pratiques de soi, l'attention à soi-même, la mise en forme du rapport à soi.

A. Farge : Et Ariès, l'an dernier, parlait aussi du goût, de la conscience de soi.

M. Foucault : Il avait je crois parfaitement saisi que le rapport à soi, l'importance accordée à soi-même, la culture de soi, ne sont pas, comme on a l'habitude de le dire, un pur effet de l'individualisme. On peut parfaitement avoir des groupes sociaux qui ne sont pas individualistes, et dans lesquels la culture de soi existe. Un monastère n'est pas une institution individualiste, et pourtant la vie intérieure, l'attention à soi y sont extrêmement développées. Dans certains groupes du christianisme réformé, au XVII^e siècle, on attachait aussi une extrême importance à cette culture de soi, et cela dans des groupes, famille, communauté, paroisse, qui n'étaient pas individualistes. Ariès, si j'ai bien compris, était proche de ces problèmes...

A. Farge : Oui, mais il achoppait sur le problème de l'État. Pour lui, l'État n'existait pas ; il voyait la vie privée en dehors de l'État, alors que, pendant la période qu'il étudiait, du XV^e au XVIII^e siècle, l'État devenait très prégnant. Et, lors des derniers mois, il avait essayé de reprendre le problème en tenant compte de l'État – car il était ouvert à toutes les objections. Mais c'est là un sujet que vous aviez abordé ?

M. Foucault : Oui, mais en suivant la démarche inverse. L'État me semblait avoir une importance constitutive, et, dans le travail qu'Arlette Farge et moi avons fait ensemble **, c'était une chose passionnante de voir comment l'État et la vie privée interféraient, s'entrechoquaient, et en même temps s'emboîtaient. Mais en

* *Histoire de la vie privée*, Paris, Éd. du Seuil, t. III : *De la Renaissance aux Lumières*, sous la direction de P. Ariès et R. Chartier.

** *Le Désordre des familles*, Paris, Gallimard/Julliard, coll. < Archives >, 1982.

remontant plus haut dans l'Antiquité, on s'aperçoit que le rapport à soi ne peut s'analyser qu'en dehors de l'État, puisqu'on ne peut pas vraiment alors parler d'État. Bien sûr, les modes de socialité ne sont jamais absents des formes prises par le rapport à soi, mais il faut se débarrasser du schéma simpliste, selon lequel l'individualisme se développe à mesure que l'État se développe.

A. Farge : Iriez-vous aussi loin que Rancière, diriez-vous que le populaire, ce ne sont pas seulement des pratiques et des comportements, c'est aussi une pensée?

M. Foucault : S'il est vrai que les représentations ont été trop souvent interprétées en termes d'idéologie (première erreur); que le savoir a été trop considéré comme un ensemble de représentations (deuxième erreur), la troisième erreur consiste à oublier que les gens pensent, et que leurs comportements, leurs attitudes et leurs pratiques sont habités par une pensée.

A. Farge : L'histoire, alors, devra faire un long chemin. Aujourd'hui, lorsqu'on ne travaille pas sur les élites, mais sur les classes populaires, on étudie leurs pratiques et leurs comportements. On fait une équation : elles ont des pratiques, des représentations, éventuellement une symbolique, et cela, c'est leur culture. Ce n'est pas tenable.

M. Foucault : Il n'est pas vrai qu'il n'y en a que quelques-uns qui pensent et d'autres qui ne pensent pas. Il en est de la pensée comme du pouvoir. Il n'est pas vrai que dans une société il y a des gens qui ont le pouvoir, et en dessous des gens qui n'ont pas de pouvoir du tout. Le pouvoir est à analyser en termes de relations stratégiques complexes et mobiles, où tout le monde n'occupe pas la même position, et ne garde pas toujours la même. Il en est ainsi de la pensée. Il n'y a pas d'un côté, par exemple, le savoir médical à étudier en termes d'histoire de la pensée, et, dessous, le comportement des malades, qui serait matière d'ethnologie historique.

Depuis vingt ans, il me semble que l'objet de l'histoire change. Depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à 1960 environ, c'est la société qui a été l'objet fondamental de l'histoire. Tout ce qui ne pouvait pas être considéré comme analyse d'une société n'était pas de l'histoire. Il est remarquable que jamais les *Annales* n'ont parlé des historiens français des sciences comme Bachelard et Canguilhem, du moins avant 1970. Ce n'était pas de l'histoire, puisque ce n'était pas de l'histoire sociale. Faire l'histoire du recrutement de la population des médecins, c'était de l'histoire,

mais les transformations mêmes du concept de normal, ce n'en était pas. Et pourtant, ces transformations ont eu sur les pratiques médicales, donc sur la santé des populations, des effets non négligeables. Il faut bien se rappeler avec Max Weber que la rationalité n'est pas seulement le produit d'une société, mais un facteur constitutif de l'histoire des hommes.

A. Farge : Maintenant, cela change, ce sont quand même des domaines sur lesquels on travaille depuis environ cinq ans. En même temps, du fait même de l'influence d'Ariès, il y a eu un émiettement très grand de l'objet historique. On a maintenant une histoire très tronçonnée : l'alimentation, la sexualité, la maladie, la peur, les femmes. Et ce qui est frappant, c'est, bien sûr, l'évacuation du marxisme, et, au fond, l'évacuation du conflit. Et tous ceux qui font de l'histoire sur ce type de sujets, de façon très sereine, très irénique, s'en remettent à Ariès. Je ne suis d'ailleurs pas sûre qu'Ariès aurait souhaité cela. Le fait est qu'on évacue ainsi les heurts, les conflits et les rapports de forces, et c'est peut-être grave.

M. Foucault : Vous avez raison de marquer ces limites et ces problèmes. Vous avez raison de souligner aussi que c'est la conséquence d'une reproduction schématique qu'Ariès n'aurait pas voulue; ce qui nous ramène à la question des institutions de savoir, et à ce fait qu'en France elles semblent peu capables d'assumer l'une de leurs fonctions essentielles : d'ouvrir des lieux de discussion. Elles servent encore parfois à asseoir l'autorité de ceux qui jugent et excluent. En dehors de Vovelle, à Aix, qui, à Paris, a donné à Ariès pendant les années soixante la possibilité de confronter ses idées et de les discuter avec les historiens « de métier »? Qu'il ait eu sa revanche, c'est tant mieux, qu'il en ait usé avec le sourire, c'est son mérite. Mais qu'à notre époque un historien de cette importance soit resté si longtemps hors des échanges et des discussions, cela fait ou devrait faire problème.

349 *Interview de Michel Foucault*

« Interview met Michel Foucault » (« Interview de Michel Foucault » ; entretien avec J. François et J. de Wit, 22 mai 1981 ; trad. H. Merlin de Caluwé), *Krisis, Tijdschrift voor filosofie*, 14^e année, mars 1984, pp. 47-58.

– *En ce moment **, vous donnez en Belgique à l'université catholique de Louvain une série de conférences sur l'aveu. Où situez-vous l'intérêt de cette problématique et quelle est son importance dans l'ensemble de votre œuvre ?

– Je me suis toujours efforcé de comprendre comment la vérité touche les choses et comment un certain nombre de domaines se sont intégrés peu à peu à la problématique et à la recherche de la vérité. J'ai d'abord essayé de poser ce problème par rapport à la folie.

Avec l'*Histoire de la folie*, je n'ai pas voulu écrire l'histoire de la nosographie psychiatrique, et je n'ai pas non plus voulu établir des listes réunissant toutes sortes d'étiquettes psychiatriques. Mon objectif n'était pas de savoir comment la catégorie de la « schizophrénie » a été progressivement épurée, ni de m'interroger sur le nombre de schizophrènes au Moyen Âge. Dans ce cas-là, j'aurais pris pour point de départ la pensée psychiatrique moderne dans sa continuité, tandis que je me suis posé des questions sur la naissance de cette pratique et de la pensée psychiatrique moderne : comment on en est venu à s'interroger sur la vérité du moi en se fondant sur sa folie.

Le fait que le comportement de quelqu'un qui est considéré comme fou devienne l'objet de la recherche de la vérité et qu'un domaine de connaissances se greffe dessus comme discipline médicale est un phénomène plutôt récent dont l'historique est bref.

Nous devons examiner comment les fous ont abordé le terrain de la recherche de la vérité ; voilà le problème qui m'a occupé dans l'*Histoire de la folie*.

Je me suis également posé cette question dans *Les Mots et les Choses* par rapport au langage, le travail et l'histoire naturelle. Je l'ai également posée par rapport au crime dans *Surveiller et Punir*. On a toujours répondu au crime par des réactions institutionnelles, mais, à partir du XVII^e et du XVIII^e siècle, on a élargi cette pratique par un

* La faculté de droit de l'université catholique de Louvain invita en 1981 Michel Foucault, à l'initiative de l'École de criminologie. Celui-ci donna, dans le cadre de la chaire Franckowi, une série de six conférences intitulées « Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice ».

interrogatoire, qui n'était plus tout simplement un interrogatoire juridique sur l'affaire pouvant justifier la punition, mais une recherche de la vérité dirigée vers le moi du criminel. Quelle était sa personnalité avec tous ses désirs et fantasmes ?

Il en va de même pour la sexualité ; il faut non seulement se demander quelles ont été les formes successives imposées par la réglementation au comportement sexuel, mais comment ce comportement sexuel est devenu à un moment donné l'objet d'une intervention non seulement pratique mais également théorique. Comment expliquer que l'homme moderne cherche sa vérité dans son désir sexuel ?

Le problème de la vérité par rapport à celui de la folie se manifeste entre le XVII^e et le XIX^e siècle par le biais de la pratique institutionnelle de l'incarcération qu'on voit naître. L'*Histoire de la folie* recherche le lien entre l'exclusion et la vérité.

L'institution *prison* n'implique pas simplement l'exclusion, mais également, depuis le XIX^e siècle, des procédures correctionnelles ; et c'est bel et bien à travers ce projet de correction du détenu qu'on pose la question de la vérité du criminel. En ce qui concerne la question de la vérité sexuelle, celle-ci nous ramène aux premiers siècles du christianisme. Elle se manifeste par la pratique de la confession et de l'aveu ; c'est une pratique très importante dans notre culture dont l'intérêt est prépondérant pour l'histoire de la sexualité en Occident. À partir des XVI^e et XVII^e siècles, nous sommes donc en contact avec trois séries : exclusion-folie-vérité, correction-prison-vérité, comportement sexuel-aveu-vérité.

– *Dans Surveiller et Punir vous vous interrogez à peine sur le moi du criminel, tandis que la recherche de la vérité du fou constitue le thème principal dans l'Histoire de la folie. Surveiller et Punir se termine en 1850. La criminologie comme connaissance du criminel n'apparaît que par la suite...*

– J'aurais dû mettre l'accent davantage sur la seconde moitié du XIX^e siècle, mais mon intérêt personnel se situait ailleurs. J'avais remarqué qu'on confondait souvent l'institution prison avec la pratique de l'incarcération comme punition. La prison existait au Moyen Âge et dans l'Antiquité. C'est incontestable, mais mon problème consistait à mettre à nu la vérité de la prison et à envisager à l'intérieur de quel système de rationalité, dans quel programme de maîtrise des individus et des délinquants en particulier la prison était considérée comme un moyen essentiel. Je maintiens par contre mon projet de faire une étude sur la psychiatrie pénale qui se situerait au carrefour de l'histoire de la folie et de l'histoire de l'incarcé-

ration comme punition, et qui devrait démontrer comment la question de la vérité du criminel prend naissance.

– *Quelle est la place occupée par l'aveu dans cet ensemble?*

– Dans un certain sens, l'étude de l'aveu est purement instrumentale. La question de l'aveu fait son apparition en psychiatrie. En fait, Leuret commence à écouter l'exposé du fou, quand il lui demande : « Que dites-vous, que voulez-vous dire et qui êtes-vous, ici, que veut dire ce que vous dites? » La question de l'aveu, qui a été également très importante pour le fonctionnement du droit pénal, occupe le premier plan dans les années 1830-1850, au moment où de l'aveu, qui était l'aveu de la faute, on passe à la question complémentaire : « Dites-moi ce que vous avez fait, mais dites-moi surtout qui vous êtes. »

L'histoire de Pierre Rivière est significative à ce sujet. Étant donné ce crime, que personne ne comprenait, le juge d'instruction dit à Pierre Rivière en 1836 : « D'accord, il est clair que vous avez tué votre mère, votre sœur et votre frère, mais je n'arrive pas à comprendre pour quel motif vous les avez tués. Veuillez le mettre sur papier. »

Il s'agit en l'occurrence d'une demande d'aveu à laquelle Pierre Rivière a répondu, mais d'une façon si énigmatique que le juge ne savait plus ce qu'il pouvait en faire.

Je me heurte sans cesse à l'aveu et j'hésite soit à écrire l'histoire de l'aveu comme une sorte de technique, soit à traiter cette question dans le cadre d'études des différents domaines où elle semble jouer un rôle, c'est-à-dire le domaine de la sexualité et de la psychiatrie pénale.

– *Est-ce que la demande de l'aveu n'est pas non plus fondamentale par rapport à la recherche de la vérité du moi?*

Absolument. Nous trouvons effectivement dans l'aveu une notion fondamentale sur notre façon d'être lié à ce que j'appelle les obligations par rapport à la vérité. Cette notion comprend deux éléments : la reconnaissance de l'action commise (par exemple, le crime de Pierre Rivière), soit dans le cadre de la religion, soit dans celui des connaissances scientifiques acceptées; d'autre part, l'obligation de connaître nous-mêmes notre vérité, mais également de la raconter, de la montrer et de la reconnaître comme véridique. Le problème consiste à savoir si ce lien avec la vérité sur ce que nous sommes connaît une forme spécifique propre à l'Occident chrétien. Cette question touche à l'histoire de la vérité et de la subjectivité dans l'Occident.

L'aveu, par exemple, existait déjà chez les classiques dans la relation avec le guide spirituel. Chez Sénèque, on retrouve également l'examen de conscience, tout comme l'obligation de confier à un directeur de conscience les faux pas commis dans la journée. Mais, dans ce contexte, l'examen de conscience était avant tout un exercice mnémotechnique orienté vers les principes de la vie juste. Cet examen de conscience n'expliquait donc pas la vérité fondée dans le moi. La vérité se trouvait ailleurs, dans les principes de la vie juste, ou dans la santé totale. La vérité n'était pas recherchée à l'intérieur de la personne humaine.

C'est le monachisme qui a modifié cette situation. Chez les moines, la technique de l'aveu devient une technique de travail de soi sur soi. Le monachisme a par conséquent changé la fonction de l'aveu à cause de son interprétation spécifique de la direction spirituelle.

Chez les auteurs classiques, le guide vous menait vers un but spécifique : la vie juste ou la santé totale. Ce but une fois atteint la direction s'arrêtait et on supposait que le guide était déjà plus avancé sur le chemin menant vers le but. Le monachisme change cette situation radicalement. Il faut avouer non seulement les faux pas commis, mais *absolument tout jusqu'aux pensées les plus intimes*. Il faut les formuler.

Tout comme les classiques, le monachisme ne se méfiait pas uniquement de la chair, mais aussi du moi. En outre, l'accompagnement ne s'arrête plus, le moine doit toujours rester en retrait par rapport à un quelconque chef religieux. L'accompagnement se transforme en conduite autoritaire n'ayant plus rien à voir avec l'évolution personnelle du guide vers un but spécifique : c'est devenu une technique de travail de soi sur soi. Depuis le problème s'est posé de savoir pourquoi l'aveu en dehors du monachisme est devenu dès les XVII^e et XVIII^e siècles la technique de travail de soi sur soi par excellence. Et également pourquoi depuis le dispositif de la sexualité est devenu le noyau central autour duquel gravitent les techniques de travail de soi sur soi. Voilà ce qui constitue mon problème.

– *Où en sont vos projets sur l'histoire de la sexualité? Vous avez annoncé que cet ouvrage comportera six volumes...*

– J'ai compris d'emblée – comme beaucoup d'autres personnes – que j'avais approuvé le postulat selon lequel l'histoire du savoir et de la répression moderne de la sexualité a débuté par le grand mouvement contre la sexualité des enfants aux XVII^e et XVIII^e siècles. Certains textes médicaux de cette époque traitant de la masturbation des enfants qu'on propose à l'heure actuelle comme très

typiques de la morale bourgeoise sont en fait des traductions de textes médicaux grecs. On y trouve déjà une description des phénomènes d'épuisement provoqués par une pratique excessive de la sexualité et un avertissement contre les dangers sociaux de cet épuisement pour toute l'espèce humaine. Voilà un argument de plus pour ne pas continuer à analyser les textes célèbres du XVIII^e siècle en termes de répression moderne de la sexualité, de mentalité bourgeoise ou de nécessité industrielle.

Dans le schéma de la répression, l'interdiction la plus fréquemment citée est celle de la *masturbation*. À la fin du XVIII^e siècle, on a dans un certain sens voulu bannir la masturbation. Mais que s'est-il passé en réalité? On n'a pas supprimé la masturbation par l'interdiction. On est même en droit de supposer que celle-ci n'a jamais été un enjeu plus important et plus enviable qu'au moment où les enfants du point de vue culturel vivaient dans cette sorte d'interdiction, de curiosité, d'excitation.

Il est donc impossible de comprendre cette relation profonde avec la masturbation comme principal problème de la sexualité en disant qu'elle est interdite. Je crois qu'en l'occurrence il est question d'une *technologie du moi*. Il en est de même pour l'*homosexualité*. Il y a toujours des historiens qui disent qu'au XVIII^e siècle on brûlait les homosexuels. C'est ce qu'on peut lire dans les codes, mais combien en a-t-on brûlé réellement au XVIII^e siècle dans toute l'Europe? Même pas dix à mon avis.

On constate par contre que chaque année on arrête à Paris des centaines d'homosexuels au jardin du Luxembourg et aux abords du Palais-Royal. Faut-il parler de répression? Ce système d'arrestation ne s'explique pas par la loi ou la volonté de réprimer l'homosexualité (de quelque façon que ce soit). En règle générale, ils sont arrêtés pour vingt-quatre heures. Comment expliquer ce geste? Moi j'ai l'hypothèse qu'on introduit une nouvelle forme relationnelle entre l'homosexualité et le pouvoir politique, administratif et policier. Donc, les pratiques qui ont vu le jour au XVII^e siècle sont d'une autre nature que la répression existant déjà depuis l'Antiquité. On constate une restructuration des *technologies du moi* autour de la sexualité. Dans tous les domaines de la société, la sexualité devient le dispositif général expliquant l'ensemble de la personnalité humaine.

– Si la répression existait déjà pendant l'Antiquité, quelle en a été la forme et quels changements a-t-on pu observer?

– Cette répression s'est manifestée dans un contexte totalement différent. Le problème de morale qui est traité dans les textes clas-

siques concerne la *libido*, et non pas le comportement sexuel. On se demande comment se maîtriser soi-même et comment éviter les réactions violentes vis-à-vis des autres. Pour le comportement sexuel, il existe un certain nombre de règles, mais elles ne sont manifestement pas très importantes. On sent très bien que le problème général d'éthique ne concerne pas la sexualité. Le problème glisse vers la libido, voilà une contribution du christianisme et plus particulièrement du monachisme. Nous voyons naître deux problèmes en étroite relation : le problème de la gourmandise et celui de la sexualité. Comment éviter de trop manger et comment contrôler les pulsions qui pour un moine ne sont pas le contact sexuel avec autrui, mais le désir sexuel lui-même, l'hallucination sexuelle, la sexualité comme relation de soi avec soi accompagnée de manifestations telles que l'imagination, les rêveries...

Avec les techniques du soi liées au monachisme, la sexualité a primé le problème de la libido, qui était un problème social, un problème typique d'une société où le combat avec les autres, la concurrence avec les autres dans le domaine social avaient une grande importance. La contribution spécifique du monachisme ne se traduisait donc pas par une aversion de la chair. Il importait avant tout de relier cette aversion à un désir sexuel comme manifestation personnelle. Que la sexualité en tant que dispositif n'existât ni chez les classiques ni chez les chrétiens (puisque'elle se restreignait au monachisme) n'implique pas que les chrétiens ou les classiques n'aient pas eu d'expériences sexuelles. Les Grecs et les Romains avaient un terme pour désigner les actes sexuels, les *aphrodisia*. Les *aphrodisia* sont les actes sexuels dont il est d'ailleurs difficile de savoir s'ils impliquent obligatoirement la relation entre deux individus, c'est-à-dire l'intromission. Il s'agit en tout cas d'activités sexuelles, mais absolument pas d'une sexualité durablement perceptible dans l'individu avec ses relations et ses exigences.

Chez les chrétiens, il est question d'autre chose. Il y a la chair et le désir sensuel qui ensemble désignent à coup sûr la présence d'une force continue dans l'individu. Mais la chair n'est pas tout à fait synonyme de sexualité. Plutôt que d'examiner l'aspect que dans mon premier livre j'avais imprudemment appelé programme, je préférerais donner une bonne définition de ce qu'impliquent ces différentes expériences, les *aphrodisia* pour les Grecs, la chair pour les chrétiens et la sexualité pour l'homme moderne.

– À l'origine, vous avez lié entre eux la naissance du dispositif de la sexualité, les technologies de discipline et la naissance de plusieurs entités telles que le « délinquant », l'« homosexuel », etc. À présent,

vous semblez plutôt relier l'existence du dispositif de la sexualité et l'existence de ces entités, de ces étiquettes aux techniques du soi ?

– J'ai accordé un certain intérêt à la notion de discipline, parce que pendant l'étude sur les prisons j'ai fait la découverte qu'il était question de techniques de contrôle des individus, d'une manière d'avoir prise sur leur comportement. Cette forme de contrôle, bien que légèrement adaptée, se rencontre également en prison, à l'école, sur le lieu de travail... Il est évident que la discipline n'est pas la seule technique de contrôle des individus, mais que la façon par exemple dont on crée actuellement la perspective de la sécurité de l'existence facilite la direction des individus, bien que ce soit selon une méthode totalement différente de celle des disciplines. Les technologies du soi diffèrent également, du moins en partie des disciplines. Le contrôle du comportement sexuel a une forme tout autre que la forme disciplinaire qu'on rencontre par exemple dans les écoles. Il ne s'agit pas du tout du même sujet.

– Peut-on dire que la naissance de la personne sexuelle coïncide avec celle du dispositif de la sexualité ?

– C'est tout à fait exact. Dans la culture grecque, qui connaissait les *aphrodisia*, il était tout simplement impensable que quelqu'un soit essentiellement homosexuel dans son identité. Il y avait des personnes qui pratiquaient les *aphrodisia* convenablement selon les habitudes et d'autres qui ne pratiquaient pas bien les *aphrodisia*, mais la pensée d'identifier quelqu'un d'après sa sexualité n'aurait pas pu leur venir à l'idée. Ce n'est qu'à partir du moment où le dispositif de sexualité a été effectivement en place, c'est-à-dire où un ensemble de pratiques, institutions et connaissances avait fait de la sexualité un domaine cohérent et une dimension absolument fondamentale de l'individu, c'est à ce moment précis oui, que la question < Quel être sexuel êtes-vous ? > devint inévitable.

Dans ce domaine précis, je n'ai pas toujours été bien compris par certains mouvements visant la libération sexuelle en France. Bien que du point de vue tactique il importe à un moment donné de pouvoir dire < Je suis homosexuel >, il ne faut plus à mon avis à plus long terme et dans le cadre d'une stratégie plus large poser des questions sur l'identité sexuelle. Il ne s'agit donc pas en l'occurrence de confirmer son identité sexuelle, mais de refuser l'injonction d'identification à la sexualité, aux différentes formes de sexualité. Il faut refuser de satisfaire à l'obligation d'identification par l'intermédiaire et à l'aide d'une certaine forme de sexualité.

– Dans quelle mesure avez-vous été engagé dans les mouvements pour l'émancipation de l'homosexualité en France ?

– Je n'ai jamais appartenu à quelque mouvement de libération sexuelle que ce soit. Premièrement, parce que je n'appartiens à aucun mouvement quel qu'il soit, et en plus parce que je refuse d'accepter le fait que l'individu pourrait être identifié avec et à travers sa sexualité. Je me suis par contre occupé d'un certain nombre de causes, de façon discontinue et sur des points spécifiques (par exemple de l'avortement, du cas d'un homosexuel ou de l'homosexualité en général), mais jamais au centre d'une lutte perpétuelle. Je me trouve néanmoins confronté à un problème très important, à savoir celui du *mode de vie*. Tout comme je m'oppose à la pensée qu'on pourrait être identifié par ses activités politiques, ou son engagement dans un groupe, se profile pour moi à l'horizon le problème de savoir comment définir pour soi-même vis-à-vis des gens qui vous entourent un mode de vie concret et réel pouvant intégrer le comportement sexuel et tous les désirs qui en découlent, selon une manière à la fois aussi transparente et aussi satisfaisante que possible. Pour moi, la sexualité est une affaire de mode de vie, elle renvoie à la technique du soi. Ne jamais cacher un aspect de sa sexualité, ni se poser la question du secret me paraît une ligne de conduite nécessaire qui n'implique cependant pas qu'on doive tout proclamer. Il n'est d'ailleurs pas indispensable de tout proclamer. Je dirais même que je trouve cela souvent dangereux et contradictoire. Je veux pouvoir faire les choses qui me font envie et c'est ce que je fais d'ailleurs. Mais ne me demandez pas de le proclamer.

*– Aux Pays-Bas, on vous associe souvent à Hocquenghem, notamment à la suite de son ouvrage sur Le Désir homosexuel *. Hocquenghem y prétend qu'il ne peut y avoir de solidarité entre le prolétariat et le sous-prolétariat, qu'un homosexuel connaîtrait des désirs liés à un certain mode de vie. Que pensez-vous de cette thèse ? Est-ce que cette division, qui a posé un grand problème au XIX^e siècle, n'a pas l'air de vouloir se répéter à l'intérieur des mouvements de gauche quand il s'agit de mouvements pour la libération sexuelle ?*

– Chez Hocquenghem, on rencontre beaucoup de questions intéressantes et sur certains points j'ai l'impression que nous sommes d'accord. Cette division est effectivement un grand problème historique. La tension entre ce qu'on appelle un prolétariat et un sous-prolétariat a manifestement provoqué à la fin du XIX^e siècle toute une série de mesures, de même qu'elle a donné naissance à toute une idéologie. Je ne suis pas tout à fait sûr que le prolétariat ou le sous-prolétariat existent. Mais il est vrai que dans la société il

* Paris, Éditions universitaires, coll. < Psychothèque >, 1972.

y a eu des frontières dans la conscience des hommes. Et il est vrai qu'en France, et dans de nombreux pays européens, une certaine pensée de gauche s'est rangée du côté du sous-prolétariat, tandis qu'une autre pensée de gauche a adopté le point de vue du prolétariat. C'est vrai qu'il y a eu deux grandes familles idéologiques qui n'ont jamais pu bien s'entendre; d'une part, les anarchistes, d'autre part, les marxistes. On a pu observer une frontière un peu comparable chez les socialistes. Même aujourd'hui on constate très clairement que l'attitude des socialistes par rapport aux stupéfiants et à l'homosexualité se distingue de celle qu'adoptent les communistes. Mais je crois que cette opposition est en train de s'effriter actuellement. Ce qui a séparé le prolétariat du sous-prolétariat, c'est que la première catégorie travaillait et pas la seconde. Cette frontière menace de s'estomper avec l'accroissement du chômage. Voilà sans doute l'une des raisons pour laquelle ces thèmes plutôt marginaux, presque folkloriques concernant le terrain de la sexualité, sont en passe de devenir des problèmes beaucoup plus généraux.

– Dans le cadre de la réforme du système du droit pénal en France vous avez évoqué le thème du viol. Vous avez alors voulu enlever le caractère criminel au viol. Quelle est exactement votre position dans cette question?

– Je n'ai jamais fait partie d'une quelconque commission de réforme du droit pénal. Mais une telle commission a existé et certains de ses membres m'ont demandé si j'étais disposé à y intervenir comme conseiller pour des problèmes concernant la législation de la sexualité. J'ai été étonné à quel point cette discussion était intéressante; au cours de la discussion j'ai essayé de soulever comme suit le problème du viol.

D'une part : est-ce que la sexualité peut être soumise en réalité à la législation? est-ce qu'en fait tout ce qui touche à la sexualité ne doit pas être mis en marge de la législation? Mais que faire d'autre part du viol, si aucun élément touchant à la sexualité ne doit figurer dans la loi? Voilà la question que j'ai posée. Au cours de la discussion avec Cooper *, j'ai dit tout simplement que dans ce domaine il y avait un problème dont on devait discuter et pour lequel je n'avais pas de solution. Je ne savais qu'en faire, voilà tout. Mais une revue britannique, peut-être à cause d'une erreur de traduction, ou d'une réelle erreur de compréhension, a affirmé que je voulais sortir le viol du système criminel, en d'autres termes que

j'étais un phalocrate odieux *. Non, j'ai le regret de dire que ces personnes n'ont rien compris, absolument rien. Je n'ai fait qu'évoquer le dilemme dans lequel on pourrait se trouver. En bannissant avec vigueur les personnes qui évoquent les problèmes, on ne trouve pas de réelle solution.

– Votre prise de position par rapport à la psychanalyse s'est fréquemment modifiée. Dans *Maladie mentale et Personnalité*, vous défendez l'école Palo Alto et la cure de sommeil, vous y apparaissez plutôt comme béhavioriste. Dans *l'Histoire de la folie*, vous dites du psychanalyste qu'il opère avec mystification et qu'il a commencé à remplacer la structure de l'asile d'aliénés. Dans *Les Mots et les Choses*, par contre, vous parlez très positivement de la psychanalyse, surtout dans sa version lacanienne, vous en parlez comme d'une antiscience lisible le « pli » humaniste dans l'histoire qui a rendu l'« homme » possible. Quelle est maintenant votre opinion à ce sujet?

– *Maladie mentale et Personnalité* est un ouvrage totalement détaché de tout ce que j'ai écrit par la suite. Je l'ai écrit dans une période où les différentes significations du mot aliénation, son sens sociologique, historique et psychiatrique, se confondaient dans une perspective phénoménologique, marxiste et psychiatrique. À présent, il n'y a plus aucun lien entre ces notions. J'ai essayé de participer à cette discussion et dans cette mesure vous pouvez considérer *Maladie mentale et Personnalité* comme la signalisation d'un problème que je n'avais pas résolu à ce moment-là, et que je n'ai d'ailleurs toujours pas résolu.

J'ai abordé le problème différemment par la suite : plutôt que de faire de grands slaloms entre Hegel et la psychiatrie en passant par le néomarxisme, j'ai essayé de comprendre la question du point de vue historique, et d'examiner le traitement réel du fou. Bien que mon premier texte sur la maladie mentale soit cohérent en soi, il ne l'est pas par rapport aux autres textes.

Dans *Les Mots et les Choses*, il s'agissait de mener une enquête sur plusieurs types d'exposés scientifiques ou à prétention scientifique, et notamment sur la question concernant leur transformation et leurs relations réciproques. J'ai tenté d'examiner le rôle plutôt curieux que la psychanalyse a pu jouer par rapport à ces domaines de connaissance. La psychanalyse n'est donc pas une science avant tout, c'est une technique de travail de soi sur soi fondée sur l'aveu. Dans ce sens, c'est également une technique de contrôle étant donné

* Il s'agit d'une discussion sur le viol, avec D. Cooper, M.-O. Faye, J.-P. Faye, M. Zecca, in « Enfermement, psychiatrie, prison. » Voir *supra* n° 102.

* Allusion à un article de Monique Plaza, « Sexualité et violence, le non-vouloir de Michel Foucault », dont une traduction en néerlandais était parue dans *Krisis*, 13^e année, juin 1983, pp. 8-21.

qu'elle crée un personnage se structurant autour de ses désirs sexuels. Ce qui n'implique pas que la psychanalyse ne puisse aider personne. Le psychanalyste a des points communs avec le chaman dans les sociétés primitives. Si le client accorde du crédit à la théorie pratiquée par le chaman, il peut être aidé. Il en est de même pour la psychanalyse. Ce qui implique que la psychanalyse opère toujours avec mystification, parce qu'elle ne peut aider personne qui ne croie en elle, ce qui sous-entend des rapports plus ou moins hiérarchiques.

Les psychanalystes rejettent cependant l'idée que la psychanalyse pourrait compter parmi les techniques de travail de soi sur soi, il faut le reconnaître. Pourquoi? Quant à moi, j'ai remarqué que les psychiatres n'aiment pas du tout quand on tente d'approfondir l'histoire des formes de connaissance qui leur sont propres à partir de la pratique des asiles d'aliénés. Je constate par contre qu'Einstein a pu prétendre que la physique s'enracine dans la démonologie sans offenser pour autant les physiciens. Comment expliquer ce phénomène? Eh bien, les derniers sont de véritables scientifiques n'ayant rien à craindre pour leur science, tandis que les premiers ont plutôt peur de voir compromettre par l'histoire la fragilité scientifique de leurs connaissances. Donc, à condition que les psychanalystes ne fassent pas trop de cas de l'histoire de leurs pratiques, j'aurais davantage confiance dans la vérité de leurs affirmations.

– *Est-ce que la théorie de Lacan a provoqué un changement fondamental dans la psychanalyse?*

– Pas de commentaire, comme disent les fonctionnaires d'état, quand on leur pose une question embarrassante. Je ne suis pas assez versé dans la littérature psychanalytique moderne et je comprends les textes de Lacan trop mal pour avoir le moindre commentaire à ce sujet. J'ai néanmoins l'impression qu'on peut constater un progrès significatif, mais c'est tout ce que je peux dire là-dessus.

– *Dans Les Mots et les Choses, vous parlez de la mort de l'homme. Est-ce que vous voulez dire que l'humanisme ne peut être le point de référence de vos activités politiques?*

– Il faut se rappeler le contexte dans lequel j'ai écrit cette phrase. Vous ne pouvez pas vous imaginer dans quelle mare moralisatrice de sermons humanistes nous étions plongés dans l'après-guerre. Tout le monde était humaniste. Camus, Sartre, Garaudy étaient humanistes. Staline aussi était humaniste. Je n'aurai pas la grossièreté de rappeler que les disciples de Hitler s'appelaient humanistes. Cela ne compromet pas l'humanisme, mais permet tout simplement de comprendre qu'à l'époque je ne pouvais plus penser dans les termes de

cette catégorie. Nous étions en pleine confusion intellectuelle. À l'époque, le moi se comprenait comme catégorie de fondement. Les déterminations inconscientes ne pouvaient être acceptées. Prenez par exemple le cas de la psychanalyse. Au nom de l'humanisme, au nom du moi humain dans sa souveraineté de nombreux phénoménologues, en tout cas en France, tels que Sartre et Merleau-Ponty, ne pouvaient accepter la catégorie de l'inconscient. On ne l'admettait que comme une sorte d'ombre, quelque chose de marginal, un surplus; la conscience ne devait pas perdre ses droits souverains.

Il en va de même pour la *linguistique*. Elle permet d'affirmer qu'il est trop simple, voire inadéquat d'expliquer les dires de l'homme en renvoyant tout simplement aux intentions du sujet. L'idée de l'inconscient et celle de la structure de la langue permettent de répondre pour ainsi dire du dehors au problème du moi. J'ai essayé d'appliquer cette même pratique à l'histoire.

N'est-il pas question d'une historicité du moi? Peut-on comprendre le moi comme une sorte d'invariant méta- ou trans-historique?

– *Quelle cohérence existe-t-il entre les différentes formes de lutte politique dans lesquelles vous avez été engagé?*

– Je dirais qu'en dernière instance je ne fais aucun effort pour développer la moindre forme de cohérence. La cohérence, c'est celle de ma vie. J'ai lutté dans différents domaines, c'est exact.

Ce sont des fragments autobiographiques. J'ai connu quelques expériences avec les hôpitaux psychiatriques, avec la police et sur le terrain de la sexualité. J'ai essayé de lutter dans toutes ces situations, mais je ne me mets pas en avant comme le combattant universel contre les souffrances de l'humanité sous tous ses rapports. Je désire garder ma liberté vis-à-vis des formes de lutte dans lesquelles je me suis engagé. J'aimerais affirmer que la cohérence est de nature stratégique. Si je lutte à tel égard ou à tel autre, je le fais, parce qu'en fait cette lutte est importante pour moi dans ma subjectivité.

Mais, en dehors de ces choix délimités à partir d'une expérience subjective, on peut déboucher sur d'autres aspects de façon à développer une véritable cohérence, c'est-à-dire un schéma rationnel ou un point de départ n'étant pas fondé sur une théorie générale de l'homme.

– *Foucault comme anarchiste libertaire?*

– C'est ce que vous souhaiteriez. Non, je ne m'identifie pas aux anarchistes libertaires, parce qu'il existe une certaine philosophie libertaire qui croit dans les besoins fondamentaux de l'homme. Je n'ai pas envie, je refuse surtout d'être identifié, d'être localisé par le pouvoir...

350 *Le souci de la vérité*

« Le souci de la vérité » (entretien avec F. Ewald), *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp. 18-23.

– La Volonté de savoir *annonçait pour demain une histoire de la sexualité. La suite paraît huit ans après et selon un tout autre plan que celui qui était annoncé.*

– J'ai changé d'avis. Un travail, quand il n'est pas en même temps une tentative pour modifier ce qu'on pense et même ce qu'on est, n'est pas très amusant. J'avais commencé à écrire deux livres conformément à mon plan primitif; mais très vite, je me suis ennuyé. C'était imprudent de ma part et contraire à mes habitudes.

– *Pourquoi donc l'avoir fait ?*

– Par paresse. J'ai rêvé qu'un jour viendrait où je saurais à l'avance ce que je voudrais dire et où je n'aurais plus qu'à le dire. Ça a été un réflexe de vieillissement. J'ai imaginé que j'étais arrivé enfin à l'âge où l'on n'a plus qu'à dérouler ce que l'on a dans la tête. C'était à la fois une forme de présomption et une réaction d'abandon. Or, travailler, c'est entreprendre de penser autre chose que ce qu'on pensait avant.

– *Le lecteur, lui, y a cru.*

– Vis-à-vis de lui, j'ai à la fois un peu de scrupule et passablement de confiance. Le lecteur est comme l'auditeur d'un cours. Il sait parfaitement reconnaître quand on a travaillé et quand on s'est contenté de raconter ce que l'on a dans la tête. Peut-être sera-t-il déçu, mais pas par le fait que je n'ai rien dit d'autre que ce que je disais déjà.

– *L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi se donnent d'abord comme un travail d'historien positif, une systématisation des morales sexuelles de l'Antiquité. S'agit-il bien de cela ?*

– C'est un travail d'historien, mais en précisant que ces livres comme les autres sont un travail d'histoire de la pensée. Histoire de la pensée, ça veut dire non pas simplement histoire des idées ou des représentations, mais aussi la tentative de répondre à cette question : comment est-ce qu'un savoir peut se constituer ? Comment est-ce que la pensée, en tant qu'elle a rapport avec la vérité, peut avoir aussi une histoire ? Voilà la question qui est posée. J'essaie de répondre à un problème précis : naissance d'une morale, d'une morale en tant qu'elle est une réflexion sur la sexualité, sur le désir, le plaisir.

Qu'il soit bien entendu que je ne fais pas une histoire des mœurs, des comportements, une histoire sociale de la pratique sexuelle, mais une histoire de la manière dont le plaisir, les désirs, les comportements sexuels ont été problématisés, réfléchis, et pensés dans l'Antiquité en rapport avec un certain art de vivre. Il est évident que cet art de vivre n'a été mis en œuvre que par un petit groupe de gens. Il serait ridicule de penser que ce que Sénèque, Épictète ou Musonius Rufus peuvent dire à propos du comportement sexuel représentait d'une manière ou d'une autre la pratique générale des Grecs et des Romains. Mais je tiens que le fait que ces choses-là aient été dites sur la sexualité, qu'elles aient constitué une tradition qu'on retrouve transposée, métamorphosée, profondément remaniée dans le christianisme constitue un fait historique. La pensée a également une histoire; la pensée est un fait historique, même si elle a bien d'autres dimensions que celle-là. En cela, ces livres sont tout à fait semblables à ceux que j'ai écrits sur la folie ou sur la pénalité. Dans *Surveiller et Punir*, je n'ai pas voulu faire l'histoire de l'institution prison, ce qui aurait demandé un tout autre matériel, et un autre type d'analyse. En revanche, je me suis demandé comment la pensée de la punition a eu, à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, une certaine histoire. Ce que j'essaie de faire, c'est l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité; l'histoire de la pensée en tant qu'elle est pensée de la vérité. Tous ceux qui disent que pour moi la vérité n'existe pas sont des esprits simplistes.

– *La vérité, toutefois, prend dans L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi une forme bien différente de celle qu'elle avait dans les ouvrages précédents : cette forme pénible de l'assujettissement, de l'objectivation.*

– La notion qui sert de forme commune aux études que j'ai menées depuis *l'Histoire de la folie* est celle de *problématisation*, à ceci près que je n'avais pas encore suffisamment isolé cette notion. Mais on va toujours à l'essentiel à reculons; ce sont les choses les plus générales qui apparaissent en dernier lieu. C'est la rançon et la récompense de tout travail où les enjeux théoriques s'élaborent à partir d'un certain domaine empirique. Dans *l'Histoire de la folie*, la question était de savoir comment et pourquoi la folie, à un moment donné, a été problématisée à travers une certaine pratique institutionnelle et un certain appareil de connaissance. De même dans *Surveiller et Punir*, il s'agissait d'analyser les changements dans la problématisation des rapports entre délinquance et châtement à travers les pratiques pénales et les institutions pénitenciaires à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle. Maintenant comment se problématisait l'activité sexuelle ?

Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.).

– L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi *ressortissent sans doute à une même problématique. Ils n'en apparaissent pas moins très différents des ouvrages précédents.*

– J'ai en effet « renversé » le front. À propos de la folie, je suis parti du « problème » qu'elle pouvait constituer dans un certain contexte social, politique et épistémologique : le problème que la folie posait aux autres. Ici, je suis parti du problème que la conduite sexuelle pouvait poser aux individus eux-mêmes (ou du moins aux hommes dans l'Antiquité). Dans un cas, il s'agissait en somme de savoir comment on « gouvernait » les fous, maintenant comment on « se gouverne » soi-même. Mais j'ajouterai aussitôt que, dans le cas de la folie, j'ai essayé de rejoindre à partir de là la constitution de l'expérience de soi-même comme fou, dans le cadre de la maladie mentale, de la pratique psychiatrique et de l'institution asilaire. Ici je voudrais montrer comment le gouvernement de soi s'intègre à une pratique du gouvernement des autres. Ce sont, en somme, deux voies d'accès inverses vers une même question : comment se forme une « expérience » où sont liés le rapport à soi et le rapport aux autres.

– *Il me semble que le lecteur va éprouver une double étrangeté. La première par rapport à vous-même, à ce à quoi il s'attend de vous...*

– Parfait. J'assume entièrement cette différence. C'est le jeu.

– *La deuxième étrangeté porte sur la sexualité, sur les rapports entre ce que vous décrivez et notre propre évidence de la sexualité.*

– Sur l'étrangeté, il ne faut tout de même pas exagérer. Il est vrai qu'il y a une certaine *doxa* à propos de l'Antiquité et de la morale antique qu'on représente souvent comme « tolérante », libérale et souriante. Mais beaucoup de gens savent tout de même qu'il y a eu dans l'Antiquité une morale austère et rigoureuse. Les stoïciens étaient en faveur du mariage et de la fidélité conjugale, c'est bien connu. En faisant valoir cette « sévérité » de la morale philosophique, je ne dis rien d'extraordinaire.

– *Je parlais d'étrangeté par rapport aux thèmes qui nous sont familiers dans l'analyse de la sexualité : ceux de la loi et de l'interdit.*

– Il s'agit d'un paradoxe qui m'a moi-même surpris, même si je l'avais déjà un peu soupçonné dans *La Volonté de savoir*, en posant l'hypothèse que ce n'était pas simplement à partir des mécanismes de la répression que l'on pourrait analyser la constitution d'un savoir sur la sexualité. Ce qui m'a frappé dans l'Antiquité, c'est que les points sur lesquels la réflexion y est la plus active à propos du plaisir sexuel ne sont aucunement les points qui représentaient les formes traditionnellement reçues de l'interdit. C'était au contraire là où la sexualité est la plus libre que les moralistes de l'Antiquité se sont interrogés avec le plus d'intensité et qu'ils sont arrivés à formuler les doctrines les plus rigoureuses. L'exemple le plus simple : le statut des femmes mariées leur interdisait tout rapport sexuel en dehors du mariage ; mais sur ce « monopole », on ne trouve guère de réflexion philosophique, ni de préoccupation théorique. En revanche, l'amour avec les garçons était libre (dans certaines limites), et c'est à son sujet que s'est élaborée toute une conception de la retenue, de l'abstinence et du lien non sexuel. Ce n'est donc pas l'interdit qui permet de rendre compte des formes de problématisation.

– *Il semble que vous alliez plus loin, que vous opposiez aux catégories de la « loi », de l'« interdit », celles d'« art de vivre », de « techniques de soi », de « stylisation de l'existence ».*

– J'aurais pu, utilisant des méthodes et des schémas de pensée assez courants, dire que certains interdits étaient effectivement posés comme tels, et que d'autres interdits, plus diffus, s'exprimaient sous la forme de la morale. Il me semble qu'il était plus conforme aux domaines que je traitais et aux documents dont je disposais de penser cette morale dans la forme même où les contemporains l'avaient réfléchi, à savoir dans la forme d'un *art de l'existence*, disons plutôt d'une *technique de vie*. Il s'agissait de savoir comment gouverner sa propre vie pour lui donner la forme qui soit la plus belle possible (aux yeux des autres, de soi-même et des générations futures pour lesquelles on pourra servir d'exemple). Voilà *ce que* j'ai essayé de reconstituer : la formation et le développement d'une pratique de soi qui a pour objectif de se constituer soi-même comme l'ouvrier de la beauté de sa propre vie.

– *Les catégories d'« art de vivre » et de « techniques de soi » n'ont pas comme seul domaine de validité l'expérience sexuelle des Grecs et des Romains.*

– Je ne crois pas qu'il y ait de morale sans un certain nombre de pratiques de soi. Il arrive que ces pratiques de soi soient associées à

des structures de code nombreuses, systématiques et contraignantes. Il arrive même qu'elles s'estompent presque au profit de cet ensemble de règles qui apparaissent alors comme l'essentiel d'une morale. Mais il peut se faire aussi qu'elles constituent le foyer le plus important et le plus actif de la morale et ce que ce soit autour d'elles que se développe la réflexion. Les pratiques de soi prennent ainsi la forme d'un art de soi, relativement indépendant d'une législation morale. Le christianisme a très certainement renforcé dans la réflexion morale le principe de la loi et la structure du code, même si les pratiques d'ascétisme y ont conservé une très grande importance.

– *Notre expérience, moderne, de la sexualité commence donc avec le christianisme.*

– Le christianisme antique a apporté à l'ascétisme antique plusieurs modifications importantes : il a intensifié la forme de la loi, mais il a aussi infléchi les pratiques de soi en direction de l'herméneutique de soi et du déchiffrement de soi-même comme sujet de désir. L'articulation loi et désir paraît assez caractéristique du christianisme.

– *Les descriptions des disciplines dans Surveiller et Punir nous avaient habitués aux prescriptions les plus minutieuses. Il est singulier que les prescriptions de la morale sexuelle de l'Antiquité n'aient rien à leur envier de ce point de vue.*

– Il faut bien entrer dans les détails. Dans l'Antiquité, les gens étaient à la fois très attentifs aux éléments de la conduite et ils voulaient que chacun y fasse attention. Mais les modes d'attention n'étaient pas les mêmes que ceux qu'on a connus par la suite. Ainsi l'acte sexuel lui-même, sa morphologie, la manière dont on cherche et dont on obtient son plaisir, l'« objet » du désir, ne semblent guère avoir été un problème théorique très important dans l'Antiquité. En revanche ce qui était objet de préoccupation, c'était l'intensité de l'activité sexuelle, son rythme, le moment choisi ; c'était aussi le rôle actif ou passif qu'on jouait dans la relation. Ainsi on trouvera mille détails sur les actes sexuels dans leur rapport aux saisons, aux heures du jour, au moment du repos et de l'exercice, ou encore sur la manière dont un garçon doit se conduire pour avoir une bonne réputation, mais aucun de ces catalogues d'actes permis et défendus qui seront si importants dans la pastorale chrétienne.

– *Les différentes pratiques que vous décrivez, par rapport au corps, à la femme, aux garçons paraissent réfléchies chacune pour elle-même.*

Sans être liées par un système rigoureux. C'est une autre différence par rapport à vos précédents ouvrages.

– J'ai appris, en lisant un livre, que j'avais résumé toute l'expérience de la folie à l'âge classique par la pratique de l'internement. Or l'*Histoire de la folie* est construite sur la thèse qu'il y a eu au moins deux expériences de la folie distinctes l'une de l'autre : l'une qui avait été celle de l'internement, l'autre qui était une pratique médicale et avait des origines fort lointaines. Que l'on puisse avoir des expériences différentes (simultanées aussi bien que successives) qui ont une référence unique n'a en soi rien d'extraordinaire.

– *L'architecture de vos derniers livres fait un peu penser à la table des matières de l'Éthique à Nicomaque*. Vous examinez chaque pratique l'une après l'autre. Qu'est-ce qui donc fait le lien entre le rapport au corps, le rapport à la maison et à la femme, le rapport au garçon ?*

– Un certain style de morale qui est *la maîtrise de soi*. L'activité sexuelle est représentée, perçue comme violence et donc problématisée du point de vue de la difficulté qu'il y a à la contrôler. L'*hubris* est fondamentale. Dans cette éthique, il faut se constituer des règles de conduite grâce auxquelles on pourra assurer cette maîtrise de soi qui peut elle-même s'ordonner à trois principes différents : 1° Le rapport au corps et le problème de la santé. 2° Le rapport aux femmes, à vrai dire à la femme et à l'épouse en tant que les conjoints font partie de la même maison. 3° Le rapport à ces individus si particuliers que sont les adolescents et qui sont susceptibles de devenir un jour des citoyens libres. Dans ces trois domaines, la maîtrise de soi va prendre trois formes différentes ; il n'y a pas, comme cela apparaîtra avec la chair et la sexualité, un domaine qui les unifierait tous. Parmi les grandes transformations que le christianisme apportera, il y aura celle-ci que l'éthique de la chair vaut de la même manière chez les hommes et chez les femmes. Au contraire, dans la morale antique, la maîtrise de soi n'est un problème que pour l'individu qui doit être maître de lui et maître des autres et non pas pour celui qui doit obéir aux autres. C'est la raison pour laquelle cette éthique ne concerne que les hommes et qu'elle n'a pas exactement la même forme selon qu'il s'agit des rapports à son propre corps ou à l'épouse ou à des garçons.

– *À partir de ces ouvrages, la question de la libération sexuelle apparaît comme dénuée de sens.*

– On peut dire que dans l'Antiquité on a affaire à une volonté

* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

de règle, une volonté de forme, une recherche d'austérité. Comment s'est-elle formée? Est-ce que cette volonté d'austérité n'est rien d'autre que la traduction d'un interdit fondamental? Ou au contraire n'a-t-elle pas été la matrice, et l'on a ensuite dérivé certaines formes générales d'interdits?

– *Vous proposez donc un renversement complet dans la manière traditionnelle d'envisager la question des rapports de la sexualité à l'interdit?*

– En Grèce, il y avait des interdits fondamentaux. L'interdit de l'inceste par exemple. Mais ils ne retenaient que peu l'attention des philosophes et des moralistes, si on les compare au grand souci de garder la maîtrise de soi. Lorsque Xénophon expose les raisons pour lesquelles l'inceste est interdit, il explique que si on épousait sa mère, la différence d'âge serait telle que les enfants ne pourraient être ni beaux ni bien portants.

– *Sophocle semble pourtant avoir dit autre chose.*

– L'intéressant, c'est que cet interdit, grave et important, peut être au cœur d'une tragédie. Il n'est pas pour autant au centre de la réflexion morale.

– *Pourquoi interroger ces périodes dont certains diront qu'elles sont bien lointaines?*

– Je pars d'un problème dans les termes où il se pose actuellement et j'essaie d'en faire la généalogie. Généalogie veut dire que je mène l'analyse à partir d'une question présente.

– *Quelle est donc la question présente ici?*

– Longtemps certains se sont imaginé que la rigueur des codes sexuels, dans la forme que nous leur connaissons, était indispensable aux sociétés dites « capitalistes ». Or, la levée des codes et la dislocation des interdits se sont faites sans doute plus facilement qu'on n'avait cru (ce qui semble bien indiquer que leur raison d'être n'était pas ce qu'on croyait); et le problème d'une éthique comme forme à donner à sa conduite et à sa vie s'est à nouveau posé. En somme, on se trompait quand on croyait que toute la morale était dans les interdits et que la levée de ceux-ci résolvait à elle seule la question de l'éthique.

– *Vous auriez écrit ces livres pour les mouvements de libération?*

– Non pas pour, mais en fonction d'une situation actuelle.

– *Vous avez dit, à propos de Surveiller et Punir, que c'était votre « premier livre ». Ne pourrait-on pas utiliser l'expression avec encore*

plus d'à propos à l'occasion de la parution de L'Usage des plaisirs et du Souci de soi?

– Écrire un livre, c'est d'une certaine manière abolir le précédent. Finalement, on s'aperçoit que ce que l'on a fait est – reconfort et déception – assez proche de ce que l'on a déjà écrit.

– *Vous parlez de « vous déprendre de vous-même ». Pourquoi donc une volonté aussi singulière?*

– Qu'est-ce que peut être l'éthique d'un intellectuel – je revendique ce terme d'intellectuel qui, à l'heure actuelle, semble donner la nausée à quelques-uns –, sinon cela : se rendre capable en permanence de se déprendre de soi-même (ce qui est le contraire de l'attitude de conversion)? Si j'avais voulu être exclusivement un universitaire, il aurait sans doute été plus sage de choisir un domaine et un seul dans lequel j'aurais déployé mon activité, acceptant une problématique donnée et essayant soit de la mettre en œuvre, soit de la modifier sur certains points. J'aurais alors pu écrire des livres comme ceux auxquels j'avais pensé en programmant, dans *La Volonté de savoir*, six volumes d'une histoire de la sexualité, sachant à l'avance ce que je voulais faire et où je voulais aller. Être à la fois un universitaire et un intellectuel, c'est essayer de faire jouer un type de savoir et d'analyse qui est enseigné et reçu dans l'université de façon à modifier non seulement la pensée des autres, mais aussi la sienne propre. Ce travail de modification de sa propre pensée et de celle des autres me paraît être la raison d'être des intellectuels.

– *Sartre, par exemple, donnait plutôt l'image d'un intellectuel qui a passé sa vie à développer une intuition fondamentale. Cette volonté de « vous déprendre de vous-même » semble bien vous singulariser.*

– Je ne saurais pas dire qu'il y a là quelque chose de singulier. Mais ce à quoi je tiens, c'est que ce changement ne prenne la forme ni d'une illumination soudaine qui « dessille les yeux » ni d'une perméabilité à tous les mouvements de la conjoncture; je voudrais que ce soit une élaboration de soi par soi, une transformation studieuse, une modification lente et ardue par souci constant de la vérité.

– *Les ouvrages précédents ont donné de vous une image du penseur de l'enfermement, des sujets assujettis, contraints et disciplinés. L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi nous offrent l'image toute différente de sujets libres. Il semble qu'il y ait là une importante modification dans votre propre pensée.*

– Il faudrait revenir au problème des rapports du savoir et du

pouvoir. Je crois en effet qu'aux yeux du public je suis celui qui a dit que le savoir se confondait avec le pouvoir, qu'il n'était qu'un mince masque jeté sur les structures de la domination et que celles-ci étaient toujours oppression, enfermement, etc. Sur le premier point, je répondrai par un éclat de rire. Si j'avais dit, ou voulu dire, que le savoir c'était le pouvoir, je l'aurais dit et l'ayant dit, je n'aurais plus rien eu à dire puisque les identifiant, je ne vois pas pourquoi je me serais acharné à en montrer les différents rapports. Je me suis précisément appliqué à voir comment certaines formes de pouvoir qui étaient du même type pouvaient donner lieu à des savoirs extrêmement différents dans leur objet et dans leur structure. Prenons le problème de la structure hospitalière : elle a donné lieu à l'internement du type psychiatrique, à quoi a correspondu la formation d'un savoir psychiatrique dont la structure épistémologique peut laisser assez sceptique. Mais dans un autre livre, la *Naissance de la clinique*, j'ai essayé de montrer comment dans cette même structure hospitalière s'était développé un savoir anatomopathologique, qui a été fondateur d'une médecine d'une tout autre fécondité scientifique. On a donc des structures de pouvoir, des formes institutionnelles assez voisines : internement psychiatrique, hospitalisation médicale, auxquelles sont liées des formes de savoir différentes, entre lesquelles on peut établir des rapports, des relations de conditions, et non pas de cause à effet, ni *a fortiori* d'identité. Ceux qui disent que, pour moi, le savoir est le masque du pouvoir ne me paraissent pas avoir la capacité de comprendre. Il n'y a guère à leur répondre.

– *Ce que vous jugez pourtant utile de faire à l'instant.*

– Ce que je trouve en effet important de faire maintenant.

– *Vos deux derniers ouvrages marquent comme un passage de la politique à l'éthique. On va certainement à cette occasion attendre de vous une réponse à la question : que faut-il faire, que faut-il vouloir ?*

– Le rôle d'un intellectuel n'est pas de dire aux autres ce qu'ils ont à faire. De quel droit le ferait-il ? Et souvenez-vous de toutes les prophéties, promesses, injonctions et programmes que les intellectuels ont pu formuler au cours des deux derniers siècles et dont on a vu maintenant les effets. Le travail d'un intellectuel n'est pas de modeler la volonté politique des autres ; il est, par les analyses qu'il fait dans les domaines qui sont les siens, de réinterroger les évidences et les postulats, de secouer les habitudes, les manières de faire et de penser, de dissiper les familiarités admises, de reprendre la mesure des règles et des institutions et, à partir de cette re-

problématisation (où il joue son métier spécifique d'intellectuel) de participer à la formation d'une volonté politique (où il a son rôle de citoyen à jouer).

– *Ces derniers temps, on a beaucoup reproché aux intellectuels leur silence.*

– Même à contretemps, il n'y a pas à entrer dans cette controverse, dont le point de départ était un mensonge. En revanche, le fait même de cette campagne ne manque pas d'un certain intérêt. Il faut se demander pourquoi les socialistes et le gouvernement l'ont lancée ou reprise, s'exposant à faire apparaître entre eux-mêmes et toute une opinion de gauche un divorce qui ne les servait pas. En surface, et chez certains, il y avait bien sûr l'habillage en constat d'une injonction : « Vous vous taisez » voulant dire : « Puisque nous ne voulons pas vous entendre, taisez-vous. » Mais, plus sérieusement, il y avait, dans ce reproche, comme une demande et une plainte : « Dites-nous donc un peu ce dont nous avons tant besoin. Pendant toute la période où nous avons si difficilement géré notre alliance électorale avec les communistes, il n'était évidemment pas question que nous tenions le moindre discours qui n'aurait pas été d'une orthodoxie « socialiste » acceptable par eux. Il y avait entre eux et nous assez de sujets de mésentente pour que nous n'ajoutions pas celui-là. Vous n'aviez donc, en cette période, qu'à vous taire et à nous laisser vous traiter, pour les besoins de notre alliance, de « petite gauche », de « gauche américaine » ou « californienne ». Mais une fois que nous avons été au gouvernement, nous avons eu besoin que vous parliez. Et que vous nous fournissiez un discours à double fonction : il aurait manifesté la solidité d'une opinion de gauche autour de nous (au mieux ce serait celui de la fidélité, cependant nous nous serions contentés de celui de la courtoisie) ; mais il aurait eu aussi à dire un réel – économique et politique – que nous avions autrefois tenu avec soin à l'écart de notre propre discours. Nous avions besoin que d'autres à côté de nous tiennent un discours de la rationalité gouvernementale qui n'aurait été ni celui, mensonger, de notre alliance, ni celui, nu, de nos adversaires de droite (celui que nous tenons aujourd'hui). Nous voulions vous réintroduire dans le jeu ; mais vous nous avez lâchés au milieu du gué et vous voilà assis sur la rive. » À quoi les intellectuels pourraient répondre : « Quand nous vous pressions de changer de discours, vous nous avez condamnés au nom de vos slogans les plus usagés. Et maintenant que vous changez de front, sous la pression d'un réel que vous n'avez pas été capables de percevoir, vous nous demandez de vous fournir, non la pensée qui vous permettrait de

l'affronter, mais le discours qui masquerait votre changement. Le mal ne vient pas, comme on l'a dit, du fait que les intellectuels ont cessé d'être marxistes au moment où les communistes arrivaient au pouvoir, il tient au fait que les scrupules de votre alliance vous ont empêchés, en temps utile, de faire avec les intellectuels le travail de pensée qui vous aurait rendu capables de gouverner. De gouverner autrement qu'avec vos mots d'ordre vieillis et les techniques mal rajeunies des autres. >

– *Y a-t-il une démarche commune dans les différentes interventions que vous avez pu faire en politique et en particulier à propos de la Pologne ?*

– Essayer de poser quelques questions en termes de vérité et d'erreur. Quand le ministre des Affaires étrangères a dit que le coup de Jaruzelski est une affaire qui ne regarde que la Pologne, était-ce vrai ? Est-il vrai que l'Europe soit si peu de chose que son partage et la domination communiste qui s'y exerce au-delà d'une ligne arbitraire ne nous concernent pas ? Est-il vrai que le refus des libertés syndicales élémentaires dans un pays socialiste soit une affaire sans importance dans un pays gouverné par des socialistes et des communistes ? S'il est vrai que la présence des communistes au gouvernement est sans influence sur les décisions majeures de politique étrangère, que penser de ce gouvernement et de l'alliance sur laquelle il repose ? Ces questions ne définissent certainement pas une politique ; mais ce sont des questions auxquelles ceux qui définissent la politique devraient répondre.

– *Est-ce que le rôle que vous vous donnez en politique correspondrait à ce principe de la « libre parole » dont vous avez fait le thème de vos cours, ces deux dernières années ?*

– Rien n'est plus inconsistant qu'un régime politique qui est indifférent à la vérité ; mais rien n'est plus dangereux qu'un système politique qui prétend prescrire la vérité. La fonction du « dire vrai » n'a pas à prendre la forme de la loi, tout comme il serait vain de croire qu'elle réside de plein droit dans les jeux spontanés de la communication. La tâche du dire vrai est un travail infini : la respecter dans sa complexité est une obligation dont aucun pouvoir ne peut faire l'économie. Sauf à imposer le silence de la servitude.

351 *Qu'est-ce que les Lumières ?*

< Qu'est-ce que les Lumières ? >, *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp. 35-39. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France.)

Il me semble que ce texte fait apparaître un nouveau type de question dans le champ de la réflexion philosophique. Bien sûr, ce n'est certainement ni le premier texte dans l'histoire de la philosophie ni même le seul texte de Kant qui thématise une question concernant l'histoire. On trouve chez Kant des textes qui posent à l'histoire une question d'origine : le texte sur les débuts de l'histoire elle-même, le texte sur la définition du concept de race ; d'autres textes posent à l'histoire la question de sa forme d'accomplissement : ainsi, dans cette même année 1784, *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite* *. D'autres, enfin, s'interrogent sur la finalité interne organisant les processus historiques, ainsi le texte consacré à l'emploi des principes téléologiques. Toutes ces questions, qui sont d'ailleurs étroitement liées, traversent en effet les analyses de Kant à propos de l'histoire. Il me semble que le texte sur l'*Aufklärung* est un texte assez différent ; il ne pose directement en tout cas aucune de ces questions, ni celle de l'origine ni, malgré l'apparence, celle de l'achèvement, et il se pose d'une façon relativement discrète, presque latérale, la question de la téléologie immanente au processus même de l'histoire.

La question qui me semble apparaître pour la première fois dans ce texte de Kant, c'est la question du présent, la question de l'actualité : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Et qu'est-ce que c'est que ce « maintenant » à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres ; et qui définit le moment où j'écris ? Ce n'est pas la première fois que l'on trouve dans la réflexion philosophique des références au présent, au moins comme situation historique déterminée et qui peut avoir valeur pour la réflexion philosophique. Après tout, quand Descartes, au début du *Discours de la méthode*, raconte son propre itinéraire et l'ensemble des décisions philosophiques qu'il a prises à la fois pour lui-même et pour la philosophie, il se réfère bien d'une façon explicite à quelque chose qui peut être considéré comme une situation historique dans l'ordre de la connaissance et des sciences à sa propre époque. Mais dans ce genre de

* Kant (I.), « Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht », in *Berlinische Monatsschrift*, 1784 (« L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique », trad. L. Ferry, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, t. II, pp. 185-202).

références, il s'agit toujours de trouver dans cette configuration désignée comme présente un motif pour une décision philosophique; chez Descartes, vous ne trouverez pas une question qui serait de l'ordre de : « Qu'est-ce que c'est donc précisément que ce présent auquel j'appartiens? » Or il me semble que la question à laquelle Kant répond, à laquelle d'ailleurs il est amené à répondre puisqu'on la lui a posée, cette question est autre. Ce n'est pas simplement : qu'est-ce qui, dans la situation actuelle, peut déterminer telle ou telle décision d'ordre philosophique? La question porte sur ce que c'est que ce présent, elle porte d'abord sur la détermination d'un certain élément du présent qu'il s'agit de reconnaître, de distinguer, de déchiffrer parmi tous les autres. Qu'est-ce qui, dans le présent, fait sens actuellement pour une réflexion philosophique?

Dans la réponse que Kant essaie de donner à cette interrogation, il entreprend de montrer en quoi cet élément se trouve être le porteur et le signe d'un processus qui concerne la pensée, la connaissance, la philosophie; mais il s'agit de montrer en quoi et comment celui qui parle en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe fait partie lui-même de ce processus, et (plus que cela) comment il a un certain rôle à jouer dans ce processus, où il se trouvera donc à la fois élément et acteur.

Bref, il me semble qu'on voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle. Si on veut bien envisager la philosophie comme une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire, il me semble qu'avec ce texte sur l'*Aufklärung* on voit la philosophie – et je pense ne pas trop forcer les choses en disant que c'est la première fois – problématiser sa propre actualité discursive : actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit. Et par là même on voit que, pour le philosophe, poser la question de son appartenance à ce présent, ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition; ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain « nous », à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité.

C'est ce nous qui est en train de devenir pour le philosophe l'objet de sa propre réflexion; et par là même s'affirme l'impossibilité de faire l'économie de l'interrogation par le philosophe de son appartenance singulière à ce nous. Tout ceci, la philosophie comme

problématisation d'une actualité, et comme interrogation par le philosophe de cette actualité dont il fait partie et par rapport à laquelle il a à se situer, pourrait bien caractériser la philosophie comme discours de la modernité, et sur la modernité.

Pour parler très schématiquement, la question de la modernité avait été posée dans la culture classique selon un axe à deux pôles, celui de l'Antiquité et celui de la modernité; elle était formulée soit dans les termes d'une autorité à accepter ou à rejeter (quelle autorité accepter? quel modèle suivre? etc.), soit encore sous la forme (corrélative d'ailleurs de celle-là) d'une valorisation comparée : est-ce que les Anciens sont supérieurs aux Modernes? Est-ce que nous sommes dans une période de décadence, etc.? On voit affleurer une nouvelle manière de poser la question de la modernité, non plus dans un rapport longitudinal aux Anciens, mais dans ce qu'on pourrait appeler un rapport « sagittal » à sa propre actualité. Le discours a à reprendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu propre, d'autre part, pour en dire le sens, enfin, pour spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de cette actualité.

Quelle est mon actualité? Quel est le sens de cette actualité? Et qu'est-ce que je fais lorsque je parle de cette actualité? C'est cela, me semble-t-il, en quoi consiste cette interrogation nouvelle sur la modernité.

Ce n'est là rien de plus qu'une piste qu'il conviendrait d'explorer d'un peu plus près. Il faudrait essayer de faire la généalogie, non pas tellement de la notion de modernité, mais de la modernité comme question. Et, en tout cas, même si je prends le texte de Kant comme point d'émergence de cette question, il est bien entendu qu'il fait lui-même partie d'un processus historique plus large dont il faudrait prendre la mesure. Ce serait sans doute l'un des axes intéressants pour l'étude du XVIII^e siècle en général, et plus particulièrement de l'*Aufklärung*, que de s'interroger sur le fait suivant : l'*Aufklärung* s'est appelée elle-même *Aufklärung*; elle est un processus culturel sans doute très singulier qui a pris conscience de lui-même en se nommant, en se situant par rapport à son passé et par rapport à son avenir, et en désignant les opérations qu'il doit effectuer à l'intérieur de son propre présent.

Est-ce qu'après tout l'*Aufklärung*, ce n'est pas la première époque qui se nomme elle-même et qui au lieu simplement de se caractériser, selon une vieille habitude, comme période de décadence ou de prospérité, ou de splendeur ou de misère, se nomme à travers un certain événement qui relève d'une histoire générale de la pensée, de

la raison et du savoir, et à l'intérieur de laquelle elle a elle-même à jouer son rôle?

L'*Aufklärung*, c'est une période, une période qui formule elle-même sa propre devise, son propre précepte, et qui dit ce qu'elle a à faire, tant par rapport à l'histoire générale de la pensée que par rapport à son présent et aux formes de connaissance, de savoir, d'ignorance, d'illusion dans lesquelles elle sait reconnaître sa situation historique.

Il me semble que dans cette question de l'*Aufklärung* on voit l'une des premières manifestations d'une certaine façon de philosopher qui a eu une longue histoire depuis deux siècles. C'est l'une des grandes fonctions de la philosophie dite « moderne » (celle dont on peut situer le commencement à l'extrême fin du XVIII^e siècle) que de s'interroger sur sa propre actualité.

On pourrait suivre la trajectoire de cette modalité de la philosophie à travers le XIX^e siècle et jusqu'aujourd'hui. La seule chose que je voudrais souligner pour l'instant, c'est que cette question traitée par Kant en 1784 pour répondre à une question qui avait été posée de l'extérieur, Kant ne l'a pas oubliée. Il va la poser à nouveau et il va essayer d'y répondre à propos d'un autre événement qui lui aussi n'a pas cessé de s'interroger sur lui-même. Cet événement, bien entendu, c'est la Révolution française.

En 1798, Kant va en quelque sorte donner une suite au texte de 1784. En 1784, il essayait de répondre à la question qu'on lui posait : « Qu'est-ce que cette *Aufklärung* dont nous faisons partie? » et en 1798 il répond à une question, que l'actualité lui posait, mais qui était formulée depuis 1794 par toute la discussion philosophique en Allemagne. Cette question était : « Qu'est-ce que c'est que la révolution? »

Vous savez que *Le Conflit des facultés* * est un recueil de trois dissertations sur les rapports entre les différentes facultés qui constituent l'Université. La seconde dissertation concerne le conflit entre la faculté de philosophie et la faculté de droit. Or tout le domaine des rapports entre philosophie et droit est occupé par la question : « Y a-t-il un progrès constant pour le genre humain? » Et c'est pour répondre à cette question que Kant tient, au paragraphe V de cette dissertation, le raisonnement suivant : si l'on veut répondre à la question « Y a-t-il un progrès constant pour le genre humain? », il faut déterminer s'il existe une cause possible de ce progrès, mais une fois qu'on a établi cette possibilité, il faut montrer que cette cause

agit effectivement et pour cela dégager un certain événement qui montre que la cause agit en réalité. En somme, l'assignation d'une cause ne pourra jamais déterminer que des effets possibles, ou plus exactement la possibilité d'effet; mais la réalité d'un effet ne pourra être établie que par l'existence d'un événement.

Il ne suffit donc pas de suivre la trame téléologique qui rend possible un progrès; il faut isoler, à l'intérieur de l'histoire, un événement qui aura valeur de signe.

Signe de quoi? Signe de l'existence d'une cause, d'une cause permanente qui, tout au long de l'histoire elle-même, a guidé les hommes sur la voie du progrès. Cause constante dont on doit donc montrer qu'elle a agi autrefois, qu'elle agit maintenant, qu'elle agira par la suite. L'événement, par conséquent, qui pourra nous permettre de décider s'il y a progrès sera un signe, « *rememorativum, demonstrativum, pronosticum* ». Il faut que ce soit un signe qui montre que ça a bien toujours été comme ça (c'est le signe remémoratif), un signe qui montre bien que les choses se passent actuellement aussi (c'est le démonstratif), qui enfin montre que ça se passera bien en permanence comme ça (signe pronostique). Et c'est ainsi que nous pourrions être sûrs que la cause qui rend possible le progrès n'a pas agi simplement à un moment donné, mais qu'elle garantit une tendance générale du genre humain dans sa totalité à marcher dans le sens du progrès. Voilà la question : « Y a-t-il autour de nous un événement qui serait remémoratif, démonstratif et pronostique d'un progrès permanent qui emporte le genre humain dans sa totalité? »

La réponse que donne Kant, vous l'avez devinée; mais je voudrais vous lire le passage par lequel il va introduire la Révolution comme événement ayant cette valeur de signe. « N'attendez pas, écrit-il au début du paragraphe VI, que cet événement consiste en hauts gestes ou forfaits importants commis par les hommes à la suite de quoi ce qui était grand parmi les hommes est rendu petit, ou ce qui était petit rendu grand, ni en d'antiques et brillants édifices qui disparaissent comme par magie pendant qu'à leurs places d'autres surgissent en quelque sorte des profondeurs de la terre. Non, rien de tout cela. »

Dans ce texte, Kant fait évidemment allusion aux réflexions traditionnelles qui cherchent les preuves du progrès ou du non-progrès de l'espèce humaine dans le renversement des empires, dans les grandes catastrophes par lesquelles les États les mieux établis disparaissent, dans les renversements de fortunes qui abaissent les puissances établies et en font apparaître de nouvelles. Faites attention,

* Kant (I.), *Der Streit der Fakultäten*, 1798 (*Le Conflit des facultés*, Paris, Vrin, 1935).

dit Kant à ses lecteurs, ce ne sont pas dans les grands événements que nous devons chercher le signe remémoratif, démonstratif, pronostique du progrès; c'est dans des événements beaucoup moins grandioses, beaucoup moins perceptibles. On ne peut pas faire cette analyse de notre propre présent dans ces valeurs significatives sans se livrer à un chiffrement qui permettra de donner à ce qui, apparemment, est sans signification et valeur la signification et la valeur importantes que nous cherchons. Or qu'est-ce que c'est que cet événement qui n'est donc pas un « grand » événement? Il y a évidemment un paradoxe à dire que la révolution n'est pas un événement bruyant. Est-ce que ce n'est pas l'exemple même d'un événement qui renverse, qui fait que ce qui était grand devient petit, ce qui était petit devient grand, et qui engloutit les structures en apparence les plus solides de la société et des États? Or, pour Kant, ce n'est pas cet aspect de la révolution qui fait sens. Ce qui constitue l'événement à valeur remémorative, démonstrative, et pronostique, ce n'est pas le drame révolutionnaire lui-même, ce ne sont pas les exploits révolutionnaires, ni la gesticulation qui l'accompagne. Ce qui est significatif, c'est la manière dont la révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie tout alentour par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent, qui y assistent et qui, au mieux ou au pis, se laissent entraîner par elle. Ce n'est pas le bouleversement révolutionnaire qui constitue la preuve du progrès; d'abord sans doute parce qu'il ne fait qu'inverser les choses, et aussi parce que, si on avait à refaire cette révolution, on ne la referait pas. Il y a là un texte extrêmement intéressant : « Peu importe, dit-il, si la révolution d'un peuple plein d'esprit, que nous avons vu s'effectuer de nos jours [c'est donc de la Révolution française qu'il s'agit], peu importe si elle réussit ou échoue, peu importe si elle accumule misère et atrocité, si elle les accumule au point qu'un homme sensé qui la referait avec l'espoir de la mener à bien ne se résoudrait jamais, néanmoins, à tenter l'expérience à ce prix. » Ce n'est donc pas le processus révolutionnaire qui est important, peu importe s'il réussit ou échoue, cela n'a rien à voir avec le progrès, ou du moins avec le signe du progrès que nous cherchons. L'échec ou la réussite de la révolution ne sont pas signes de progrès ou un signe qu'il n'y a pas progrès. Mais encore s'il y avait la possibilité pour quelqu'un de connaître la révolution, de savoir comme elle se déroule, et en même temps de la mener à bien, eh bien, calculant le prix nécessaire à cette révolution, cet homme sensé ne la ferait pas. Donc, comme « retournement », comme l'entreprise qui peut réussir ou échouer, comme prix trop lourd à payer, la révolution en elle-même ne peut

être considérée comme le signe qu'il existe une cause capable de soutenir, à travers l'histoire, le progrès constant de l'humanité.

En revanche, ce qui fait sens et ce qui va constituer le signe de progrès, c'est que, tout autour de la révolution, il y a, dit Kant, « une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme ». Ce qui est important dans la révolution, ce n'est pas la révolution elle-même, c'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas ou, en tout cas, qui n'en sont pas les acteurs principaux, c'est le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette révolution dont ils ne sont pas les agents actifs. L'enthousiasme pour la révolution est signe, selon Kant, d'une disposition morale de l'humanité; cette disposition se manifeste en permanence de deux façons : premièrement, dans le droit de tous les peuples de se donner la Constitution politique qui leur convienne et dans le principe conforme au droit et à la morale d'une Constitution politique telle qu'elle évite, en raison de ses principes mêmes, toute guerre offensive. Or c'est bien la disposition portant l'humanité vers une telle Constitution qui est signifiée par l'enthousiasme pour la révolution. La révolution comme spectacle, et non comme gesticulation, comme foyer d'enthousiasme pour ceux qui y assistent, et non comme principe de bouleversement pour ceux qui y participent, est un « *signum rememorativum* », car elle révèle cette disposition présente dès l'origine; c'est un « *signum demonstrativum* », parce qu'elle montre l'efficacité présente de cette disposition; et c'est aussi un « *signum pronosticum* », car s'il y a bien des résultats de la révolution qui peuvent être remis en question, on ne peut pas oublier la disposition qui s'est révélée à travers elle.

On sait bien également que ce sont ces deux éléments-là, la Constitution politique choisie à leur gré par les hommes et une Constitution politique qui évite la guerre, c'est cela également qui est le processus même de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire que, en effet, la révolution est bien ce qui achève et continue le processus même de l'*Aufklärung*, et c'est dans cette mesure qu'aussi l'*Aufklärung* et la Révolution sont des événements qui ne peuvent plus s'oublier. « Je soutiens, écrit Kant, que je peux prédire au genre humain même sans esprit prophétique d'après les apparences et signes précurseurs de notre époque qu'il atteindra cette fin, c'est-à-dire arriver à un état tel que les hommes pourront se donner la Constitution qu'ils veulent et la Constitution qui empêchera une guerre offensive, que dès lors ces progrès ne seront plus remis en question. Un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité,

la dégager du cours antérieur des événements, seules la nature et la liberté réunies dans l'espèce humaine suivant les principes internes du droit étaient en mesure de l'annoncer encore que d'une manière indéterminée et comme un événement contingent. Mais si le but visé par cet événement n'était pas encore atteint quand bien même la révolution ou la réforme de la Constitution d'un peuple auraient finalement échoué, ou bien si, passé un certain laps de temps, tout retombait dans l'ornière précédente comme le prédisent maintenant certains politiques, cette prophétie philosophique n'en perdrait rien de sa force. Car cet événement est trop important, trop mêlé aux intérêts de l'humanité et d'une influence trop vaste sur toutes les parties du monde pour ne pas devoir être remis en mémoire au peuple à l'occasion de circonstances favorables et rappelé lors de la crise de nouvelles tentatives de ce genre, car, dans une affaire aussi importante pour l'espèce humaine, il faut bien que la constitution proche atteigne enfin un certain moment cette solidité que l'enseignement d'expériences répétées ne saurait manquer de lui donner dans tous les esprits. »

La révolution, de toute façon, risquera toujours de retomber dans l'ornière, mais comme événement dont le contenu même est important, son existence atteste une virtualité permanente et qui ne peut être oubliée : pour l'histoire future, c'est la garantie de la continuité même d'une démarche vers le progrès.

Je voulais seulement vous situer ce texte de Kant sur l'*Aufklärung* ; j'essaierai tout à l'heure de le lire d'un peu plus près. Je voulais aussi voir comment, quelque quinze ans plus tard, Kant réfléchissait cette actualité autrement plus dramatique qu'était la Révolution française. Avec ces deux textes, on est en quelque sorte à l'origine, au point de départ de toute une dynastie de questions philosophiques. Ces deux questions « Qu'est-ce que l'*Aufklärung*? Qu'est-ce que la révolution? » sont les deux formes sous lesquelles Kant a posé la question de sa propre actualité. Ce sont aussi, je crois, les deux questions qui n'ont pas cessé de hanter sinon toute la philosophie moderne depuis le XIX^e siècle, du moins une grande part de cette philosophie. Après tout, il me semble bien que l'*Aufklärung*, à la fois comme événement singulier inaugurant la modernité européenne et comme processus permanent qui se manifeste dans l'histoire de la raison, dans le développement et l'instauration des formes de rationalité et de technique, l'autonomie et l'autorité du savoir, n'est pas simplement pour nous un épisode dans l'histoire des idées. Elle est une question philosophique, inscrite, depuis le XVIII^e siècle, dans notre pensée. Laissons à leur piété ceux qui

veulent qu'on garde vivant et intact l'héritage de l'*Aufklärung*. Cette piété est bien sûr la plus touchante des trahisons. Ce ne sont pas les restes de l'*Aufklärung* qu'il s'agit de préserver ; c'est la question même de cet événement et de son sens (la question de l'historicité de la pensée de l'universel) qu'il faut maintenir présente et garder à l'esprit comme ce qui doit être pensé.

La question de l'*Aufklärung*, ou encore de la raison, comme problème historique a de façon plus ou moins occulte traversé toute la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à maintenant. L'autre visage de l'actualité que Kant a rencontré est la révolution : la révolution à la fois comme événement, comme rupture et bouleversement dans l'histoire, comme échec, mais en même temps comme valeur, comme signe de l'espèce humaine. Là encore, la question pour la philosophie n'est pas de déterminer quelle est la part de la révolution qu'il conviendrait de préserver et de faire valoir comme modèle. Elle est de savoir ce qu'il faut faire de cette volonté de révolution, de cet « enthousiasme » pour la révolution qui est autre chose que l'entreprise révolutionnaire elle-même. Les deux questions « Qu'est-ce que l'*Aufklärung*? » et « Que faire de la volonté de révolution? » définissent à elles deux le champ d'interrogation philosophique qui porte sur ce que nous sommes dans notre actualité.

Kant me semble avoir fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne. Disons que, dans sa grande œuvre critique, Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne depuis le XIX^e siècle s'est présenté, s'est développé comme l'analytique de la vérité.

Mais il existe dans la philosophie moderne et contemporaine un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique : c'est celle que l'on voit naître justement dans la question de l'*Aufklärung* ou dans le texte sur la révolution ; cette autre audition critique pose la question : « Qu'est-ce que c'est que notre actualité? Quel est le champ actuel des expériences possibles? » Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agira de ce que l'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes, et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci : on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes,

d'une ontologie de l'actualité; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler.

352 *Aux sources du plaisir*

« Alle fonti del piacere » (« Aux sources du plaisir »; entretien avec A. Fontana, 25 avril 1984), *Panorama*, n° 945, 28 mai 1984, pp. 186-193.

Extrait d'un entretien entre A. Fontana et M. Foucault dont la transcription a été contestée par A. Fontana. Cet entretien a été publié intégralement dans *Le Monde* en 1984 (voir *infra* n° 357).

353 *Interview de Michel Foucault*

« Interview de Michel Foucault » (entretien avec C. Baker, avril 1984), *Actes : cahiers d'action juridique*, n° 45-46 : *La Prison autrement?*, juin 1984, pp. 3-6.

— *Pourquoi, selon vous, les questions qui avaient été posées à travers le G.I.P., créé en 1971, n'ont-elles pas été reprises plus tard?*

— Les questions sont restées posées, mais le relais qu'on pouvait attendre de certains mouvements n'a pas fonctionné. Ça ne s'est pas passé, ce qui ne veut pas dire que ça ne peut pas se passer.

Ce qui nous avait frappés, c'était le fait que, si la justice en France, depuis la fin du XVIII^e siècle, a posé le principe de la publicité des débats, en revanche le système pénitentiaire relève curieusement d'une pratique qui reste dans l'ombre. Bien sûr, il y a eu beaucoup de discussions sur le système pénal au cours du XIX^e siècle et il y en a encore au XX^e, il n'en reste pas moins que la prison, dans son fonctionnement réel et quotidien, échappe en grande partie au contrôle de l'appareil judiciaire dont, d'ailleurs, administrativement, elle ne dépend pas; elle échappe aussi au contrôle de l'opinion, elle échappe enfin souvent aux règles de droit.

Le G.I.P. a été, je crois, une entreprise de « problématisation », un effort pour rendre problématiques et douteuses des évidences, des pratiques, des règles, des institutions et des habitudes qui s'étaient sédimentées depuis des décennies et des décennies. Et cela à

propos de la prison elle-même, mais, à travers elle, à propos de la justice pénale, de la loi et, plus généralement encore, à propos de la punition.

Je sais bien que certains ont été surpris par le fait que cette réflexion sur la prison n'a pas tout de suite pris la forme de propositions pour en améliorer le fonctionnement, mais je crois qu'il y a des moments où il ne suffit plus de mesurer les pratiques à leurs objectifs traditionnels en s'efforçant de les y ajuster de façon plus efficace. Il faut s'interroger à la fois sur les pratiques, sur la fin qu'elles se donnent, sur les moyens qu'elles utilisent et sur les effets, voulus ou non, que ces moyens peuvent avoir. Et, de ce point de vue, il me semble que le travail entrepris au début des années soixante-dix a bien posé le problème dans ses dimensions essentielles : le sens à donner aux pratiques de la punition légale dans une société comme la nôtre.

Ce problème ne peut être résolu par quelques propositions théoriques. Il requiert bien des débats, bien des expérimentations, beaucoup d'hésitations, de tentatives et de scrupules, c'est vrai que très peu de groupes, très peu d'institutions ont pris le relais. Et, bien sûr, aucun parti politique.

— *De fait, il ne semble pas se passer grand-chose entre le gouvernement actuel et les intellectuels. Qui se méfie de qui?*

— Lorsque la S.F.I.O., qui représentait le socialisme français, était en train de mourir, elle n'avait plus rien à dire. Qui finalement a parlé en cette fin des années soixante? Qui a levé les questions de fond concernant la société, l'économie, si ce n'est cette gauche non organisée, mouvements de femmes, de réflexion sur les institutions psychiatriques, mouvements de réflexion sur l'autogestion? Qui parlait? Ce n'était pas la S.F.I.O., dont l'encéphalogramme était parfaitement plat. C'était cette gauche qu'on a appelée avec des accents polémiques la petite gauche, l'extrême gauche, la gauche californienne, etc. Il y a eu beaucoup de bêtises dites sur elle, dont je prends d'ailleurs ma part. Mais des problèmes de fond ont été alors posés. Aujourd'hui encore, ce sont ces problèmes-là qui apparaissent encore comme fondamentaux.

Quand, en 1972, le Parti socialiste s'est constitué, il est absolument certain qu'il a été perméable à ces questions. Il est vraisemblable que, s'il n'y avait pas fait écho, d'une manière ou d'une autre, il n'aurait pas eu le crédit dont il a bénéficié, y compris dans la gauche intellectuelle. Mais il faut souligner que, s'il a été perméable à ces idées, il n'a cependant jamais engagé le moindre dialogue avec ces intellectuels, jamais. L'intellectuel était là pour don-

ner son nom et apporter son soutien au moment des élections, on ne lui demandait rien d'autre; très exactement, on lui demandait de ne rien dire d'autre.

Ce qui est grave, c'est que le Parti socialiste a multiplié les programmes, les textes, les projets; or aucun d'entre eux n'a représenté un effort de réflexion qui aurait pu laisser supposer une pensée politique nouvelle cohérente. C'était une rhapsodie de promesses, de chimères mêlées à des vieux fonds de tiroir idéologiques. On est dans une société de pensée politique. Il n'y a aucune réflexion d'ensemble qui permettrait d'articuler des projets concernant la pénalité, la médecine, la sécurité sociale. On avait besoin d'une pensée là-dessus. Bien entendu, les intellectuels n'étaient pas capables d'apporter des solutions toutes faites, mais il est probable que, s'il y avait eu suffisamment d'échanges, on aurait pu parvenir à une réflexion et peut-être serait-on arrivé à quelque chose.

– *Est-ce trop tard?*

– Je ne sais pas... Mais quand les socialistes parlent du silence des intellectuels, c'est de leur propre silence qu'ils parlent et du regret qu'ils ont de ne pas disposer d'une pensée ni d'une rationalité politiques. Si les socialistes ont manqué ce rendez-vous avec les mouvements de recherche qui existaient avant eux et autour d'eux, c'est pour deux raisons. L'une est interne : ils avaient peur des rocardiens. Ils se doutaient que les intellectuels se sentaient plus proches de Rocard que de Jospin par exemple, et il y a eu un blocage de ce côté-là. Ils ont été obsédés par leurs luttes internes. Et puis il y a eu une seconde raison, le P.C. On avait trop besoin du P.C. et de la C.G.T. : on n'allait quand même pas les énerver avec ces fameux intellectuels dont certains avaient été communistes, avaient rompu avec le P.C. et poussaient assez loin l'anticommunisme!

Pour ces raisons externes et internes, le Parti socialiste a préféré ne pas avoir de rapports de travail avec les intellectuels.

– *Mais, du côté des intellectuels, n'y-a-t-il pas aussi une grande méfiance par rapport à la vieille politique politicienne?*

Cette méfiance n'est-elle pas d'ailleurs justifiée? Je n'ai pas l'impression que les partis politiques aient produit, dans l'ordre de la problématisation de la vie sociale, quoi que ce soit d'intéressant. On peut se demander si les partis politiques ne sont pas l'invention politique la plus stérilisante depuis le XIX^e siècle. La stérilité politique intellectuelle me paraît l'un des grands faits de notre époque.

– *Vous semblez penser qu'il eût été possible d'envisager les choses autrement?*

– Oui, je l'ai pensé. Les situations peuvent toujours engendrer des stratégies. Je ne crois pas qu'on soit enfermé dans une histoire; au contraire, tout mon travail consiste à montrer que l'histoire est traversée de rapports stratégiques qui sont par conséquent mobiles et que l'on peut changer. À condition, bien entendu, que les agents de ces processus aient le courage politique de changer les choses.

– *Vous auriez été prêt à travailler avec des hommes du gouvernement actuel?*

– Si, un jour, l'un d'eux avait décroché son téléphone et m'avait demandé si l'on pouvait discuter, par exemple, de la prison ou des hôpitaux psychiatriques, je n'aurais pas hésité une seconde.

– *Mais même quelqu'un comme M. Badinter qui se veut en dehors de la politique politicienne ne se réfère à vous que pour vous faire dire quelque chose que vous n'avez jamais dit.*

– Je ne veux aucunement entrer dans cette polémique. Badinter est – il n'y a aucun doute – le meilleur garde des Sceaux qu'on ait eu depuis des dizaines d'années...

– *Revenons cependant à ce qu'il dit, dans L'Âne, * de ce qu'il appelle sa « théorie du châtement » : « Il faut des interdits [...]. Certains ont besoin de transgresser l'interdit [...]. Je dis qu'il doit exister des interdits et des sanctions, et que les sanctions – le Code – doivent servir à intérioriser les interdits autant qu'à les exprimer [...]. Quel est le vrai problème pour la justice? Exprimer le bien et le mal, le permis et l'interdit. » Et à la question « Les interdits peuvent-ils se maintenir sans châtement? », il répond : « Pour ceux qui n'ont pas suffisamment intériorisé l'interdit, certainement pas [...]. Le vrai problème est d'arriver à protéger par des sanctions les interdits sans que pour autant le système de sanctions porte atteinte aux valeurs essentielles, par exemple le respect de la dignité humaine... »*

M. Badinter s'inscrit ici fort bien dans ce que vous avez étudié dans Surveiller et punir comme « humanisation de la pénalité ». Mais ne pouvait-on espérer autre chose?

– Je serai, quant à moi, très timide et rappellerai ce qu'a dit Nietzsche : « Nos sociétés ne savent plus ce que c'est que punir. » À la punition, dit-il, nous donnons, comme par sédimentation, un certain nombre de significations comme la loi du talion, la rétribution, la vengeance, la thérapeutique, la purification et quelques autres qui sont effectivement présentes dans la pratique même de la punition,

* Badinter (R.), « Entretien avec », *L'Âne, le magazine freudien*, novembre-décembre 1983, n° 13, pp. I-IV.

mais sans que nos sociétés aient été capables de choisir une interprétation ou d'y substituer une autre et de fonder rationnellement l'acte de punir sur l'une de ces interprétations. Et je crois que nous en sommes toujours là. Ce qu'il nous faut maintenant, c'est précisément réfléchir là-dessus.

Si j'ai essayé de porter l'attention sur les techniques mêmes de punition, c'est pour un certain nombre de raisons. La première, c'est qu'on a trop souvent négligé ce que les techniques de punition pouvaient porter en elles de signification en dehors même des théories générales qui avaient pu les justifier au départ. La logique même de ces techniques de punition a entraîné des conséquences qui n'étaient ni prévues ni voulues, mais qui, étant ce qu'elles étaient, ont été réutilisées dans d'autres tactiques, d'autres stratégies; enfin, il y a eu tout un *nexus* très compliqué qui s'est développé autour de ces techniques mêmes de la punition. J'ai pensé qu'il était important de le faire apparaître. Mais ça ne veut pas dire pour autant qu'il ne faut s'intéresser qu'à la technique de punition ou se dire : « Au fond, il n'y a aucune technique de punition qui vaille, donc il ne faut pas punir. » Il faut au contraire essayer de réfléchir à ce que peut être un système pénal, un Code pénal et des pratiques punitives dans une société comme la nôtre traversée par des processus qu'on voit s'esquisser.

Nous n'avons pas de solution. Nous sommes dans un grand embarras. On a pourtant réfléchi à certaines modifications possibles des procédures de punition : comment, par exemple, substituer à l'enfermement des formes beaucoup plus intelligentes. Mais tout cela ne suffit pas et si je suis partisan d'un certain radicalisme, ce n'est pas pour dire : « De toute façon, tout système de punition sera catastrophique; il n'y a rien à faire; quoi que vous fassiez, ce sera mal », c'est plutôt pour dire : tenant compte des problèmes qui se sont posés et se posent encore maintenant à partir des pratiques de punition qui ont été les nôtres depuis plus d'un siècle, comment penser aujourd'hui ce que serait une punition? Or cela est un travail à faire à plusieurs.

Le travail que j'ai fait sur la relativité historique de la forme « prison » était une incitation à essayer de penser à d'autres formes de la punition. Je me suis démarqué de tout ce qui n'était pas un effort pour trouver çà et là quelques substituts. Ce qui est à repenser radicalement, c'est ce qu'est punir, ce qu'on punit, pourquoi punir et finalement comment punir. Ce qui a été conçu de façon claire et rationnelle au xvii^e siècle a fini par s'obscurcir. Les Lumières, ce n'est pas le mal absolu, loin de là, ce n'est pas non plus le bien absolu ni surtout le bien définitif.

– *Vous vous situez donc très exactement à l'opposé de ce que beaucoup de vos adversaires appellent votre fixisme ou même votre nihilisme...*

– Cela me fait rire... J'ai au contraire voulu montrer que l'utilisation systématique de la prison comme forme principale de la punition ne constituait qu'un épisode historique et que, par conséquent, on pouvait envisager d'autres systèmes de punition que celui-là. Ce que j'essaie d'analyser, ce sont des pratiques, c'est la logique immanente à la pratique, ce sont les stratégies qui soutiennent la logique de ces pratiques et, par conséquent, la manière dont les individus, librement, dans leurs luttes, dans leurs affrontements, dans leurs projets, se constituent comme sujets de leurs pratiques ou refusent au contraire les pratiques qu'on leur propose. Je crois solidement à la liberté humaine. En interrogeant les institutions psychiatriques et pénitentiaires, n'ai-je pas présupposé et affirmé qu'on pouvait s'en sortir en montrant qu'il s'agissait là de formes historiquement constituées à partir d'un certain moment et dans un certain contexte, c'était montrer que ces pratiques, dans un contexte autre, devaient pouvoir être défaits parce que rendues arbitraires et inefficaces?

Ce type d'analyse dit la précarité, la non-nécessité et la mobilité des choses. Tout cela est absolument lié à une pratique et des stratégies qui sont elles-mêmes mobiles et se transforment. Je suis ahuri de constater que des gens ont pu voir dans mes études historiques l'affirmation d'un déterminisme auquel on ne peut pas échapper.

– *Vous avez insisté à plusieurs reprises, dans vos travaux, sur le rôle de la pénalité qui est de gérer les illégalismes et d'en assurer l'économie générale. Si la prison était remplacée par un système très large d'amendes (c'est la tendance suédoise), la délinquance se reproduirait-elle de la même façon?*

– Je crois qu'un certain nombre d'effets propres à la prison, comme la désinsertion par rapport à une vie sociale ordinaire, la dislocation du milieu familial ou du groupe au milieu duquel on vit, le fait de ne plus travailler, le fait qu'en prison le détenu vive avec des gens qui vont devenir le seul recours une fois qu'il sera sorti de prison, bref, tout cela qui est directement lié à l'emprisonnement risqué de ne pas se retrouver dans le cas d'un autre système généralisé de punition tel que l'amende, du moins à cette échelle-là et avec cette gravité-là.

Mais il faut bien se dire qu'un système d'amendes montrera un jour ou l'autre ses inconvénients et qu'il faudra que la société, à ce moment-là, fasse de nouveau un effort pour repenser ce système

pénal. Rien n'est jamais stable. Dès lors qu'il s'agit, à l'intérieur d'une société, d'une institution de pouvoir, tout est dangereux. Le pouvoir n'est ni bon ni mauvais en lui-même. Il est quelque chose de périlleux. En exerçant le pouvoir, ce n'est pas au mal qu'on touche mais à une matière dangereuse, c'est-à-dire dont le mésusage est toujours possible et peut avoir des conséquences négatives plus ou moins graves.

– *Les criminologues d'aujourd'hui s'ingénient à trouver ce qu'ils appellent des « peines de substitution ». En France, il semblerait qu'on s'oriente vers le travail d'intérêt général qui n'est certes pas une idée très nouvelle dans l'arsenal des vieilles formules fondées sur l'amendement...*

– Actuellement, on se trouve face à ce choix très important. (J'aimerais reprendre à fond ces questions théoriques avec un groupe de gens qui voudraient bien réfléchir là-dessus).

D'un côté, il y a la possibilité de psychologiser aussi totalement que possible la peine, c'est-à-dire de la faire basculer du côté de son versant « amendement », « amélioration », ce qui, dans une société comme la nôtre, veut dire thérapeutique psychologique individuelle ou thérapeutique de groupe. La peine aurait essentiellement pour fonction et objectif de modifier les conditions économiques, sociales et psychologiques qui ont pu produire le délit. Son sens général serait donc de remettre le délinquant dans des conditions telles que ses chances de commettre un délit soient considérablement diminuées. C'est une possibilité et je ne crois pas qu'il faille l'exclure *a priori* en disant que c'est du psychologisme.

Il y a une autre possibilité vers laquelle je crois qu'on peut aller : c'est l'idée qu'il faut absolument dissocier la punition et l'amendement.

Depuis Platon, on a toujours dit que la peine servait à la fois à punir et à amender. Mais ne peut-on imaginer que les deux fonctions qui, aujourd'hui, se superposent soient prises en charge par des instances différentes? L'une des fonctions serait d'appliquer une sanction définie par le Code – évidemment cela impliquerait une révision des codes, la redéfinition de ce qui est punissable dans une société comme la nôtre. Et puis il y aurait une autre fonction complètement différente qui serait la charge de remettre l'individu dans des conditions telles que ses chances de délinquance seraient diminuées autant que possible.

Quand, en Suède, on va vers une certaine généralisation de l'amende, on s'approche au fond, mais peut-être pas de façon très explicite, de cette dissociation entre punition et amendement. Car,

s'il y a vraiment quelque chose qui n'amende pas, c'est l'amende. Elle n'a aucune valeur thérapeutique, au contraire de l'idée qu'ont eue les théoriciens de la prison qui était de couper les gens de leur milieu délinquant, de les laisser seuls, soumis à une certaine discipline dans le but de leur faire du bien.

– *Et c'est cette même idée qui est reprise dans le travail d'intérêt général...*

– Il ne faut pas avoir de réponse *a priori*. Cependant, quand on fait des choses comme celles-là, ne vise-t-on pas la confusion une fois encore de la punition et de l'amendement? Ne vaudrait-il mieux pas – c'est une question que je pose – essayer de clarifier les difficultés et examiner à fond les possibilités dont on dispose?

– *Les réformistes, lorsqu'ils imaginent la prison « idéale », voient un lieu de prise en charge par je ne sais quels psychologues qui comprendraient ce qui s'est passé et se passe dans la tête du délinquant et l'amèneraient « doucement » à concevoir son personnage et la société sous un jour différent. La prison devient alors un lieu de traitement. Est-ce que, dans cette idée de traitement, défendue par beaucoup, on n'occulte pas du même coup cette question de la dissociation entre sanction et amendement?*

– Il me semble en effet qu'on occulte non seulement cette question fondamentale, mais aussi ces choses assez connues, à savoir que la prison, quelles qu'aient été ses formes depuis bientôt deux cents ans, n'a été qu'un échec. Ce n'est pas que j'ai une hostilité contre le réformisme, mais enfin il me semble sans aucun intérêt de reposer inlassablement cette question de la « bonne prison » qui remplirait enfin les deux fonctions de punition et d'amendement qu'elle n'a pu accomplir jusqu'à maintenant.

– *Si on dissociait effectivement sanction et amendement, les juges ne se sentiraient-ils pas frustrés?*

– La justice est fascinée par sa fonction thérapeutique – ça, c'est l'un des traits dominants qui marquent l'évolution de la justice depuis la fin du XIX^e siècle. Si on disait à un juge : « Vous avez à dire le droit, éventuellement à définir une sanction, mais le reste ne vous regarde pas », il se sentirait éminemment frustré. Car il trouve très gratifiant son rôle thérapeutique qui est pour lui une justification morale et théorique. Puisque ça existe, il faut bien en tenir compte, mais il faut poser la question : est-ce bien sain? Après tout, la justice n'a-t-elle pas à se regarder elle-même pour ce qu'elle est? Celui qui punit n'a pas à se croire investi de la charge supplémentaire d'amender ou de guérir.

– *Quelques-uns prônent, comme alternative au jugement, les comités de conciliation de quartier. Quelle est votre idée là-dessus?*

– Est-ce qu'on ne retrouve pas là ce thème que j'ai toujours trouvé dangereux d'une « justice populaire »? Je crois que la justice populaire est une forme un peu lyrique, un peu utopique dans laquelle on essaie de combiner quelques éléments de ce qui constitue le système judiciaire et quelques autres éléments de ce qu'on appelle la conscience populaire, ce qui, la plupart du temps, est plus une conscience de guerre qu'une conscience de justice.

– *Mais si on essayait d'imaginer une instance de véritable « conciliation »?*

– Avant toute chose, quelle que soit l'institution qui dit « rendre la justice », à quoi se référerait-elle? C'est cela qui m'intéresse. Est-ce que le système de règles auquel se réfèrent ces gens s'établira, dans leurs cadres mentaux, sur la punition ou sur l'amendement ou sur les deux? C'est cela, me semble-t-il, qu'il faut bien définir.

– *Dans toutes les solutions de rechange à l'incarcération dont on parle, vous semblez avoir une petite préférence pour le système des amendes...*

– Il faut vraiment tout examiner. On est trop dans l'embarras aujourd'hui pour se permettre de ne pas tout envisager; les problèmes sont trop graves...

354 *Le retour de la morale*

« Le retour de la morale » (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), *Les Nouvelles littéraires*, n° 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41.

Ce titre malheureux, donné comme tous les titres d'articles par la rédaction du journal, rappelle les conditions de publication de ce dernier entretien. Malgré son grand épuisement, M. Foucault en avait accepté la proposition, faite par un jeune philosophe ami de Gilles Deleuze, André Scala. C'était discrètement un geste d'amitié en direction de Gilles Deleuze, qu'il voyait peu ces dernières années. Gilles Barbedette et André Scala ayant des interrogations assez différentes, ce sont en fait deux entretiens qui se sont entrecroisés. Lorsque le décodage des cassettes fut terminé, M. Foucault était déjà hospitalisé – et il chargea Daniel Defert d'élaguer cet entretien comme il le jugerait bon, sans le revoir. L'entretien parut trois jours après le décès de M. Foucault.

– *Ce qui frappe à la lecture de vos derniers livres, c'est une écriture nette, pure, lisse et très différente du style auquel nous étions habitués. Pourquoi ce changement?*

– Je suis en train de relire les manuscrits que j'ai écrits pour cette histoire de la morale et qui concernent le début du christianisme (ces livres – c'est une raison de leur retard – sont présentés dans l'ordre inverse de celui de leur écriture). En relisant ces manuscrits abandonnés depuis longtemps, je retrouve le même refus du style des *Mots et les Choses*, de *l'Histoire de la folie* ou de *Raymond Rousset*. Je dois dire que ça me fait problème, parce que cette rupture ne s'est pas produite progressivement. C'est très brusquement, dès 1975-1976, que je me suis tout à fait départi de ce style, dans la mesure où j'avais en tête de faire une histoire du sujet, qui ne soit pas celle d'un événement qui se serait produit un jour et dont il aurait fallu raconter la genèse et l'aboutissement.

– *En vous déprenant d'un certain style, n'êtes-vous pas devenu plus philosophe que vous ne l'étiez auparavant?*

– En admettant – et je l'admets! – que j'aie pratiqué avec *Les Mots et les Choses*, *l'Histoire de la folie*, même avec *Surveiller et Punir* une étude philosophique essentiellement fondée sur un certain usage du vocabulaire, du jeu, de l'expérience philosophique et que je m'y sois livré pieds et poings, il est certain que, maintenant, j'essaie de me déprendre de cette forme-là de philosophie. Mais c'est bien pour m'en servir comme champ d'expérience à étudier, à planifier et à organiser. De sorte que cette période qui peut, aux yeux de certains, passer pour une non-philosophie radicale est en même temps une façon de penser plus radicalement l'expérience philosophique.

– *Il semble que vous rendiez explicites des choses qu'on pouvait seulement lire entre les mots dans vos ouvrages précédents?*

– Je dois dire que je ne verrais pas les choses comme cela. Il me semble que dans *l'Histoire de la folie*, dans *Les Mots et les Choses* et aussi dans *Surveiller et Punir*, beaucoup de choses qui se trouvaient implicites ne pouvaient pas être rendues explicites à cause de la façon dont je posais les problèmes. J'ai essayé de repérer trois grands types de problèmes : celui de la vérité, celui du pouvoir et celui de la conduite individuelle. Ces trois domaines de l'expérience ne peuvent se comprendre que les uns par rapport aux autres et ne peuvent pas se comprendre les uns sans les autres. Ce qui m'a gêné dans les livres précédents, c'est d'avoir considéré les deux premières expériences sans tenir compte de la troisième. En faisant apparaître cette dernière expérience, il m'a semblé qu'il y avait là une sorte de droit-fil qui n'avait pas besoin pour se justifier de recourir à des méthodes légèrement rhétoriques par lesquelles on esquivaient l'un des trois domaines fondamentaux de l'expérience.

– *La question de style engage aussi celle de l'existence. Comment peut-on faire du style de vie un grand problème philosophique ?*

– Question difficile. Je ne suis pas sûr de pouvoir donner une réponse. Je crois en effet que la question du style est centrale dans l'expérience antique : stylisation du rapport à soi-même, style de conduite, stylisation du rapport aux autres. L'Antiquité n'a pas cessé de poser la question de savoir s'il était possible de définir un style commun à ces différents domaines de conduite. Effectivement, la découverte de ce style aurait sans doute permis de parvenir à une définition du sujet. L'unité d'une « morale de style » n'a commencé à être pensée que sous l'Empire romain, aux II^e, III^e siècles, et immédiatement en termes de code et de vérité.

– *Un style d'existence, c'est admirable. Ces Grecs, vous les avez trouvés admirables ?*

– Non.

– *Ni exemplaires ni admirables ?*

– Non.

– *Comment les avez-vous trouvés ?*

– Pas très fameux. Ils ont buté tout de suite contre ce qui me paraît être le point de contradiction de la morale antique : entre, d'une part, cette recherche obstinée d'un certain style d'existence et, d'autre part, l'effort de le rendre commun à tous, style qu'ils ont approché sans doute plus ou moins obscurément avec Sénèque et Épictète, mais qui n'a trouvé la possibilité de s'investir qu'à l'intérieur d'un style religieux. Toute l'Antiquité me paraît avoir été une « profonde erreur ».

– *Vous n'êtes pas le seul à introduire la notion de style en histoire, Peter Brown le fait dans La Genèse de l'Antiquité tardive **.

– L'usage que je fais du « style », je l'emprunte en grande partie à Peter Brown. Mais ce que je vais dire maintenant, et qui ne se rapporte pas à ce qu'il a écrit, ne l'engage aucunement. Cette notion de style me paraît très importante dans l'histoire de la morale antique. J'ai mal parlé de cette morale tout à l'heure, on peut essayer d'en parler bien. D'abord, la morale antique ne s'adressait qu'à un tout petit nombre d'individus, elle ne demandait pas que tout le monde obéisse au même schéma de comportement. Elle ne concernait qu'une toute petite minorité parmi les gens et même parmi les gens libres. Il y avait plusieurs formes de libertés : la liberté du chef

d'État ou du chef d'armée n'avait rien à voir avec celle du sage. Puis cette morale s'est étendue. À l'époque de Sénèque, à plus forte raison à celle de Marc Aurèle, elle devait valoir éventuellement pour tout le monde ; il n'était jamais question d'en faire une obligation pour tous. C'était une affaire de choix pour les individus ; chacun pouvait venir partager cette morale. De sorte qu'il est tout de même très difficile de savoir qui participait à cette morale dans l'Antiquité et sous l'Empire. On est donc très éloigné des conformités morales dont les sociologues et les historiens élaborent le schéma en s'adressant à une prétendue population moyenne. Ce que Peter Brown et moi essayons de faire permet d'isoler, dans ce qu'ils ont de singulier, des individus qui ont joué un rôle dans la morale antique ou le christianisme. On est au début de ces études sur le style et il serait intéressant de voir quelle a été la diffusion de cette notion du IV^e siècle avant Jésus-Christ au I^{er} siècle de notre ère.

– *On ne peut pas étudier la morale d'un philosophe de l'Antiquité sans prendre en compte, en même temps, toute sa philosophie, et en particulier quand on pense aux stoïciens, on se dit que c'est justement parce que Marc Aurèle n'avait ni physique ni logique que sa morale était plutôt tournée vers ce que vous appelez le code que vers ce que vous appelez l'éthique.*

– Vous faites, si je comprends bien, de cette longue évolution le résultat d'une perte. Vous verriez chez Platon, Aristote, les premiers stoïciens, une philosophie particulièrement équilibrée entre les conceptions de la vérité, de la politique et de la vie privée. Peu à peu, du III^e siècle avant Jésus-Christ au II^e siècle de notre ère, les gens auraient laissé tomber les interrogations sur la vérité et sur le pouvoir politique, et se seraient interrogés sur les questions de la morale. De fait, de Socrate à Aristote, la réflexion philosophique en général constituait la matrice d'une théorie de la connaissance, de la politique et de la conduite individuelle. Et puis la théorie politique est entrée en régression parce que la cité antique a disparu et a été remplacée par les grandes monarchies qui ont succédé à Alexandre. La conception de la vérité, pour des raisons plus compliquées, mais semble-t-il du même ordre, est également entrée en régression. Finalement, on est arrivé à ceci : au I^{er} siècle, des gens ont dit : la philosophie n'a absolument pas à s'occuper de la vérité en général, mais de ces vérités utiles : la politique et, surtout, la morale. On a la grande scène de la philosophie antique : Sénèque qui commence à faire de la philosophie très exactement pendant le temps où il est en congé d'activité politique. Il a été exilé, il est revenu au pouvoir, il l'a exercé, puis il est retourné dans un demi-exil et il est mort dans

* Brown (P.) et Lamont (R.), *The Making of Late Antiquity*, 1978 (*La Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983).

un exil total. C'est dans ces périodes-là que le discours philosophique prend tout son sens pour lui. Ce phénomène très important, essentiel, est, si l'on veut, le malheur de la philosophie antique, ou, en tout cas, le point historique à partir duquel elle a donné lieu à une forme de pensée qui allait se retrouver dans le christianisme.

– À plusieurs reprises, vous semblez faire de l'écriture une pratique de soi privilégiée. L'écriture est-elle au centre de « la culture de soi » ?

– C'est vrai que la question de soi et de l'écriture de soi a été non pas centrale, mais toujours très importante dans la formation de soi. Prenons par exemple Platon, laissons de côté Socrate, qu'on ne connaît qu'à travers Platon. Platon est quelqu'un dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'a pas cultivé la pratique de soi comme pratique écrite, comme pratique de mémoire ou comme pratique de rédaction de soi à partir de ses souvenirs; s'il a considérablement écrit sur un certain nombre de problèmes politiques, moraux, métaphysiques, les textes qui témoignent, dans le débat platonicien, du rapport à soi semblent relativement restreints. Chez Aristote également. En revanche, à partir du I^{er} siècle de notre ère, on voit des écrits très nombreux qui obéissent à un modèle d'écriture comme rapport à soi (recommandations, conseils et avis donnés aux élèves, etc.). Sous l'Empire, on apprenait aux jeunes gens à se tenir comme il fallait lors des leçons qui leur étaient données, on leur apprenait ensuite, mais ensuite seulement, à formuler leurs questions, puis on leur apprenait à donner leur opinion, à formuler ces opinions en forme de leçons et enfin sous forme didactique. On en a la preuve avec des textes de Sénèque, d'Épictète, de Marc Aurèle. Je ne serai pas tout à fait d'avis de dire que la morale antique a été une morale de l'attention à soi tout au long de son histoire; mais elle l'est devenue à un certain moment. Le christianisme a introduit des perversions, des modifications assez considérables lorsqu'il a organisé des fonctions pénitentielles extrêmement larges qui impliquaient que l'on tienne compte de soi, que l'on se raconte à l'autre; mais sans qu'il n'y ait rien d'écrit. D'autre part, le christianisme a développé à la même époque, ou peu de temps après, un mouvement spirituel de connexion des expériences individuelles – par exemple, pratique du journal – qui permettait de jauger ou en tout cas d'estimer les réactions de chacun.

– Entre les pratiques de soi modernes et les pratiques de soi grecques, il y a, semble-t-il, d'énormes différences. N'ont-elles rien à voir les unes avec les autres ?

– Rien à voir? Oui et non. D'un point de vue philosophique

strict, la morale de l'Antiquité grecque et la morale contemporaine n'ont rien de commun. En revanche, si l'on prend ces morales dans ce qu'elles prescrivent, intiment et conseillent, elles sont extraordinairement proches. C'est la proximité et la différence qu'il s'agit de faire apparaître et, à travers leur jeu, de montrer comment le même conseil donné par la morale ancienne peut jouer différemment dans un style de morale contemporain.

– Il semblerait que nous ayons de la sexualité une expérience très différente de celle que vous attribuez aux Grecs. Y a-t-il place chez eux, comme chez nous, pour le délire amoureux, la perte de soi? Leur érotisme communique-t-il avec l'étrange ?

– Je ne peux pas vous répondre en général. Je vous répondrai en philosophe, c'est-à-dire en tant que je l'ai appris de textes qui sont philosophiques. Il me semble bien que, dans ces textes qui vont du IV^e siècle avant Jésus-Christ au II^e siècle de notre ère, il n'y a guère de conception de l'amour qui ait été validée pour avoir représenté les expériences dont vous parlez : de la folie ou de la grande passion amoureuse.

– Pas même dans le *Phèdre* de Platon ?

– Eh non ! Je ne crois pas ! Il faudrait regarder de plus près, mais il me semble que dans le *Phèdre*, on a des gens qui, à la suite d'une expérience amoureuse, négligent la tradition courante et constante de leur époque qui fondait l'érotique sur une manière de « faire la cour » pour arriver à un type de savoir qui leur permettra, d'une part, de s'aimer l'un l'autre et, d'autre part, d'avoir à l'égard de la loi et des obligations qui s'imposent aux citoyens l'attitude qui convient. L'émergence du délire amoureux, on commence à la voir chez Ovide à un moment où vous avez la possibilité et l'ouverture d'une expérience dans laquelle l'individu perd, en quelque sorte, tout à fait la tête, ne sait plus qui il est, ignore son identité et vit son expérience amoureuse comme un perpétuel oubli de soi. C'est là une expérience tardive qui ne correspond absolument pas à celle de Platon ou d'Aristote.

– Jusqu'à présent, nous étions habitués à vous retrouver dans cet espace historique qui va de l'âge classique à la fin du XIX^e siècle, et vous voici où personne ne vous attendait : dans l'Antiquité ! Y a-t-il aujourd'hui un retour aux Grecs ?

– Il faut être prudent. C'est vrai, il y a un retour à une certaine forme de l'expérience grecque; ce retour est un retour à la morale. Il ne faut pas oublier que cette morale grecque a son origine au V^e siècle avant Jésus-Christ et que la philosophie grecque s'est peu à

peu transformée en une morale dans laquelle nous nous reconnaissons maintenant et où nous oublions ce qui en a été, il faut le dire, l'accompagnement fondamental au IV^e siècle : la philosophie politique et la philosophie tout court.

– *Mais le retour aux Grecs n'est-il pas le symptôme d'une crise de la pensée comme cela a pu être le cas à la Renaissance, au moment du schisme religieux, et plus tard après la Révolution française ?*

– C'est très vraisemblable. Le christianisme a longtemps représenté une certaine forme de philosophie. Puis il y a eu périodiquement des efforts pour retrouver dans l'Antiquité une forme de pensée qui ne soit pas contaminée par le christianisme. Dans ce retour régulier aux Grecs, il y a à coup sûr une sorte de nostalgie, une tentative de récupération d'une forme originale de pensée et un effort pour concevoir le monde grec en dehors des phénomènes chrétiens. Au XVI^e siècle, il s'agissait de retrouver à travers le christianisme une philosophie en quelque sorte gréco-chrétienne. Cette tentative a pris à partir de Hegel et de Schelling la forme d'une récupération des Grecs en dehors du christianisme – je veux parler du premier Hegel –, tentative que l'on retrouve chez Nietzsche. Essayer de repenser les Grecs aujourd'hui consiste non pas à faire valoir la morale grecque comme le domaine de morale par excellence dont on aurait besoin pour se penser, mais à faire en sorte que la pensée européenne puisse redémarrer sur la pensée grecque comme expérience donnée une fois et à l'égard de laquelle on peut être totalement libre.

– *Les retours aux Grecs de Hegel et de Nietzsche mettaient en jeu le rapport entre l'histoire et la philosophie. Pour Hegel, il s'agissait de fonder la pensée historique sur le savoir philosophique. Au contraire, pour vous comme pour Nietzsche, entre l'histoire et la philosophie, il y a la généalogie et une manière de se rendre étranger à soi-même. Votre retour aux Grecs participe-t-il d'une fragilisation du sol sur lequel nous pensons et nous vivons ? Qu'avez-vous voulu ruiner ?*

– Je n'ai rien voulu ruiner ! Mais je crois que dans cette « pêche » que l'on entreprend avec les Grecs, il ne faut absolument pas se fixer de limites ni établir à l'avance une sorte de programme qui permettrait de dire : telle partie des Grecs je l'accepte, telle autre je la rejette. Toute l'expérience grecque peut être reprise un peu de la même façon en tenant compte chaque fois des différences de contexte et en indiquant la part de cette expérience que l'on peut peut-être sauver et celle que l'on peut au contraire abandonner.

– *Dans ce que vous décrivez, vous avez trouvé un point de rencontre*

entre une expérience de la liberté et de la vérité. Il y a au moins un philosophe pour lequel le rapport entre la liberté et la vérité a été le point de départ de la pensée occidentale : c'est Heidegger qui, à partir de là, fonde la possibilité d'un discours a-historique. Si vous aviez eu, auparavant, Hegel et Marx dans votre ligne de mire, n'avez-vous pas eu ici Heidegger ?

– Certainement. Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J'ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952 ; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j'ai lu Nietzsche. J'ai encore ici les notes que j'avais prises sur Heidegger au moment où je le lisais – j'en ai des tonnes ! –, et elles sont autrement plus importantes que celles que j'avais prises sur Hegel ou sur Marx. Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté. Je ne connais pas suffisamment Heidegger, je ne connais pratiquement pas *L'Être et le Temps* *, ni les choses éditées récemment. Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j'ai de Heidegger ; il n'en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j'ai faites. Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique ! Mais je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n'ai écrit sur Nietzsche qu'un tout petit article ; ce sont pourtant les deux auteurs que j'ai le plus lus. Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas. J'écirai sur eux peut-être un jour, mais à ce moment-là ils ne seront plus pour moi des instruments de pensée. Finalement, il y a pour moi trois catégories de philosophes : les philosophes que je ne connais pas, les philosophes que je connais et dont j'ai parlé ; les philosophes que je connais et dont je ne parle pas.

– *N'est-ce pas là précisément la source des malentendus qui entourent votre œuvre ?*

– Vous voulez dire que mon nietzschéisme fondamental serait à l'origine des différents malentendus ? Là, vous me posez une question qui m'embarrasse, car je suis le plus mal placé de ceux à qui cette question pourrait être posée ! Elle s'adresse à ceux qui posent

* Heidegger (M.), *Sein und Zeit* (*L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964).

eux-mêmes des questions! Je ne peux y répondre qu'en disant : je suis simplement nietzschéen et j'essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche – mais aussi avec des thèses antinietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes!) – ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine. Je ne cherche rien d'autre, mais cela, je le cherche bien.

– *Vos livres disent autre chose que ce que leur titre annonce. Ne jouez-vous pas avec le lecteur le double jeu de la surprise et de la déception?*

– Il est vraisemblable que les ouvrages que j'écris ne correspondent pas exactement aux titres que j'ai donnés. C'est une maladresse de ma part, mais lorsque je choisis un titre, je le garde. J'écris un livre, je le refais, je trouve de nouvelles problématiques, mais le livre reste avec son titre. Il y a une autre raison. Dans les livres que j'écris, j'essaie de cerner un type de problème qui n'a pas été cerné auparavant. Par conséquent, il est nécessaire, dans ces conditions, que j'arrive à faire apparaître en fin d'ouvrage un certain type de problème qui ne peut pas être retranscrit dans le titre. Voilà les deux raisons pour lesquelles il y a entre le titre et l'ouvrage cette sorte de « jeu ». Il est certain qu'il faudrait ou bien me dire que ces livres ne riment à rien sous ces titres-là et qu'il faut effectivement changer leur titre, ou bien se dire qu'il y a une sorte d'écart qui se dégage entre le titre du livre et le contenu; et que ce décalage est à prendre comme la distance que j'ai prise moi-même en faisant ce livre.

– *Pour accomplir votre projet nietzschéen des généalogies, il vous a fallu enjamber des disciplines et sortir les savoirs des institutions qui les gèrent. Mais faut-il que le pouvoir de l'institution soit à ce point intimidant pour que vous teniez à dire que vous faites des « études d'histoire et non d'historien » et que vous n'êtes ni « helléniste ni latiniste »?*

– Oui, je le rappelle parce que, de toute façon, ce sera dit par quelqu'un – je peux même vous dire par qui! Je ne suis pas un helléniste, je ne suis pas un latiniste; j'ai du latin une certaine connaissance, du grec aussi, mais moins bonne; je les ai réétudiés ces dernières années afin de poser un certain nombre de questions qui, d'une part, peuvent être reconnues par les hellénistes et les latinistes et, d'autre part, prendre leur figure de problèmes véritablement philosophiques.

– *Vous répétez : j'ai changé, je n'ai pas fait ce que j'avais annoncé. Pourquoi l'avoir annoncé?*

– C'est vrai que lorsque j'ai écrit le premier volume de l'*Histoire*

de la sexualité, il y a maintenant sept, huit ans de cela, j'avais absolument l'intention d'écrire des études d'histoires sur la sexualité à partir du xvi^e siècle et d'analyser le devenir de ce savoir jusqu'au xix^e siècle. Et c'est en faisant ce travail que je me suis aperçu que ça ne marchait pas; il restait un problème important : pourquoi avions-nous fait de la sexualité une expérience morale? Alors je me suis enfermé, j'ai abandonné les travaux que j'avais faits sur le xvii^e siècle et je me suis mis à remonter : au v^e siècle, d'abord, pour voir les débuts de l'expérience chrétienne; puis dans la période immédiatement précédente, à la fin de l'Antiquité. Enfin, j'ai terminé, il y a trois ans, par l'étude de la sexualité aux v^e et iv^e siècles avant Jésus-Christ. Vous me direz : était-ce pure inattention de votre part, au début, ou désir secret que vous avez caché et que vous auriez révélé à la fin? Je n'en sais trop rien. J'avoue que je ne veux même pas le savoir. Mon expérience, telle qu'elle m'apparaît maintenant, est que cette *Histoire de la sexualité* je ne pouvais sans doute la faire convenablement qu'en reprenant ce qui s'était passé dans l'Antiquité pour voir comment la sexualité a été manipulée, vécue et modifiée par un certain nombre d'acteurs.

– *Dans l'introduction à L'Usage des plaisirs, vous exposez le problème fondamental de votre histoire de la sexualité : comment des individus se constituent comme sujets de désir et de plaisir? Cette question du sujet est, dites-vous, ce qui a infléchi votre travail dans une nouvelle direction. Or vos livres précédents semblaient ruiner la souveraineté du sujet; n'y a-t-il pas ici un retour à une question avec laquelle on ne finirait jamais et qui serait pour vous le creuset d'un labeur infini?*

– Labeur infini, c'est certain; c'est très exactement ce à quoi je me suis heurté et ce que j'ai voulu faire, puisque mon problème n'était pas de définir le moment à partir duquel quelque chose comme le sujet apparaîtrait, mais bien l'ensemble des processus par lesquels le sujet existe avec ses différents problèmes et obstacles et à travers des formes qui sont loin d'être terminées. Il s'agissait donc de réintroduire le problème du sujet que j'avais plus ou moins laissé de côté dans mes premières études et d'essayer d'en suivre les cheminements ou les difficultés à travers toute son histoire. Il y a peut-être un peu de ruse dans la manière de dire les choses, mais en fait, ce que j'ai voulu faire réellement, c'est montrer comme le problème du sujet n'a pas cessé d'exister tout au long de cette question de la sexualité qui, dans sa diversité, ne cesse de le rencontrer et de le multiplier.

– *Ce sujet est-il chez vous condition de possibilité d'une expérience?*

– Absolument pas. C'est l'expérience qui est la rationalisation d'un processus, lui-même provisoire, qui aboutit à un sujet, ou plutôt à des sujets. J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi.

– À vous lire, on retient l'impression qu'il n'y aurait pas de théorie du sujet chez les Grecs. Mais en auraient-ils donné une définition qui se serait perdue avec le christianisme ?

– Je ne crois pas qu'il faille reconstituer une expérience du sujet là où elle n'a pas trouvé de formulation. Je suis beaucoup plus proche des choses que cela. Et, puisque aucun penseur grec n'a jamais trouvé une définition du sujet, n'en a jamais cherché, je dirai tout simplement qu'il n'y a pas de sujet. Ce qui ne veut pas dire que les Grecs ne se soient pas efforcés de définir les conditions dans lesquelles serait donnée une expérience qui n'est pas celle du sujet, mais celle de l'individu, dans la mesure où il cherche à se constituer comme maître de soi. Il manquait à l'Antiquité classique d'avoir problématisé la constitution de soi comme sujet ; inversement, à partir du christianisme, il y a eu confiscation de la morale par la théorie du sujet. Or une expérience morale essentiellement centrée sur le sujet ne me paraît plus aujourd'hui satisfaisante. Et par là même un certain nombre de questions se posent à nous dans les termes mêmes où elles se posaient dans l'Antiquité. La recherche de styles d'existence aussi différents que possibles les uns des autres me paraît l'un des points par lesquels la recherche contemporaine a pu s'inaugurer autrefois dans des groupes singuliers. La recherche d'une forme de morale qui serait acceptable par tout le monde – en ce sens que tout le monde devrait s'y soumettre – me paraît catastrophique.

Mais ce serait un contresens de vouloir fonder une morale moderne sur la morale antique en faisant l'impasse sur la morale chrétienne. Si j'ai entrepris une si longue étude, c'est bien pour essayer de dégager comment ce que nous appelons la morale chrétienne était incrustée dans la morale européenne, non pas depuis les débuts du monde chrétien, mais depuis la morale ancienne.

– Dans la mesure où vous n'affirmez aucune vérité universelle, où vous levez des paradoxes dans la pensée et où vous faites de la philosophie une question permanente, êtes-vous un penseur sceptique ?

– Absolument. La seule chose que je n'accepterai pas dans le programme sceptique, c'est la tentative que les sceptiques ont faite

de parvenir à un certain nombre de résultats dans un ordre donné – car le scepticisme n'a jamais été un scepticisme total ! Il a essayé de lever des problèmes dans des champs donnés, puis de faire valoir à l'intérieur d'autres champs des notions effectivement considérées comme valables ; deuxièmement, il me semble bien que, pour les sceptiques, l'idéal était d'être des optimistes sachant relativement peu de chose, mais les sachant de façon sûre et imprescriptible, alors que, ce que je voudrais faire, c'est un usage de la philosophie qui permette de limiter les domaines de savoir.

355 *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*

(Intervention)

« Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *Libération*, n° 967, 30 juin-1^{er} juillet 1984, p. 22.

M. Foucault avait lu ce texte, quelques minutes après l'avoir écrit, à l'occasion de la conférence de presse annonçant à Genève la création du Comité international contre la piraterie, en juin 1981. Par la suite, il fut question de faire réagir à ce texte le plus de personnes possible dans l'espoir d'aboutir à ce qui aurait pu être une nouvelle Déclaration des droits de l'homme.

Nous ne sommes ici que des hommes privés qui n'ont d'autre titre à parler, et à parler ensemble, qu'une certaine difficulté commune à supporter ce qui se passe.

Je sais bien, et il faut se rendre à l'évidence : les raisons qui font que des hommes et des femmes aiment mieux quitter leur pays que d'y vivre, nous n'y pouvons pas grand-chose. Le fait est hors de notre portée.

Qui donc nous a commis ? Personne. Et c'est cela justement qui fait notre droit. Il me semble qu'il faut avoir à l'esprit trois principes qui, je crois, guident cette initiative, comme bien d'autres qui l'ont précédée : l'*Île-de-Lumière*, le cap Anamour, l'Avion pour le Salvador, mais aussi Terre des hommes, Amnesty International*.

1) Il existe une citoyenneté internationale qui a ses droits, qui a ses devoirs et qui engage à s'élever contre tout abus de pouvoir, quel qu'en soit l'auteur, quelles qu'en soient les victimes. Après tout, nous sommes tous des gouvernés et, à ce titre, solidaires.

* Du navire hôpital *Île-de-Lumière*, parti secourir les *boat people* en mer de Chine en 1979, à la défense internationale de tous les prisonniers politiques, M. Foucault évoque ici les initiatives humanitaires des organisations non gouvernementales, qui, à partir des années 1970, ont promu le droit nouveau de libre accès aux victimes de tous les conflits.

2) Parce qu'ils prétendent s'occuper du bonheur des sociétés, les gouvernements s'arrogent le droit de passer au compte du profit et des pertes le malheur des hommes que leurs décisions provoquent ou que leurs négligences permettent. C'est un devoir de cette citoyenneté internationale de toujours faire valoir aux yeux et aux oreilles des gouvernements les malheurs des hommes dont il n'est pas vrai qu'ils ne sont pas responsables. Le malheur des hommes ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent le pouvoir.

3) Il faut refuser le partage des tâches que, très souvent, on nous propose : aux individus de s'indigner et de parler ; aux gouvernements de réfléchir et d'agir. C'est vrai : les bons gouvernements aiment la sainte indignation des gouvernés, pourvu qu'elle reste lyrique. Je crois qu'il faut se rendre compte que très souvent ce sont les gouvernants qui parlent, ne peuvent et ne veulent que parler. L'expérience montre qu'on peut et qu'on doit refuser le rôle théâtral de la pure et simple indignation qu'on nous propose. Amnesty International, Terre des hommes, Médecins du monde sont des initiatives qui ont créé ce droit nouveau : celui des individus privés à intervenir effectivement dans l'ordre des politiques et des stratégies internationales. La volonté des individus doit s'inscrire dans une réalité dont les gouvernements ont voulu se réserver le monopole, ce monopole qu'il faut arracher peu à peu et chaque jour.

356 *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*

< L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté > (entretien avec H. Becker, R. Forner-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n° 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116.

— *Nous voudrions tout d'abord savoir quel est l'objet de votre pensée actuellement. Nous avons suivi vos derniers développements, notamment vos cours au Collège de France en 1981-1982 sur l'herméneutique du sujet, et nous aimerions savoir si votre démarche philosophique actuelle est toujours déterminée par le pôle subjectivité et vérité.*

— En réalité, ce fut toujours mon problème, même si j'ai formulé d'une façon un peu différente le cadre de cette réflexion. J'ai cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité,

que ce soit des jeux de vérité qui ont la forme d'une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu'on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle. C'est le thème de mon travail *Les Mots et les Choses*, où j'ai essayé de voir comment, dans des discours scientifiques, le sujet humain va se définir comme individu parlant, vivant, travaillant. C'est dans les cours au Collège de France que j'ai dégagé cette problématique dans sa généralité.

— *N'y a-t-il pas un saut entre votre problématique antérieure et celle de la subjectivité/vérité, à partir notamment du concept de « souci de soi » ?*

— Le problème des rapports entre le sujet et les jeux de vérité, je l'avais envisagé jusque-là à partir soit de pratiques coercitives — comme dans le cas de la psychiatrie et du système pénitentiaire —, soit dans des formes de jeux théoriques ou scientifiques — comme l'analyse des richesses, du langage et de l'être vivant. Or, dans mes cours au Collège de France, j'ai essayé de le saisir à travers ce que l'on peut appeler une pratique de soi, qui est, je crois, un phénomène assez important dans nos sociétés depuis l'époque gréco-romaine — même s'il n'a pas été très étudié. Ces pratiques de soi ont eu dans les civilisations grecque et romaine une importance et surtout une autonomie beaucoup plus grande que par la suite, lorsqu'elles ont été investies, jusqu'à un certain point, par des institutions religieuses, pédagogiques ou de type médical et psychiatrique.

— *Il y a donc maintenant une sorte de déplacement : ces jeux de vérité ne concernent plus une pratique coercitive, mais une pratique d'autoformation du sujet.*

— C'est cela. C'est ce qu'on pourrait appeler une pratique ascétique, en donnant à ascétisme un sens très général, c'est-à-dire non pas le sens d'une morale de la renonciation, mais celui d'un exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être. Je prends ainsi l'ascétisme dans un sens plus général que celui que lui donne, par exemple, Max Weber ; mais c'est tout de même un peu dans la même ligne.

— *Un travail de soi sur soi qui peut être compris comme une certaine libération, comme un processus de libération ?*

— Je serai là-dessus un peu plus prudent. J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il

existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même. Je crois que c'est là un thème qui ne peut pas être admis comme cela, sans examen. Je ne veux pas dire que la libération ou telle ou telle forme de libération n'existent pas : quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c'est bien une pratique de libération, au sens strict. Mais on sait bien, dans ce cas d'ailleurs précis, que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques de liberté qui seront ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique. C'est pourquoi j'insiste plutôt sur les pratiques de liberté que sur les processus de libération, qui, encore une fois, ont leur place, mais ne me paraissent pas pouvoir, à eux seuls, définir toutes les formes pratiques de liberté. Il s'agit là du problème que j'ai rencontré très précisément à propos de la sexualité : est-ce que cela a un sens de dire « libérons notre sexualité » ? Est-ce que le problème n'est pas plutôt d'essayer de définir les pratiques de liberté par lesquelles on pourrait définir ce qu'est le plaisir sexuel, les rapports érotiques, amoureux, passionnels avec les autres ? Ce problème éthique de la définition des pratiques de liberté est, me semble-t-il, beaucoup plus important que l'affirmation, un peu répétitive, qu'il faut libérer la sexualité ou le désir.

– *L'exercice des pratiques de liberté n'exige-t-il pas un certain degré de libération ?*

– Oui, absolument. C'est là qu'il faut introduire la notion de domination. Les analyses que j'essaie de faire portent essentiellement sur les relations de pouvoir. J'entends par là quelque chose de différent des états de domination. Les relations de pouvoir ont une extension extrêmement grande dans les relations humaines. Or cela ne veut pas dire que le pouvoir politique est partout, mais que, dans les relations humaines, il y a tout un faisceau de relations de pouvoir, qui peuvent s'exercer entre des individus, au sein d'une famille, dans une relation pédagogique, dans le corps politique. Cette analyse des relations de pouvoir constitue un champ extrêmement complexe ; elle rencontre parfois ce qu'on peut appeler des faits, ou des états de domination, dans lesquels les relations de pouvoir, au lieu d'être mobiles et de permettre aux différents parte-

naires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées. Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires –, on est devant ce qu'on peut appeler un état de domination. Il est certain que, dans un tel état, les pratiques de liberté n'existent pas ou n'existent qu'unilatéralement ou sont extrêmement bornées et limitées. Je suis donc d'accord avec vous que la libération est parfois la condition politique ou historique pour une pratique de liberté. Si l'on prend l'exemple de la sexualité, il est certain qu'il a fallu un certain nombre de libérations par rapport au pouvoir du mâle, qu'il a fallu se libérer d'une morale oppressive qui concerne aussi bien l'hétérosexualité que l'homosexualité ; mais cette libération ne fait pas apparaître l'être heureux et plein d'une sexualité où le sujet aurait atteint un rapport complet et satisfaisant. La libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté.

– *Est-ce que la libération elle-même ne pourrait pas être un mode ou une forme de pratique de liberté ?*

– Si, dans un certain nombre de cas. Vous avez des cas dans lesquels, en effet, la libération et la lutte de libération sont indispensables pour la pratique de liberté. En ce qui concerne la sexualité, par exemple – et je le dis sans polémique, parce que je n'aime pas les polémiques, je les crois la plupart du temps infécondes –, il y a eu un schéma reichien, dérivé d'une certaine manière de lire Freud ; il supposait que le problème était entièrement de l'ordre de la libération. Pour dire les choses un peu schématiquement, il y aurait désir, pulsion, interdit, répression, intériorisation, et c'est en faisant sauter ces interdits, c'est-à-dire en se libérant, qu'on résoudre le problème. Et là je crois qu'on manque totalement – et je sais que je caricature ici des positions beaucoup plus intéressantes et fines de nombre d'auteurs – le problème éthique qui est celui de la pratique de la liberté : comment est-ce qu'on peut pratiquer la liberté ? Dans l'ordre de la sexualité, il est évident que c'est en libérant son désir qu'on saura comment se conduire éthiquement dans les rapports de plaisir avec les autres.

– *Vous dites qu'il faut pratiquer la liberté éthiquement...*

– Oui, car qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté ?

– *Cela veut dire que vous comprenez la liberté comme une réalité déjà éthique en soi-même ?*

– La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté.

– *L'éthique est ce qui se réalise dans la recherche ou le souci de soi ?*

– Le souci de soi a été, dans le monde gréco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle – ou la liberté civique, jusqu'à un certain point – s'est réfléchie comme éthique. Si vous prenez toute une série de textes allant depuis les premiers dialogues platoniciens jusqu'aux grands textes du stoïcisme tardif – Épictète, Marc Aurèle... –, vous verrez que ce thème du souci de soi a vraiment traversé toute la réflexion morale. Il est intéressant de voir que, dans nos sociétés, au contraire, à partir d'un certain moment – et il est très difficile de savoir quand cela s'est produit –, le souci de soi est devenu quelque chose d'un peu suspect. S'occuper de soi a été, à partir d'un certain moment, volontiers dénoncé comme étant une forme d'amour de soi, une forme d'égoïsme ou d'intérêt individuel en contradiction avec l'intérêt qu'il faut porter aux autres ou avec le sacrifice de soi qui est nécessaire. Tout cela s'est passé pendant le christianisme, mais je ne dirai pas que c'est purement et simplement dû au christianisme. La question est beaucoup plus complexe, car, dans le christianisme, faire son salut est aussi une manière de se soucier de soi. Mais le salut s'effectue dans le christianisme par la renonciation à soi. Il y a un paradoxe du souci de soi dans le christianisme, mais c'est là un autre problème. Pour revenir à la question dont vous parliez, je crois que, chez les Grecs et les Romains – chez les Grecs surtout –, pour se bien conduire, pour pratiquer comme il faut la liberté, il fallait que l'on s'occupe de soi, que l'on se soucie de soi, à la fois pour se connaître – c'est là l'aspect familier du *gnôthi seauton* – et pour se former, se surpasser soi-même, pour maîtriser en soi les appétits qui risqueraient de vous emporter. La liberté individuelle était pour les Grecs quelque chose de très important – contrairement à ce que dit ce lieu commun, plus ou moins dérivé de Hegel, selon lequel la liberté de l'individu n'aurait aucune importance devant la belle totalité de la cité : n'être pas esclave (d'une autre cité, de ceux qui vous entourent, de ceux qui vous gouvernent, de ses propres passions) était un thème absolument fondamental ; le souci de la liberté a été un problème essentiel, permanent, pendant huit grands siècles de la culture ancienne. On a là toute une éthique qui a pivoté autour du souci de soi et qui donne à l'éthique ancienne sa forme si particulière. Je ne dis pas que l'éthique est le souci de soi, mais que, dans l'Antiquité, l'éthique comme pratique

réfléchie de la liberté a tourné autour de cet impératif fondamental, « soucie-toi de toi-même ».

– *Impératif qui implique l'assimilation des logoi, des vérités.*

– Bien sûr. On ne peut pas se soucier de soi sans connaître. Le souci de soi est bien entendu la connaissance de soi – c'est le côté socratique-platonicien –, mais c'est aussi la connaissance d'un certain nombre de règles de conduite ou de principes qui sont à la fois des vérités et des prescriptions. Se soucier de soi, c'est s'équiper de ces vérités : c'est là où l'éthique est liée au jeu de la vérité.

– *Vous dites qu'il s'agit de faire de cette vérité apprise, mémorisée, progressivement mise en application, un quasi-sujet qui règne souverainement en vous. Quel statut a ce quasi-sujet ?*

– Dans le courant platonicien, du moins selon la fin de l'*Alcibiade* *, le problème pour le sujet ou pour l'âme individuelle est de tourner les yeux vers elle-même pour se reconnaître dans ce qu'elle est, et, se reconnaissant dans ce qu'elle est, se rappeler les vérités dont elle est parente et qu'elle a pu contempler ; en revanche, dans le courant qu'on peut nommer, globalement, stoïcien, le problème est d'apprendre par l'enseignement d'un certain nombre de vérités, de doctrines, les unes étant des principes fondamentaux et les autres des règles de conduite. Il s'agit de faire en sorte que ces principes vous disent dans chaque situation et en quelque sorte spontanément comment vous devez vous conduire. C'est ici qu'on rencontre une métaphore, qui ne vient pas des stoïciens, mais de Plutarque, qui dit : « Il faut que vous ayez appris les principes d'une façon si constante que, lorsque vos désirs, vos appétits, vos craintes viendront se réveiller comme des chiens qui aboient, le *logos* parlera comme la voix du maître qui, d'un seul cri, fait taire les chiens ** ». Vous avez là l'idée d'un *logos* qui fonctionnerait en quelque sorte sans que vous ayez rien fait ; vous serez devenu le *logos* ou le *logos* sera devenu vous-même.

– *Nous voudrions revenir sur la question des rapports entre la liberté et l'éthique. Quand vous dites que l'éthique est la partie réfléchie de la liberté, cela signifie-t-il que la liberté peut prendre conscience d'elle-même comme pratique éthique ? Est-elle d'emblée et toujours une*

* Platon, *Alcibiade*, 133 a-d (trad. M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1925, pp. 109-110.

** Allusion au passage de Plutarque *De la tranquillité de l'âme*, 465c (trad. J. Dumortier et J. Defradas), in *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1975, t. VII, 1^{re} partie, p. 99.

liberté pour ainsi dire moralisée, ou faut-il un travail sur soi-même pour découvrir cette dimension éthique de la liberté?

– Les Grecs, en effet, problématisaient leur liberté, et la liberté de l'individu, comme un problème éthique. Mais éthique dans le sens où les Grecs pouvaient l'entendre : l'*êthos* était la manière d'être et la manière de se conduire. C'était un mode d'être du sujet et une certaine manière de faire, visible pour les autres. L'*êthos* de quelqu'un se traduit par son costume, par son allure, par sa manière de marcher, par le calme avec lequel il répond à tous les événements, etc. C'est cela, pour eux, la forme concrète de la liberté; c'est ainsi qu'ils problématisaient leur liberté. L'homme qui a un bel *êthos*, qui peut être admiré et cité en exemple, c'est quelqu'un qui pratique la liberté d'une certaine manière. Je ne crois pas qu'il soit besoin d'une conversion pour que la liberté soit réfléchie comme *êthos*; elle est immédiatement problématisée comme *êthos*. Mais, pour que cette pratique de la liberté prenne forme dans un *êthos* qui soit bon, beau, honorable, estimable, mémorable et qui puisse servir d'exemple, il faut tout un travail de soi sur soi.

– *Et c'est là que vous situez l'analyse du pouvoir?*

– Je pense que, dans la mesure où la liberté signifie, pour les Grecs, le non-esclavage – ce qui est tout de même une définition de la liberté assez différente de la nôtre –, le problème est déjà tout entier politique. Il est politique dans la mesure où le non-esclavage à l'égard des autres est une condition : un esclave n'a pas d'éthique. La liberté est donc en elle-même politique. Et puis, elle a aussi un modèle politique, dans la mesure où être libre signifie ne pas être esclave de soi-même et de ses appétits, ce qui implique qu'on établisse à soi-même un certain rapport de domination, de maîtrise, qu'on appelait *archê* – pouvoir, commandement.

– *Le souci de soi, vous l'avez dit, est le souci des autres, d'une certaine manière. Le souci de soi est dans ce sens aussi toujours éthique, il est éthique en lui-même.*

– Pour les Grecs, ce n'est pas parce qu'il est souci des autres qu'il est éthique. Le souci de soi est éthique en lui-même; mais il implique des rapports complexes avec les autres, dans la mesure où cet *êthos* de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres; c'est pourquoi il est important, pour un homme libre qui se conduit comme il faut, de savoir gouverner sa femme, ses enfants, sa maison. C'est là aussi l'art de gouverner. L'*êthos* implique aussi un rapport aux autres, dans la mesure où le souci de soi rend capable d'occuper, dans la cité, dans la communauté ou dans les relations

interindividuelles, la place qui convient – que ce soit pour exercer une magistrature ou pour avoir des rapports d'amitié. Et puis le souci de soi implique aussi le rapport à l'autre dans la mesure où, pour bien se soucier de soi, il faut écouter les leçons d'un maître. On a besoin d'un guide, d'un conseiller, d'un ami, de quelqu'un qui vous dise la vérité. Ainsi, le problème des rapports aux autres est présent tout au long de ce développement du souci de soi.

– *Le souci de soi vise toujours le bien des autres : il vise à bien gérer l'espace de pouvoir qui est présent dans toute relation, c'est-à-dire il vise à le gérer dans le sens de la non-domination. Quel peut être, dans ce contexte, le rôle du philosophe, de celui qui se soucie du souci des autres?*

– Prenons l'exemple de Socrate : il est précisément celui qui interpelle les gens dans la rue, ou les jeunes au gymnase, en leur disant : « Est-ce que tu t'occupes de toi? » Le dieu l'a chargé de cela, c'est sa mission, et il ne l'abandonnera pas, même au moment où il est menacé de mort. Il est bien l'homme qui se soucie du souci des autres : c'est la position particulière du philosophe. Mais, dans le cas, disons simplement, de l'homme libre, je crois que le postulat de toute cette morale était que celui qui se souciait comme il faut de lui-même se trouvait par ce fait même en mesure de se conduire comme il faut par rapport aux autres et pour les autres. Une cité dans laquelle tout le monde se soucierait de soi comme il faut serait une cité qui marcherait bien et qui trouverait là le principe éthique de sa permanence. Mais je ne crois pas qu'on puisse dire que l'homme grec qui se soucie de soi doit d'abord se soucier des autres. Ce thème n'interviendra, me semble-t-il, que plus tard. Il n'y a pas à faire passer le souci des autres avant le souci de soi; le souci de soi est éthiquement premier, dans la mesure où le rapport à soi est ontologiquement premier.

– *Est-ce que ce souci de soi, qui possède un sens éthique positif, pourrait être compris comme une sorte de conversion du pouvoir?*

– Une conversion, oui. C'est en effet une manière de le contrôler et limiter. Car, s'il est vrai que l'esclavage est le grand risque auquel la liberté grecque s'oppose, il y a aussi un autre danger, qui apparaît au premier regard comme l'inverse de l'esclavage : l'abus de pouvoir. Dans l'abus de pouvoir, on déborde ce qu'est l'exercice légitime de son pouvoir et on impose aux autres sa fantaisie, ses appétits, ses désirs. On rencontre là l'image du tyran ou simplement de l'homme puissant et riche, qui profite de cette puissance et de sa richesse pour abuser des autres, pour leur imposer un pouvoir indû.

Mais on s'aperçoit – c'est en tout cas ce que disent les philosophes grecs – que cet homme-là est en réalité l'esclave de ses appétits. Et le bon souverain est précisément celui qui exerce son pouvoir comme il faut, c'est-à-dire en exerçant en même temps son pouvoir sur lui-même. Et c'est le pouvoir sur soi qui va réguler le pouvoir sur les autres.

– *Le souci de soi, dégagé du souci des autres, ne court-il pas le risque de « s'absolutiser » ? Cette absolutisation du souci de soi ne pourrait-elle pas devenir une forme d'exercice du pouvoir sur les autres, dans le sens de la domination de l'autre ?*

– Non, parce que le risque de dominer les autres et d'exercer sur eux un pouvoir tyrannique ne vient précisément que du fait qu'on ne s'est pas soucie de soi et qu'on est devenu l'esclave de ses désirs. Mais si vous vous souciez de vous comme il faut, c'est-à-dire si vous savez ontologiquement ce que vous êtes, si vous savez aussi ce dont vous êtes capable, si vous savez ce que c'est pour vous que d'être citoyen dans une cité, que d'être maître de maison dans un *oikos*, si vous savez quelles sont les choses que vous devez redouter et celles que vous ne devez pas redouter, si vous savez ce qu'il est convenable d'espérer et quelles sont les choses, au contraire, qui doivent vous être complètement indifférentes, si vous savez, enfin, que vous ne devez pas avoir peur de la mort, eh bien, vous ne pouvez pas à ce moment-là abuser de votre pouvoir sur les autres. Il n'y a donc pas de danger. Cette idée apparaîtra beaucoup plus tard, lorsque l'amour de soi deviendra suspect et sera perçu comme l'une des racines possibles des différentes fautes morales. Dans ce nouveau contexte, le souci de soi aura pour première forme le renoncement à soi. Vous trouvez cela d'une façon assez claire dans le *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse, où vous voyez la notion de souci de soi, l'*epimeleia beautou*, défini essentiellement comme la renonciation à tous les liens terrestres ; c'est la renonciation à tout ce qui peut être amour de soi, attachement au soi terrestre *. Mais je crois que, dans la pensée grecque et romaine, le souci de soi ne peut pas en lui-même tendre à cet amour exagéré de soi qui viendrait à négliger les autres ou, pis encore, à abuser du pouvoir qu'on peut avoir sur eux.

– *Alors, c'est un souci de soi qui, songeant à soi-même, songe à l'autre ?*

* Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, chap. XIII : « Le soin de soi-même commence avec l'affranchissement du mariage », 303c-305c (trad. M. Aubineau), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 119, 1966, pp. 423-431.

– Oui, absolument. Celui qui se soucie de soi, au point de savoir exactement quels sont ses devoirs comme maître de maison, comme époux ou comme père, se trouvera avoir avec sa femme et ses enfants le rapport qu'il faut.

– *Mais est-ce que la condition humaine, dans le sens de la finitude, ne joue pas là un rôle très important ? Vous avez parlé de la mort : si vous n'avez pas peur de la mort, vous ne pouvez pas abuser de votre pouvoir sur les autres. Ce problème de la finitude est très important, nous semble-t-il ; la peur de la mort, de la finitude, d'être blessé est au cœur du souci de soi.*

– Bien sûr. Et c'est là où le christianisme, en introduisant le salut comme salut au-delà de la vie, va en quelque sorte déséquilibrer ou, en tout cas, bouleverser toute cette thématique du souci de soi. Bien que, je le rappelle une fois encore, chercher son salut signifie bien se soucier de soi. Mais la condition pour réaliser son salut sera précisément la renonciation. Chez les Grecs et les Romains, par contre, à partir du fait que l'on se soucie de soi dans sa propre vie et que la réputation qu'on aura laissée est le seul au-delà dont on puisse se préoccuper, le souci de soi pourra alors être entièrement centré sur soi-même, sur ce qu'on fait, sur la place qu'on occupe parmi les autres ; il pourra être totalement centré sur l'acceptation de la mort – ce qui sera très évident dans le stoïcisme tardif – et même, jusqu'à un certain point, pourra devenir presque un désir de mort. Il pourra être en même temps sinon un souci des autres, du moins un souci de soi qui sera bénéfique pour les autres. Il est intéressant de voir, chez Sénèque par exemple, l'importance du thème : dépêchons-nous de vieillir, hâtons-nous vers le terme, qui nous permettra de nous rejoindre nous-mêmes. Cette espèce de moment d'avant la mort, où plus rien ne peut arriver, est différent du désir de mort qu'on retrouvera chez les chrétiens, qui attendent le salut de la mort. C'est comme un mouvement pour précipiter son existence jusqu'au point où il n'y aura plus devant elle que la possibilité de la mort.

– *Nous vous proposons maintenant de passer à un autre sujet. Dans vos cours au Collège de France, vous avez parlé des rapports entre pouvoir et savoir ; maintenant, vous parlez des rapports entre sujet et vérité. Y a-t-il une complémentarité entre les deux couples de notions, pouvoir/savoir et sujet/vérité ?*

– Mon problème a toujours été, comme je le disais en commençant, celui des rapports entre sujet et vérité : comment le sujet entre dans un certain jeu de vérité. Mon premier problème a été : com-

ment se fait-il par exemple que la folie ait été problématisée à partir d'un certain moment et à la suite d'un certain nombre de processus comme une maladie relevant d'une certaine médecine? Comment le sujet fou a-t-il été placé dans ce jeu de vérité défini par un savoir ou un modèle médical? Et c'est en faisant cette analyse que je me suis aperçu que, contrairement à ce qui était un peu l'habitude à cette époque-là – vers le début des années soixante –, ce n'était pas en parlant simplement de l'idéologie que l'on pouvait bien rendre compte de ce phénomène-là. En fait, il y avait des pratiques – essentiellement cette grande pratique de l'internement qui avait été développée depuis le début du XVII^e siècle et qui avait été la condition pour l'insertion du sujet fou dans ce type de jeu de vérité – qui me renvoyaient au problème des institutions de pouvoir, beaucoup plus qu'au problème de l'idéologie. C'est ainsi que j'ai été amené à poser le problème savoir/pouvoir, qui est pour moi non pas le problème fondamental, mais un instrument permettant d'analyser de la façon qui me semble la plus exacte le problème des rapports entre sujet et jeux de vérité.

– *Mais vous avez « empêché » toujours qu'on vous parle de sujet en général.*

– Non, je n'ai pas « empêché ». J'ai eu peut-être des formulations qui étaient inadéquates. Ce que j'ai refusé, c'était précisément que l'on se donne au préalable une théorie du sujet – comme on pouvait le faire par exemple dans la phénoménologie ou dans l'existentialisme – et que, à partir de cette théorie du sujet, on vienne poser la question de savoir comment, par exemple, telle forme de connaissance était possible. Ce que j'ai voulu essayer de montrer, c'est comme le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc. Il fallait bien que je refuse une certaine théorie *a priori* du sujet pour pouvoir faire cette analyse des rapports qu'il peut y avoir entre la constitution du sujet ou des différentes formes de sujet et les jeux de vérité, les pratiques de pouvoir, etc.

– *Cela veut dire que le sujet n'est pas une substance...*

– Ce n'est pas une substance. C'est une forme, et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même. Vous n'avez pas à vous-même le même type de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous cherchez à réaliser votre désir dans

une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entre ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapport différentes. Et c'est précisément la constitution historique de ces différentes formes du sujet, en rapport avec les jeux de vérité, qui m'intéresse.

– *Mais le sujet fou, malade, délinquant – peut-être même le sujet sexuel – était un sujet qui était l'objet d'un discours théorique, un sujet disons « passif », tandis que le sujet dont vous parlez depuis les deux dernières années dans vos cours au Collège de France est un sujet « actif », politiquement actif. Le souci de soi concerne tous les problèmes de pratique politique, de gouvernement, etc. Il semblerait qu'il y a chez vous un changement non pas de perspective, mais de problématique.*

– S'il est vrai, par exemple, que la constitution du sujet fou peut être en effet considérée comme la conséquence d'un système de coercition – c'est le sujet passif –, vous savez très bien que le sujet fou n'est pas un sujet non libre et que, précisément, le malade mental se constitue comme sujet fou par rapport et en face de celui qui le déclare fou. L'hystérie, qui a été si importante dans l'histoire de la psychiatrie et dans le monde asilaire du XIX^e siècle, me paraît être l'illustration même de la manière dont le sujet se constitue en sujet fou. Et ce n'est pas tout à fait un hasard si les grands phénomènes d'hystérie ont été observés là précisément où il y avait le maximum de coercition pour contraindre les individus à se constituer comme fous. D'autre part, et inversement, je dirais que si, maintenant, je m'intéresse en effet à la manière dont le sujet se constitue d'une façon active, par les pratiques de soi, ces pratiques ne sont pas néanmoins quelque chose que l'individu invente lui-même. Ce sont des schémas qu'il trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés par sa culture, sa société et son groupe social.

– *Il semblerait qu'il y a comme une déficience dans votre problématique, à savoir la conception d'une résistance contre le pouvoir. Ce qui suppose un sujet très actif, très soucieux de soi et des autres, capable donc politiquement et philosophiquement.*

– Cela nous ramène au problème de ce que j'entends par pouvoir. Je n'emploie guère le mot pouvoir, et si je le fais quelquefois, c'est toujours pour faire bref par rapport à l'expression que j'utilise toujours : les relations de pouvoir. Mais il y a des schémas tout faits : quand on parle de pouvoir, les gens pensent immédiatement à une structure politique, un gouvernement, une classe sociale dominante, le maître en face de l'esclave, etc. Ce n'est pas du tout à

cela que je pense quand je parle de relations de pouvoir. Je veux dire que, dans les relations humaines, quelles qu'elles soient – qu'il s'agisse de communiquer verbalement, comme nous le faisons maintenant, ou qu'il s'agisse de relations amoureuses, institutionnelles ou économiques –, le pouvoir est toujours présent : je veux dire la relation dans laquelle l'un veut essayer de diriger la conduite de l'autre. Ce sont donc des relations que l'on peut trouver à différents niveaux, sous différentes formes ; ces relations de pouvoir sont des relations mobiles, c'est-à-dire qu'elles peuvent se modifier, qu'elles ne sont pas données une fois pour toutes. Le fait, par exemple, que je sois plus vieux et qu'au début vous soyez intimidés peut, au cours de la conversation, se retourner, et c'est moi qui peux devenir intimidé devant quelqu'un précisément parce qu'il est plus jeune. Ces relations de pouvoir sont donc mobiles, réversibles et instables. Il faut bien remarquer aussi qu'il ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres. Si un des deux était complètement à la disposition de l'autre et devenait sa chose, un objet sur lequel il puisse exercer une violence infinie et illimitée, il n'y aurait pas de relations de pouvoir. Il faut donc, pour que s'exerce une relation de pouvoir, qu'il y ait toujours des deux côtés au moins une certaine forme de liberté. Même lorsque la relation de pouvoir est complètement déséquilibrée, lorsque vraiment on peut dire que l'un a tout pouvoir sur l'autre, un pouvoir ne peut s'exercer sur l'autre que dans la mesure où il reste à ce dernier encore la possibilité de se tuer, de sauter par la fenêtre ou de tuer l'autre. Cela veut dire que, dans les relations de pouvoir, il y a forcément possibilité de résistance, car s'il n'y avait pas possibilité de résistance – de résistance violente, de fuite, de ruse, de stratégies qui renversent la situation –, il n'y aurait pas du tout de relations de pouvoir. Cela étant la forme générale, je me refuse à répondre à la question qu'on me pose parfois : « Mais, si le pouvoir est partout, alors il n'y a pas de liberté. » Je réponds : s'il y a des relations de pouvoir à travers tout champ social, c'est parce qu'il y a de la liberté partout. Maintenant, il y a effectivement des états de domination. Dans de très nombreux cas, les relations de pouvoir sont fixées de telle sorte qu'elles sont perpétuellement dissymétriques et que la marge de liberté est extrêmement limitée. Pour prendre un exemple, sans doute très schématique, dans la structure conjugale traditionnelle de la société du XVIII^e et du XIX^e siècle, on ne peut pas dire qu'il n'y avait que le pouvoir de l'homme : la femme pouvait faire tout un tas de choses : le tromper, lui soutirer de l'argent, se refuser sexuellement. Elle subissait

cependant un état de domination, dans la mesure où tout cela n'était finalement qu'un certain nombre de ruses qui n'arrivaient jamais à renverser la situation. Dans ces cas de domination – économique, sociale, institutionnelle ou sexuelle –, le problème est en effet de savoir où va se former la résistance. Est-ce que cela va être, par exemple, dans une classe ouvrière qui va résister à la domination politique – dans le syndicat, dans le parti – et sous quelle forme – la grève, la grève générale, la révolution, la lutte parlementaire ? Dans une telle situation de domination, il faut répondre à toutes ces questions d'une façon spécifique, en fonction du type et de la forme précise de domination. Mais l'affirmation : « Vous voyez du pouvoir partout ; donc il n'y a pas de place pour la liberté », me paraît absolument inadéquate. On ne peut pas me prêter l'idée que le pouvoir est un système de domination qui contrôle tout et qui ne laisse aucune place à la liberté.

– *Vous parliez tout à l'heure de l'homme libre et du philosophe, comme deux modalités différentes du souci de soi. Le souci de soi du philosophe aurait une certaine spécificité et ne se confond pas avec celui de l'homme libre.*

– Je dirais qu'il s'agit de deux places différentes dans le souci de soi, plutôt que de deux formes du souci de soi ; je crois que le souci est le même dans sa forme, mais, en intensité, en degré de zèle pour soi-même – et par conséquent de zèle pour les autres aussi –, la place du philosophe n'est pas celle de n'importe quel homme libre.

– *Est-ce que c'est là qu'on pourrait penser un lien fondamental entre philosophie et politique ?*

– Oui, bien sûr. Je crois que les rapports entre philosophie et politique sont permanents et fondamentaux. Il est certain que, si l'on prend l'histoire du souci de soi dans la pensée grecque, le rapport à la politique est évident. Sous une forme d'ailleurs très complexe : d'un côté, vous voyez par exemple Socrate – aussi bien chez Platon dans *l'Alcibiade* * que chez Xénophon dans les *Mémoires* ** – qui interpelle les jeunes gens en leur disant : « Non, mais dis donc toi, tu veux devenir un homme politique, tu veux gouverner la cité, tu veux donc t'occuper des autres, mais tu ne t'es même pas occupé de toi-même, et si tu ne t'occupes pas de toi-même, tu seras un mauvais gouvernant » ; dans cette perspective, le souci de soi apparaît comme une condition pédagogique, éthique et

* Platon, *Alcibiade*, *op. cit.*, 124b, p. 92, 127d-e, p. 99.

** Xénophon, *Mémoires*, livre III, chap. VII, 9 (trad. É. Chambry), Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 1935, p. 412.

aussi ontologique pour la constitution du bon gouvernant. Se constituer comme sujet qui gouverne implique que l'on se soit constitué comme sujet ayant souci de soi. Mais, d'un autre côté, vous voyez Socrate qui dit dans l'*Apologie* * : « Moi, j'interpelle tout le monde », car tout le monde a à s'occuper de soi-même; mais il ajoute aussitôt ** : « En faisant ceci je rends le plus grand service à la cité, et plutôt que de me punir, vous devriez me récompenser plus encore que vous ne récompensez un vainqueur aux jeux Olympiques. » Il y a donc une appartenance très forte entre philosophie et politique, qui se développera par la suite, lorsque justement le philosophe a non seulement le souci de l'âme des citoyens, mais aussi de l'âme du prince. Le philosophe devient le conseiller, le pédagogue, le directeur de conscience du prince.

– *Est-ce que cette problématique du souci de soi pourrait être le cœur d'une nouvelle pensée du politique, d'une politique autre que celle qu'on considère aujourd'hui?*

– J'avoue que je n'ai pas beaucoup avancé dans cette direction et j'aimerais bien justement revenir à des problèmes plus contemporains, afin d'essayer de voir ce qu'on peut faire de tout cela dans la problématique politique actuelle. Mais j'ai l'impression que, dans la pensée politique du XIX^e siècle – et il faudrait peut-être remonter plus loin, chez Rousseau et Hobbes –, on a pensé le sujet politique essentiellement comme sujet de droit, soit dans des termes naturalistes, soit dans les termes du droit positif. En revanche, il me semble que la question du sujet éthique est quelque chose qui n'a pas beaucoup de place dans la pensée politique contemporaine. Enfin, je n'aime pas répondre à des questions que je n'ai pas du tout examinées. J'aimerais bien cependant pouvoir reprendre ces questions que j'ai abordées à travers la culture antique.

– *Quel serait le rapport entre la voie de la philosophie, qui mène à la connaissance de soi, et la voie de la spiritualité?*

– Par spiritualité, j'entends – mais je ne suis pas sûr que ce soit une définition qu'on puisse tenir très longtemps – ce qui précisément se réfère à l'accès du sujet à un certain mode d'être et aux transformations que le sujet doit faire de lui-même pour accéder à ce mode d'être. Je crois que, dans la spiritualité antique, il y avait identité ou presque entre cette spiritualité et la philosophie. En tout cas, la préoccupation la plus importante de la philosophie tournait

tout de même autour de soi, la connaissance du monde venant après et, la plupart du temps, en appui à ce souci de soi. Quand on lit Descartes, il est frappant de trouver dans les *Méditations* exactement ce même souci spirituel d'accéder à un mode d'être où le doute ne sera plus permis et où enfin on connaîtra *; mais, en définissant ainsi le mode d'être auquel la philosophie donne accès, on s'aperçoit que ce mode d'être est entièrement défini par la connaissance, et c'est bien comme accès au sujet connaissant ou à ce qui qualifiera le sujet comme tel que se définira la philosophie. Et, de ce point de vue-là, il me semble qu'elle superpose les fonctions de la spiritualité à l'idéal d'un fondement de la scientificité.

– *Devrait-on actualiser cette notion de souci de soi, au sens classique, contre cette pensée moderne?*

– Absolument, mais je ne fais pas cela du tout pour dire : « On a malheureusement oublié le souci de soi, voilà le souci de soi, c'est la clef de tout. » Rien ne m'est plus étranger que l'idée que la philosophie s'est dévoyée à un moment donné et qu'elle a oublié quelque chose, et qu'il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir. Je crois que toutes ces formes d'analyse, qu'elles prennent une forme radicale, en disant que, dès son point de départ, la philosophie a été oublié ou qu'elles prennent une forme beaucoup plus historique, en disant : « Voilà, dans tel philosophe il y a quelque chose qui a été oublié », ne sont pas très intéressantes, on ne peut pas en tirer grand-chose. Ce qui ne veut pas dire pourtant que le contact avec tel ou tel philosophe ne puisse pas produire quelque chose, mais il faudrait alors bien souligner que cette chose est du nouveau.

– *Cela nous fait poser la question : pourquoi devrait-on avoir accès à la vérité aujourd'hui, au sens politique, c'est-à-dire au sens de la stratégie politique contre les divers points de « blocage » du pouvoir dans le système relationnel?*

– C'est en effet un problème : après tout, pourquoi la vérité? Et pourquoi est-ce qu'on se soucie de la vérité, et plus que de soi, d'ailleurs? Et pourquoi est-ce qu'on se soucie de soi seulement à travers le souci de vérité? Je pense qu'on touche là à une question qui est fondamentale et qui est, je dirais, la question de l'Occident : qu'est-ce qui a fait que toute la culture occidentale s'est mise à tourner autour de cette obligation de vérité, qui a pris tout un tas de formes différentes? Les choses étant ce qu'elles sont, rien n'a pu

* Platon, *Apologie de Socrate*, 30b (trad. M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1925, p. 157.

** *Ibid.*, 36c-d, p. 166.

* Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, pp. 253-334.

montrer jusqu'à présent qu'on pouvait définir une stratégie extérieure à cela. C'est bien dans ce champ de l'obligation de vérité qu'on peut se déplacer, d'une manière ou d'une autre, quelquefois contre les effets de domination qui peuvent être liés à des structures de vérité ou à des institutions qui sont chargées de la vérité. Pour dire les choses très schématiquement, on peut trouver de nombreux exemples : il y a eu tout un mouvement dit « écologique » – qui est d'ailleurs très ancien et ne remonte pas seulement au XX^e siècle – qui a été en un sens et souvent en rapport d'hostilité avec une science, ou en tout cas avec une technologie garantie en termes de vérité. Mais, en fait, cette écologie aussi parlait un discours de vérité : c'était au nom d'une connaissance concernant la nature, l'équilibre des processus du vivant que l'on pouvait faire la critique. On échappait donc à une domination de vérité, non pas en jouant un jeu totalement étranger au jeu de la vérité, mais en le jouant autrement ou en jouant un autre jeu, une autre partie, d'autres atouts dans le jeu de vérité. Je crois qu'il en est de même dans l'ordre de la politique, où on pouvait faire la critique du politique – à partir, par exemple, des conséquences de l'état de domination de cette politique induite –, mais on ne pouvait le faire autrement qu'en jouant un certain jeu de vérité, montrant quelles en sont les conséquences, montrant qu'il y a d'autres possibilités rationnelles, enseignant aux gens ce qu'ils ne savent pas sur leur propre situation, sur leurs conditions de travail, sur leur exploitation.

– Ne pensez-vous pas, à propos de la question des jeux de vérité et des jeux de pouvoir, que l'on peut constater dans l'histoire la présence d'une modalité particulière de ces jeux de vérité, qui aurait un statut particulier par rapport à toutes les autres possibilités de jeux de vérité et de pouvoir et qui se caractériserait par son essentielle ouverture, son opposition à tout blocage du pouvoir, au pouvoir, donc, dans le sens de la domination-asservissement ?

– Oui, absolument. Mais, quand je parle de relations de pouvoir et de jeux de vérité, je ne veux absolument pas dire que les jeux de vérité ne soient l'un et l'autre que des relations de pouvoir que je veux masquer – ce serait une caricature épouvantable. Mon problème est, comme je l'ai déjà dit, de savoir comment les jeux de vérité peuvent se mettre en place et être liés à des relations de pouvoir. On peut montrer, par exemple, que la médicalisation de la folie, c'est-à-dire l'organisation d'un savoir médical autour des individus désignés comme fous, a été liée à toute une série de processus sociaux, d'ordre économique à un moment donné, mais aussi à des institutions et à des pratiques de pouvoir. Ce fait n'entame

aucunement la validité scientifique ou l'efficacité thérapeutique de la psychiatrie : il ne la garantit pas, mais il ne l'annule pas non plus. Que les mathématiques, par exemple, soient liées – d'une tout autre façon, d'ailleurs, que la psychiatrie – à des structures de pouvoir, c'est vrai aussi, ne serait-ce que par la façon dont elles sont enseignées, la manière dont le consensus des mathématiciens s'organise, fonctionne en circuit fermé, a ses valeurs, détermine ce qui est bien (vrai) ou mal (faux) en mathématiques, etc. Cela ne veut pas du tout dire que les mathématiques ne sont qu'un jeu de pouvoir, mais que le jeu de vérité des mathématiques se trouve lié d'une certaine manière, et sans que cela entame aucunement sa validité, à des jeux et à des institutions de pouvoir. Il est clair que, dans un certain nombre de cas, les liens sont tels qu'on peut faire parfaitement l'histoire des mathématiques sans tenir compte de cela, encore que cette problématique soit toujours intéressante et que maintenant même les historiens des mathématiques commencent à étudier l'histoire de leurs institutions. Enfin, il est clair que ce rapport qu'il peut y avoir entre les relations de pouvoir et les jeux de vérité en mathématiques est tout autre que celui qu'il peut y avoir en psychiatrie ; de toute façon, on ne peut aucunement dire que les jeux de vérité ne sont rien d'autre que des jeux de pouvoir.

– Cette question renvoie au problème du sujet, puisque, dans les jeux de vérité, la question se pose de savoir qui dit la vérité, comment il la dit et pourquoi il la dit. Car, dans le jeu de vérité, on peut jouer à dire la vérité : il y a un jeu, on joue à la vérité ou la vérité est un jeu.

– Le mot « jeu » peut vous induire en erreur : quand je dis « jeu », je dis un ensemble de règles de production de la vérité. Ce n'est pas un jeu dans le sens d'imiter ou de faire la comédie de... ; c'est un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédure, comme valable ou pas, gagnant ou perdant.

– Il y a toujours le problème du « qui » : c'est un groupe, un ensemble ?

– Cela peut être un groupe, un individu. Il y a là en effet un problème. On peut observer, en ce qui concerne ces multiples jeux de vérité, que ce qui a toujours caractérisé notre société, depuis l'époque grecque, c'est le fait qu'on n'a pas une définition close et impérative des jeux de vérité qui seraient permis, à l'exclusion de tous les autres. Il y a toujours possibilité, dans un jeu de vérité donné, de découvrir quelque chose d'autre et de changer plus ou moins telle ou telle règle, et quelquefois même tout l'ensemble du

jeu de vérité. C'est sans doute cela qui a donné à l'Occident, par rapport à d'autres sociétés, des possibilités de développement qu'on ne trouve pas ailleurs. Qui dit la vérité? Des individus qui sont libres, qui organisent un certain consensus et qui se trouvent insérés dans un certain réseau de pratiques de pouvoir et d'institutions contraignantes.

– *La vérité n'est donc pas une construction?*

– Cela dépend : il y a des jeux de vérité dans lesquels la vérité est une construction et d'autres dans lesquels elle ne l'est pas. On peut avoir, par exemple, un jeu de vérité qui consiste à décrire les choses de telle ou telle manière : celui qui fait une description anthropologique d'une société ne fait pas une construction, mais une description – qui a pour sa part un certain nombre de règles, historiquement changeantes, de sorte qu'on peut dire jusqu'à un certain point que c'est une construction par rapport à une autre description. Cela ne signifie pas qu'il n'y a rien en face et que tout sort de la tête de quelqu'un. De ce qu'on peut dire, par exemple, de cette transformation des jeux de vérité, certains tirent la conséquence qu'on a dit que rien n'existait – on m'a fait dire que la folie n'existait pas, alors que le problème était absolument inverse : il s'agissait de savoir comment la folie, sous les différentes définitions qu'on a pu lui donner, à un moment donné, a pu être intégrée dans un champ institutionnel qui la constituait comme maladie mentale ayant une certaine place à côté des autres maladies.

– *Au fond il y a aussi un problème de communication au cœur du problème de la vérité, le problème de la transparence des mots du discours. Celui qui a la possibilité de formuler des vérités a aussi un pouvoir, le pouvoir de pouvoir dire la vérité et de l'exprimer comme il veut.*

– Oui, et cela ne signifie pourtant pas que ce qu'il dit n'est pas vrai, comme le croient la plupart des gens : lorsqu'on leur fait remarquer qu'il peut y avoir un rapport entre la vérité et le pouvoir, ils disent : « Ah bon! Ce n'est donc pas la vérité! »

– *Cela va ensemble avec le problème de la communication, car, dans une société où la communication a un degré très élevé de transparence, les jeux de vérité sont peut-être plus indépendants des structures de pouvoir.*

– C'est un problème important que vous posez là ; j'imagine que c'est un peu en pensant à Habermas que vous me dites cela. Je m'intéresse bien à ce que fait Habermas, je sais qu'il n'est pas du tout d'accord avec ce que je dis – moi je suis un peu plus d'accord avec ce qu'il dit –, mais il y a cependant quelque chose qui me fait

toujours problème : c'est lorsqu'il donne aux relations de communication cette place si importante et, surtout, une fonction que je dirais « utopique ». L'idée qu'il pourra y avoir un état de communication qui soit tel que les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs me paraît de l'ordre de l'utopie. C'est précisément ne pas voir que les relations de pouvoir ne sont pas quelque chose de mauvais en soi, dont il faudrait s'affranchir ; je crois qu'il ne peut pas y avoir de société sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'*éthos*, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination.

– *Vous êtes très loin de Sartre, qui nous disait : « Le pouvoir, c'est le mal. »*

– Oui, et on m'a souvent attribué cette idée, qui est très loin de ce que je pense. Le pouvoir n'est pas le mal. Le pouvoir, c'est des jeux stratégiques. On sait bien que le pouvoir n'est pas le mal ! Prenez par exemple les relations sexuelles ou amoureuses : exercer du pouvoir sur l'autre, dans une espèce de jeu stratégique ouvert, où les choses pourront se renverser, ce n'est pas le mal ; cela fait partie de l'amour, de la passion, du plaisir sexuel. Prenons aussi quelque chose qui a été l'objet de critiques souvent justifiées : l'institution pédagogique. Je ne vois pas où est le mal dans la pratique de quelqu'un qui, dans un jeu de vérité donné, sachant plus qu'un autre, lui dit ce qu'il faut faire, lui apprend, lui transmet un savoir, lui communique des techniques ; le problème est plutôt de savoir comment on va éviter dans ces pratiques – où le pouvoir ne peut pas ne pas jouer et où il n'est pas mauvais en soi – les effets de domination qui vont faire qu'un gosse sera soumis à l'autorité arbitraire et inutile d'un instituteur, un étudiant sous la coupe d'un professeur autoritaire, etc. Je crois qu'il faut poser ce problème en termes de règles de droit, de techniques rationnelles de gouvernement et d'*éthos*, de pratique de soi et de liberté.

– *Est-ce qu'on pourrait comprendre ce que vous venez de dire comme les critères fondamentaux de ce que vous avez appelé une nouvelle éthique? Il s'agirait d'essayer de jouer avec le minimum de domination...*

– Je crois que c'est là en effet le point d'articulation de la préoc-

cupation éthique et de la lutte politique pour le respect des droits, de la réflexion critique contre les techniques abusives de gouvernement et la recherche éthique qui permet de fonder la liberté individuelle.

– *Lorsque Sartre parle de pouvoir comme mal suprême, il semble faire allusion à la réalité du pouvoir comme domination; vous êtes là-dessus probablement d'accord avec Sartre.*

– Oui, je crois que toutes ces notions-là ont été mal définies et on ne sait pas très bien de quoi on parle. Moi-même je ne suis pas sûr, quand j'ai commencé à m'intéresser à ce problème du pouvoir, d'en avoir parlé très clairement ni d'avoir employé les mots qu'il fallait. Maintenant, j'ai une vision beaucoup plus claire de tout cela; il me semble qu'il faut distinguer les relations de pouvoir comme jeux stratégiques entre des libertés – jeux stratégiques qui font que les uns essaient de déterminer la conduite des autres, à quoi les autres répondent en essayant de ne pas laisser déterminer leur conduite ou en essayant de déterminer en retour la conduite des autres – et les états de domination, qui sont ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir. Et, entre les deux, entre les jeux de pouvoir et les états de domination, vous avez les technologies gouvernementales, en donnant à ce terme un sens très large – c'est aussi bien la manière dont on gouverne sa femme, ses enfants que la manière dont on gouverne une institution. L'analyse de ces techniques est nécessaire, parce que c'est très souvent à travers ce genre de techniques que s'établissent et se maintiennent les états de domination. Dans mon analyse du pouvoir, il y a ces trois niveaux : les relations stratégiques, les techniques de gouvernement et les états de domination.

– *On trouve dans vos cours sur l'herméneutique du sujet un passage où vous dites qu'il n'y a d'autre point premier et utile de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi.*

– Je ne crois pas que le seul point de résistance possible au pouvoir politique – entendu justement comme état de domination – soit dans le rapport de soi à soi. Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que, dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres. Ce sont des individus libres qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres et, pour ce faire, ils disposent de certains instruments pour gouverner les autres. Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à

soi et le rapport à l'autre. Alors que, si vous essayez d'analyser le pouvoir non pas à partir de la liberté, des stratégies et de la gouvernementalité, mais à partir de l'institution politique, vous ne pouvez pas envisager le sujet que comme sujet de droit. On a un sujet qui était doté de droits ou qui ne l'était pas et qui, par l'institution de la société politique, a reçu ou a perdu des droits : on est par là renvoyé à une conception juridique du sujet. En revanche, la notion de gouvernementalité permet, je crois, de faire valoir la liberté du sujet et le rapport aux autres, c'est-à-dire ce qui constitue la matière même de l'éthique.

– *Pensez-vous que la philosophie a quelque chose à dire sur le pourquoi de cette tendance de vouloir déterminer la conduite de l'autre?*

– Cette manière de déterminer la conduite des autres va prendre des formes très différentes, va susciter des appétits et des désirs d'intensité très variée selon les sociétés. Je ne connais pas du tout l'anthropologie, mais on peut imaginer qu'il y a des sociétés dans lesquelles la façon dont on mène la conduite des autres est tellement bien réglée à l'avance que tous les jeux en quelque sorte sont faits. En revanche, dans une société comme la nôtre – c'est très évident dans les relations familiales par exemple, dans les relations sexuelles ou affectives –, les jeux peuvent être extrêmement nombreux et par conséquent l'envie de déterminer la conduite des autres est d'autant plus grande. Cependant, plus les gens sont libres les uns par rapport aux autres, plus est grande l'envie chez les uns et les autres de déterminer la conduite des autres. Plus le jeu est ouvert, plus il est attirant et fascinant.

– *Pensez-vous que la tâche de la philosophie est d'avertir sur les dangers du pouvoir?*

– Cette tâche a toujours été une grande fonction de la philosophie. Dans son versant critique – j'entends critique au sens large –, la philosophie est justement ce qui remet en question tous les phénomènes de domination à quelque niveau et sous quelque forme qu'ils se présentent – politique, économique, sexuelle, institutionnelle. Cette fonction critique de la philosophie dérive, jusqu'à un certain point, de l'impératif socratique : « Occupe-toi de toi-même », c'est-à-dire : « Fonde-toi en liberté, par la maîtrise de toi. »

357 *Une esthétique
de l'existence*

« Une esthétique de l'existence » (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI.

Cet entretien parut d'abord sous le titre « Alle fonti del piacere », dans *Panorama*, n° 945, du 28 mai 1984 tellement tronqué et arrangé qu'Alessandro Fontana dut faire une mise au point publique. Il écrivit alors à M. Foucault qu'il ferait reparaître intégralement cet entretien.

Sept ans ont passé depuis La Volonté de savoir. Je sais que vos derniers livres vous ont posé des problèmes et que vous avez rencontré des difficultés. J'aimerais que vous me parliez de ces difficultés et de ce voyage dans le monde gréco-romain, qui vous était, sinon inconnu, du moins un peu étranger.

– Les difficultés venaient du projet même, qui voulait justement les éviter.

En programmant mon travail en plusieurs volumes sur un plan préparé d'avance, je m'étais dit que maintenant le temps était venu où j'aurais pu les écrire sans difficulté, et dérouler tout simplement ce que j'avais dans la tête, en le confirmant par le travail de recherche empirique.

Ces livres, j'ai failli mourir d'ennui en les écrivant : ils ressemblaient trop aux précédents. Pour certains, écrire un livre, c'est toujours risquer quelque chose. Par exemple, de ne pas réussir à l'écrire. Quand on sait à l'avance où l'on veut arriver, il y a une dimension de l'expérience qui manque, celle qui consiste précisément à écrire un livre en risquant de ne pas en venir à bout. J'ai ainsi changé le projet général : au lieu d'étudier la sexualité aux confins du savoir et du pouvoir, j'ai essayé de rechercher plus haut comment s'était constituée, pour le sujet lui-même, l'expérience de sa sexualité comme désir. Pour dégager cette problématique, j'ai été amené à regarder de près des textes fort anciens, latins et grecs, qui m'ont demandé beaucoup de préparation, beaucoup d'efforts et qui m'ont laissé jusqu'à la fin dans pas mal d'incertitudes, d'hésitations.

– *Il y a toujours une certaine « intentionnalité » dans vos ouvrages, qui souvent échappe aux lecteurs. L'Histoire de la folie était au fond l'histoire de la constitution de ce savoir qu'on appelle la psychologie ; Les Mots et les Choses, c'était l'archéologie des sciences humaines ; Surveiller et Punir, la mise en place des disciplines du corps et de l'âme. Il semble que ce qui est au centre de vos derniers livres soit ce que vous appelez les « jeux de vérité ».*

– Je ne crois pas qu'il y ait une grande différence entre ces livres et les précédents. On désire beaucoup quand on écrit des livres comme ceux-là modifier du tout au tout ce qu'on pense et se retrouver à la fin tout autre que ce qu'on était au départ. Puis on s'aperçoit qu'au fond on a changé relativement peu. On a peut-être changé de perspective, on a tourné autour du problème, qui est toujours le même, c'est-à-dire les rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience. J'ai cherché à analyser comment des domaines comme ceux de la folie, de la sexualité, de la délinquance peuvent rentrer dans un certain jeu de la vérité, et comment d'autre part, à travers cette insertion de la pratique humaine, du comportement, dans le jeu de la vérité, le sujet lui-même se trouve affecté. C'était ça le problème de l'histoire de la folie, de la sexualité.

– *Ne s'agit-il pas, au fond, d'une nouvelle généalogie de la morale ?*

– N'étaient la solennité du titre et la marque grandiose que Nietzsche lui a imposée, je dirais oui.

– *Dans un écrit paru dans Le Débat de novembre 1983 *, vous parlez, à propos de l'Antiquité, de morales tournées vers l'éthique et de morales tournées vers le code. Est-ce là le partage entre les morales gréco-romaines et celles qui sont nées avec le christianisme ?*

– Avec le christianisme, on a vu s'instaurer lentement, progressivement un changement par rapport aux morales antiques, qui étaient essentiellement une pratique, un style de liberté. Naturellement, il y avait aussi certaines normes de comportement qui réglaient la conduite de chacun. Mais la volonté d'être un sujet moral, la recherche d'une éthique de l'existence étaient principalement, dans l'Antiquité, un effort pour affirmer sa liberté et pour donner à sa propre vie une certaine forme dans laquelle on pouvait se reconnaître, être reconnu par les autres, et la postérité même pouvait trouver un exemple.

Cette élaboration de sa propre vie comme une œuvre d'art personnelle, même si elle obéissait à des canons collectifs, était au centre, il me semble, de l'expérience morale, de la volonté de morale dans l'Antiquité, alors que, dans le christianisme, avec la religion du texte, l'idée d'une volonté de Dieu, le principe d'une obéissance, la morale prenait beaucoup plus la forme d'un code de règles (seulement certaines pratiques ascétiques étaient plus liées à l'exercice d'une liberté personnelle).

De l'Antiquité au christianisme, on passe d'une morale qui était

* Voir *supra* n° 338.

essentiellement recherche d'une éthique personnelle à une morale comme obéissance à un système de règles. Et si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence.

– *Tout le savoir accumulé dans ces dernières années sur le corps, la sexualité, les disciplines a-t-il amélioré notre rapport avec les autres, notre être au monde ?*

– Je ne puis m'empêcher de penser que toute une série de choses remises en discussion, même indépendamment des choix politiques, autour de certaines formes d'existence, règles de comportement, etc., ont été profondément bénéfiques : rapport avec le corps, entre homme et femme, avec la sexualité.

– *Donc, ces savoirs nous ont aidés à mieux vivre.*

– Il n'y a pas eu simplement un changement dans les préoccupations, mais dans le discours philosophique, théorique et critique : en effet, dans la plupart des analyses faites, on ne suggérerait pas aux gens ce qu'ils devaient être, ce qu'ils devaient faire, ce qu'ils devaient croire et penser. Il s'agissait plutôt de faire apparaître comment jusqu'à présent les mécanismes sociaux avaient pu jouer, comment les formes de la répression et de la contrainte avaient agi, et puis, à partir de là, il me semble qu'on laissait aux gens la possibilité de se déterminer, de faire, sachant tout cela, le choix de leur existence.

– *Il y a cinq ans, on s'est mis à lire, dans votre séminaire du Collège de France, Hayek et von Mises *. On s'est dit alors : à travers une réflexion sur le libéralisme, Foucault va nous donner un livre sur la politique. Le libéralisme semblait aussi un détour pour retrouver l'individu, au-delà des mécanismes du pouvoir. On connaît votre contentieux avec le sujet phénoménologique. À cette époque-là, on commençait à parler d'un sujet de pratiques, et la relecture du libéralisme s'était faite un peu autour de cela. Ce n'est un mystère pour personne qu'on s'est dit plusieurs fois : il n'y a pas de sujet dans l'œuvre de Foucault. Les sujets sont toujours assujettis, ils sont le point d'application de techniques, disciplines normatives, mais ils ne sont jamais des sujets souverains.*

* Il s'agit du séminaire de l'année 1979-1980, consacré à certains aspects de la pensée libérale du XIX^e siècle.

– Il faut distinguer. En premier lieu, je pense effectivement qu'il n'y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel.

– *Cela nous amène à l'actualité politique. Les temps sont difficiles : sur le plan international, c'est le chantage de Yalta et l'affrontement des blocs ; sur le plan intérieur, c'est le spectre de la crise. Par rapport à tout cela, il semble qu'entre la gauche et la droite il n'y ait plus qu'une différence de style. Comment se déterminer, alors, vis-à-vis de cette réalité et de ses diktats, si elle est apparemment sans alternative possible ?*

– Il me semble que votre question est à la fois juste et un peu resserrée. Il faudrait la décomposer en deux ordres de questions : en premier lieu, est-ce qu'il faut accepter ou ne pas accepter ? Deuxièmement, si on n'accepte pas, qu'est-ce qu'on peut faire ? À la première question, on doit répondre sans aucune ambiguïté : il ne faut pas accepter, ni les résidus de la guerre, ni la prolongation d'une certaine situation stratégique en Europe, ni le fait que la moitié de l'Europe soit asservie.

Ensuite se pose l'autre question : « Qu'est-ce qu'on peut faire contre un pouvoir comme celui de l'Union soviétique, par rapport à notre propre gouvernement et avec les peuples qui, des deux côtés du Rideau de fer, entendent mettre en cause le partage tel qu'il a été établi ? » Par rapport à l'Union soviétique, il n'y a pas grand-chose à faire, sauf à aider le plus efficacement possible ceux qui luttent sur place. Quant aux deux autres cibles, il y a beaucoup à faire, il y a du pain sur la planche.

– *Il ne faut donc pas assumer une attitude pour ainsi dire hégélienne, consistant à accepter la réalité telle qu'elle est, et qu'on nous la présente. Reste une dernière interrogation : « Existe-t-il une vérité dans la politique ? »*

– Je crois trop à la vérité pour ne pas supposer qu'il y a différentes vérités et différentes façons de la dire. Certes, on ne peut pas demander à un gouvernement de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité. En revanche, il est possible de demander aux gouvernements une certaine vérité quant aux projets finaux, aux choix généraux de leur tactique, à un certain nombre de points particuliers

de leur programme : c'est la *parrhesia* (la libre parole) du gouverné, qui peut, qui doit interpellier le gouvernement au nom du savoir, de l'expérience qu'il a, du fait qu'il est un citoyen, sur ce que l'autre fait, sur le sens de son action, sur les décisions qu'il a prises.

Il faut, toutefois, éviter un piège dans lequel les gouvernants veulent faire tomber les intellectuels, et dans lequel ceux-ci tombent souvent : < Mettez-vous à notre place et dites-nous ce que vous feriez. > Ce n'est pas une question à laquelle on ait à répondre. Prendre une décision dans une matière quelconque implique une connaissance des dossiers qui nous est refusée, une analyse de la situation qu'on n'a pas eu la possibilité de faire. Cela est un piège. Il n'en reste pas moins que, en tant que gouvernés, on a parfaitement le droit de poser les questions de vérité* : < Qu'est-ce que vous faites, par exemple, quand vous êtes hostiles aux euromissiles, ou lorsque, au contraire, vous les soutenez, quand vous restructurez l'acier lorrain, quand vous ouvrez le dossier de l'enseignement libre? >

– *Dans cette descente aux enfers qu'est une longue méditation, une longue recherche – une descente dans laquelle on va en quelque sorte à la recherche d'une vérité –, quel type de lecteur voudriez-vous rencontrer? C'est un fait que, s'il y a peut-être encore de bons auteurs, il y a de moins en moins de bons lecteurs.*

– Je dirais *des* lecteurs. Et il est vrai qu'on n'est plus lu. Le premier livre qu'on écrit est lu, parce qu'on n'est pas connu, parce que les gens ne savent pas qui nous sommes, et il est lu dans le désordre et la confusion, ce qui pour moi va très bien. Il n'y a pas de raison qu'on fasse non seulement le livre, mais aussi la loi du livre. La seule loi, ce sont toutes les lectures possibles. Je ne vois pas d'inconvénients majeurs si un livre, étant lu, est lu de différentes manières. Ce qui est grave, c'est que, à mesure qu'on écrit des livres, on n'est plus lu du tout, et de déformation en déformation, lisant les uns sur les épaules des autres, on arrive à donner du livre une image absolument grotesque.

Ici se pose effectivement un problème : faut-il entrer dans la polémique et répondre à chacune de ces déformations, et, par conséquent, faire la loi aux lecteurs, ce qui me répugne, ou laisser, ce qui me répugne également, que le livre soit déformé jusqu'à devenir la caricature de lui-même?

Il y aurait une solution : la seule loi sur la presse, la seule loi sur

* Allusion au projet de Livre blanc que M. Foucault avait proposé au petit groupe de travail qui se réunissait à l'hôpital Tarnier, groupe dit < Académie Tarnier >.

le livre que je voudrais voir instaurée serait la prohibition d'utiliser deux fois le nom de l'auteur, avec en plus le droit à l'anonymat et au pseudonyme, pour que chaque livre soit lu pour lui-même. Il y a des livres pour lesquels la connaissance de l'auteur est une clef d'intelligibilité. Mais en dehors de quelques grands auteurs, pour la plupart des autres, cette connaissance ne sert rigoureusement à rien. Elle sert seulement d'écran. Pour quelqu'un comme moi, qui ne suis pas un grand auteur, mais seulement quelqu'un qui fabrique des livres, on voudrait qu'ils soient lus pour eux-mêmes, avec leurs imperfections et leurs qualités éventuelles.

358 *Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité*

< Michel Foucault, an Interview : Sex, Power and the Politics of Identity > (< Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité > ; entretien avec B. Gallagher et A. Wilson, Toronto, juin 1982 ; trad. F. Durand-Bogaert), *The Advocate*, n° 400, 7 août 1984, pp. 26-30 et 58.

Cet entretien était destiné à la revue canadienne *Body Politic*.

– *Vous suggérez dans vos livres que la libération sexuelle n'est pas tant la mise au jour de vérités secrètes concernant soi-même ou son désir qu'un élément du processus de définition et de construction du désir. Quelles sont les implications pratiques de cette distinction?*

– Ce que j'ai voulu dire, c'est que, à mon avis, le mouvement homosexuel a plus besoin aujourd'hui d'un art de vivre que d'une science ou d'une connaissance scientifique (ou pseudo-scientifique) de ce qu'est la sexualité. La sexualité fait partie de nos conduites. Elle fait partie de la liberté dont nous jouissons dans ce monde. La sexualité est quelque chose que nous créons nous-mêmes – elle est notre propre création, bien plus qu'elle n'est la découverte d'un aspect secret de notre désir. Nous devons comprendre qu'avec nos désirs, à travers eux, s'instaurent de nouvelles formes de rapports, de nouvelles formes d'amour et de nouvelles formes de création. Le sexe n'est pas une fatalité ; il est une possibilité d'accéder à une vie créatrice.

– *C'est, au fond, la conclusion à laquelle vous aboutissez lorsque vous dites que nous devrions essayer de devenir gays, et non nous contenter de réaffirmer notre identité de gays.*

– Oui, c'est cela. Nous n'avons pas à découvrir que nous sommes homosexuels.

– *Ni à découvrir ce que cela veut dire?*

– Exactement. Nous devons plutôt créer un mode de vie gay. Un *devenir* gay.

– *Et c'est quelque chose qui est sans limites?*

– Oui, bien sûr. Lorsqu'on examine les différentes manières dont les gens ont éprouvé leur liberté sexuelle – la manière dont ils ont créé leurs œuvres d'art –, force est de constater que la sexualité, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est devenue l'une des sources les plus productives de notre société et de notre être. Je pense, quant à moi, que nous devrions comprendre la sexualité dans l'autre sens : le monde considère que la sexualité constitue le secret de la vie culturelle créatrice ; elle est plutôt un processus qui s'inscrit dans la nécessité, pour nous aujourd'hui, de créer une nouvelle vie culturelle sous couvert de nos choix sexuels.

– *En pratique, l'une des conséquences de cette tentative de mise au jour du secret est que le mouvement homosexuel n'est pas allé plus loin que la revendication de droits civiques ou humains ayant trait à la sexualité. Ce qui veut dire que la libération sexuelle en est restée au niveau d'une exigence de tolérance sexuelle.*

– Oui, mais c'est un aspect qu'il faut soutenir. Il est important, d'abord, pour un individu, d'avoir la possibilité – et le droit – de choisir sa sexualité. Les droits de l'individu concernant la sexualité sont importants, et il est bien des endroits encore où ils ne sont pas respectés. Il ne faut pas considérer ces problèmes comme réglés, à l'heure actuelle. Il est tout à fait exact qu'il y a eu un véritable processus de libération au début des années soixante-dix. Ce processus fut très bénéfique, tant en ce qui concerne la situation qu'en ce qui concerne les mentalités, mais la situation ne s'est pas définitivement stabilisée. Nous devons encore, je pense, faire un pas en avant. Et je crois que l'un des facteurs de cette stabilisation sera la création de nouvelles formes de vie, de rapports, d'amitiés, dans la société, l'art, la culture, de nouvelles formes qui s'instaureront à travers nos choix sexuels, éthiques et politiques. Nous devons non seulement nous défendre, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement en tant qu'identité, mais en tant que force créatrice.

– *Bien des choses, dans ce que vous dites, rappellent, par exemple, les tentatives du mouvement féministe, qui voulait créer son propre langage et sa propre culture.*

– Oui, mais je ne suis pas sûr que nous devrions créer notre *propre* culture. Nous devons *créer* une culture. Nous devons réaliser des créations culturelles. Mais là, nous nous heurtons au problème de l'identité. J'ignore ce que nous ferions pour produire ces créations, et j'ignore quelles formes ces créations prendraient. Par exemple, je ne suis pas du tout sûr que la meilleure forme de création littéraire que l'on puisse attendre des homosexuels soit les romans homosexuels.

– *En fait, nous n'accepterions même pas de dire cela. Ce serait se fonder sur un essentialisme que nous devons, précisément, éviter.*

– C'est vrai. Qu'entend-on, par exemple, par « peinture gay » ? Et pourtant je suis sûr qu'à partir de nos choix sexuels, à partir de nos choix éthiques nous pouvons créer quelque chose qui aura un certain rapport avec l'homosexualité. Mais ce quelque chose ne doit pas être une traduction de l'homosexualité dans le domaine de la musique, de la peinture – que sais-je encore ? –, car je ne pense pas que cela soit possible.

– *Comment voyez-vous l'extraordinaire prolifération, depuis ces dix ou quinze dernières années, des pratiques homosexuelles masculines, la sensualisation, si vous préférez, de certaines parties jusqu'alors négligées du corps et l'expression de nouveaux désirs ? Je pense, bien sûr, aux caractéristiques les plus frappantes de ce que nous appelons les films ghetto-pornos, les clubs de S/M ou de fistfucking. Est-ce là une simple extension, dans une autre sphère, de la prolifération générale des discours sexuels depuis le XIX^e siècle, ou bien s'agit-il de développements d'un autre type, propres au contexte historique actuel ?*

– En fait, ce dont nous voulons parler ici, ce sont précisément, je pense, des *innovations* qu'impliquent ces pratiques. Considérons, par exemple, la « sous-culture S/M », pour reprendre une expression chère à notre amie Gayle Rubin *. Je ne pense pas que ce mouvement de pratiques sexuelles ait quoi que ce soit à voir avec la mise au jour ou la découverte de tendances sado-masochistes profondément enfouies dans notre inconscient. Je pense que le S/M est beaucoup plus que cela ; c'est la création réelle de nouvelles possibilités de plaisir, que l'on n'avait pas imaginées auparavant. L'idée que le S/M est lié à une violence profonde, que sa pratique est un moyen de libérer cette violence, de donner libre cours à l'agression est une idée stupide. Nous savons très bien que ce que ces gens font n'est

* Rubin (G.), « The Leather Menace : Comments on Politics and S/M. », in Samois (éd.), *Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M.*, Berkeley, 1981, p. 195.

pas agressif; qu'ils inventent de nouvelles possibilités de plaisir en utilisant certaines parties bizarres de leur corps – en érotisant ce corps. Je pense que nous avons là une sorte de création, d'entreprise créatrice, dont l'une des principales caractéristiques est ce que j'appelle la désexualisation du plaisir. L'idée que le plaisir physique provient toujours du plaisir sexuel et l'idée que le plaisir sexuel est la base de *tous* les plaisirs possibles, cela, je pense, c'est vraiment quelque chose de faux. Ce que les pratiques S/M nous montrent, c'est que nous pouvons produire du plaisir à partir d'objets très étranges, en utilisant certaines parties bizarres de notre corps, dans des situations très inhabituelles, etc.

– *L'assimilation du plaisir au sexe est donc dépassée.*

– C'est exactement cela. La possibilité d'utiliser notre corps comme la source possible d'une multitude de plaisirs est quelque chose de très important. Si l'on considère, par exemple, la construction traditionnelle du plaisir, on constate que les plaisirs physiques, ou plaisirs de la chair, sont toujours la boisson, la nourriture et le sexe. Et c'est là, semble-t-il, que se limite notre compréhension du corps, des plaisirs. Ce qui me frustre, par exemple, c'est que l'on envisage toujours le problème des drogues exclusivement en termes de liberté et d'interdit. Je pense que les drogues doivent devenir un élément de notre culture.

– *En tant que source de plaisir?*

– En tant que source de plaisir. Nous devons étudier les drogues. Nous devons essayer les drogues. Nous devons fabriquer de *bonnes* drogues – susceptibles de produire un plaisir très intense. Je pense que le puritanisme qui est de mise à l'égard de la drogue – un puritanisme qui implique que l'on est soit pour, soit contre – est une attitude erronée. Les drogues font maintenant partie de notre culture. De même qu'il y a de la bonne et de la mauvaise musique, il y a de bonnes et de mauvaises drogues. Et donc, pas plus que nous ne pouvons dire que nous sommes « contre » la musique, nous ne pouvons dire que nous sommes « contre » les drogues.

– *Le but est de tester le plaisir et ses possibilités.*

– Oui. Le plaisir aussi doit faire partie de notre culture. Il est très intéressant de remarquer, par exemple, que, depuis des siècles, les gens en général – mais aussi les médecins, les psychiatres et même les mouvements de libération – ont toujours parlé de désir, et jamais de plaisir. « Nous devons libérer notre désir », disent-ils. Non! Nous devons créer des plaisirs nouveaux. Alors peut-être le désir suivra-t-il.

– *Est-il significatif que certaines identités se constituent autour des nouvelles pratiques sexuelles telles que le S/M? Ces identités favorisent l'exploration de ces pratiques; elles contribuent aussi à défendre le droit de l'individu à s'y adonner. Mais ne restreignent-elles pas aussi les possibilités de l'individu?*

– Eh bien, si l'identité n'est qu'un jeu, si elle n'est qu'un procédé pour favoriser des rapports, des rapports sociaux et des rapports de plaisir sexuel qui créeront de nouvelles amitiés, alors elle est utile. Mais si l'identité devient le problème majeur de l'existence sexuelle, si les gens pensent qu'ils doivent « dévoiler » leur « identité propre » et que cette identité doit devenir la loi, le principe, le code de leur existence; si la question qu'ils posent perpétuellement est : « Cette chose est-elle conforme à mon identité? », alors je pense qu'ils feront retour à une sorte d'éthique très proche de la virilité hétérosexuelle traditionnelle. Si nous devons nous situer par rapport à la question de l'identité, ce doit être en tant que nous sommes des êtres uniques. Mais les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d'innovation. C'est très fastidieux d'être toujours le même. Nous ne devons pas exclure l'identité si c'est par le biais de cette identité que les gens trouvent leur plaisir, mais nous ne devons pas considérer cette identité comme une règle éthique universelle.

– *Mais, jusqu'à présent, l'identité sexuelle a été très utile politiquement.*

– Oui, elle a été *très* utile, mais c'est une identité qui nous limite et je pense que nous avons (et pouvons avoir) le droit d'être libres.

– *Nous voulons que certaines de nos pratiques sexuelles soient des pratiques de résistance, au sens politique et social. Comment la chose est-elle possible, cependant, puisque la stimulation du plaisir peut servir à exercer un contrôle? Pouvons-nous être sûrs qu'il n'y aura pas d'exploitation de ces nouveaux plaisirs – je pense à la manière dont la publicité utilise la stimulation du plaisir comme instrument de contrôle social?*

– On ne peut jamais être sûr qu'il n'y aura pas d'exploitation. En fait, on peut être sûr *qu'il y en aura une*, et que tout ce qui a été créé ou acquis, tout le terrain qui a été gagné sera, à un moment ou à un autre, utilisé de cette manière. Il en va ainsi de la vie, de la lutte, de l'histoire des hommes. Et je ne pense pas que ce soit une objection à tous ces mouvements ou à toutes ces situations. Mais

vous avez tout à fait raison de souligner qu'il nous faut être prudents et conscients du fait que nous devons passer à autre chose, avoir aussi d'autres besoins. Le ghetto S/M de San Francisco est un bon exemple d'une communauté qui a fait l'expérience du plaisir et qui s'est constitué une identité autour de ce plaisir. Cette ghettoïsation, cette identification, cette procédure d'exclusion, etc., toutes ces choses ont aussi produit des effets en retour. Je n'ose pas utiliser le mot de « dialectique », mais on n'est pas très loin de cela.

– Vous écrivez que le pouvoir n'est pas seulement une force négative, mais aussi une force productive; que le pouvoir est toujours là; que là où il y a du pouvoir, il y a de la résistance, et que la résistance n'est jamais dans une position d'extériorité vis-à-vis du pouvoir. S'il en est ainsi, comment pouvons-nous aboutir à une autre conclusion que celle qui consiste à dire que nous sommes toujours piégés à l'intérieur de ce rapport, un rapport auquel nous ne pouvons pas, d'une certaine manière, échapper?

– En fait, je ne pense pas que le mot « piégés » soit le mot juste. Il s'agit d'une lutte, mais ce que je veux dire, lorsque je parle de rapports de pouvoir, c'est que nous sommes, les uns par rapport aux autres, dans une situation stratégique. Parce que nous sommes homosexuels, par exemple, nous sommes en lutte avec le gouvernement et le gouvernement est en lutte avec nous. Lorsque nous avons affaire au gouvernement, la lutte, bien sûr, n'est pas symétrique, la situation de pouvoir n'est pas la même, mais nous participons ensemble à cette lutte. L'un de nous prend le dessus sur l'autre, et le prolongement de cette situation peut déterminer la conduite à tenir, influencer la conduite, ou la non-conduite, de l'autre. Nous ne sommes donc pas piégés. Or nous sommes toujours dans ce genre de situation. Ce qui veut dire que nous avons toujours la possibilité de changer la situation, que cette possibilité existe toujours. Nous ne pouvons pas nous mettre *en dehors* de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a toujours la possibilité de transformer les choses.

– La résistance, c'est donc à l'intérieur de cette dynamique que l'on peut la puiser?

– Oui. Voyez-vous, s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas de rapports de pouvoir. Parce que tout serait simplement une question d'obéissance. Dès l'instant où l'individu est en situation de

ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. La résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme de « résistance » est le mot le plus important, le *mot-clef* de cette dynamique.

– Politiquement parlant, l'élément le plus important, peut-être, lorsqu'on examine le pouvoir, est le fait que, selon certaines conceptions antérieures, « résister » voulait dire simplement dire non. C'est seulement en termes de négation que l'on a conceptualisé la résistance. Telle que vous la comprenez, cependant, la résistance n'est pas uniquement une négation : elle est un processus de création; créer et recréer, transformer la situation, participer activement au processus, c'est cela résister.

– Oui, c'est ainsi que je définirais les choses. Dire non constitue la forme minimale de résistance. Mais naturellement, à certains moments, c'est très important. Il faut dire non et faire de ce non une forme de résistance décisive.

– Cela soulève la question de savoir de quelle manière, et dans quelle mesure, un sujet – ou une subjectivité – dominés peuvent créer leur propre discours. Dans l'analyse traditionnelle du pouvoir, l'élément omniprésent sur lequel se fonde l'analyse est le discours dominant, les réactions à ce discours, ou à l'intérieur de ce discours, n'étant que les éléments subsidiaires. Cependant, si par « résistance » au sein des rapports de pouvoir nous entendons plus qu'une simple négation, ne peut-on pas dire que certaines pratiques – le S/M lesbien, par exemple – sont en fait la manière dont des sujets dominés formulent leur propre langage?

– En fait, voyez-vous, je pense que la résistance est un élément de ce rapport stratégique en quoi consiste le pouvoir. La résistance prend toujours appui, en réalité, sur la situation qu'elle combat. Dans le mouvement homosexuel, par exemple, la définition médicale de l'homosexualité a constitué un outil très important pour combattre l'oppression dont était victime l'homosexualité à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. Cette médicalisation, qui était un moyen d'oppression, a toujours été aussi un instrument de résistance, puisque les gens pouvaient dire : « Si nous sommes malades, alors pourquoi nous condamnez-vous, pourquoi nous méprisez-vous? », etc. Bien sûr, ce discours nous paraît aujourd'hui assez naïf, mais, à l'époque, il était très important.

Je dirais aussi qu'en ce qui concerne le mouvement lesbien, le fait, à mon avis, que les femmes ont été, pendant des siècles et des siècles, isolées dans la société, frustrées, méprisées de bien des

manières leur a donné une véritable possibilité de constituer une société, de créer un certain type de rapport social entre elles, en dehors d'un monde dominé par les hommes. Le livre de Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, est, à cet égard, tout à fait intéressant *. Il soulève une question : celle de savoir quel type d'expérience émotionnelle, quel type de rapports étaient possibles dans un monde où les femmes n'avaient aucun pouvoir social, légal ou politique. Et Faderman affirme que les femmes ont utilisé cet isolement et cette absence de pouvoir.

– *Si la résistance est le processus qui consiste à s'affranchir des pratiques discursives, il semblerait que le S/M lesbien soit l'une des pratiques qui, à première vue, peuvent le plus légitimement se déclarer pratiques de résistance. Dans quelle mesure ces pratiques et ces identités peuvent-elles être perçues comme une contestation du discours dominant ?*

– Ce qui me semble intéressant, en ce qui concerne le S/M lesbien, c'est qu'il permet de se débarrasser d'un certain nombre de stéréotypes de la féminité qui ont été utilisés dans le mouvement lesbien – une stratégie que le mouvement lesbien avait élaborée dans le passé. Cette stratégie se fondait sur l'oppression dont étaient victimes les lesbiennes, et le mouvement l'utilisait pour lutter contre cette oppression. Mais il est possible qu'aujourd'hui ces outils, ces armes soient dépassés. Il est clair que le S/M lesbien essaie de se débarrasser de tous les vieux stéréotypes de la féminité, des attitudes de rejet des hommes, etc.

– *Selon vous, que pouvons-nous apprendre concernant le pouvoir – et du reste aussi, le plaisir – de la pratique du S/M qui est, au fond, l'érotisation explicite du pouvoir ?*

– On peut dire que le S/M est l'érotisation du pouvoir, l'érotisation de rapports stratégiques. Ce qui me frappe dans le S/M, c'est la manière dont il diffère du pouvoir social. Le pouvoir se caractérise par le fait qu'il constitue un rapport stratégique qui s'est stabilisé dans des institutions. Au sein des rapports de pouvoir, la mobilité est donc limitée, et certaines forteresses sont très très difficiles à faire tomber parce qu'elles ont été institutionnalisées, parce que leur influence est sensible dans les cours de justice, dans les codes. Cela signifie que les rapports stratégiques entre les individus se caractérisent par la rigidité.

À cet égard, le jeu S/M est très intéressant parce que, bien qu'étant un rapport stratégique, il est toujours fluide. Il y a des

rôles, bien entendu, mais chacun sait très bien que ces rôles peuvent être inversés. Parfois, lorsque le jeu commence, l'un est le maître, l'autre l'esclave et, à la fin, celui qui était l'esclave est devenu le maître. Ou même lorsque les rôles sont stables, les protagonistes savent très bien qu'il s'agit toujours d'un jeu : soit les règles sont transgressées, soit il y a un accord, explicite ou tacite, qui définit certaines frontières. Ce jeu stratégique est très intéressant en tant que source de plaisir physique. Mais je ne dirais pas qu'il constitue une reproduction, à l'intérieur de la relation érotique, de la structure du pouvoir. C'est une mise en scène des structures du pouvoir par un jeu stratégique capable de procurer un plaisir sexuel ou physique.

– *En quoi ce jeu stratégique est-il différent dans la sexualité et dans les rapports de pouvoir ?*

– La pratique du S/M débouche sur la création du plaisir, et il y a une identité qui va avec cette création. C'est la raison pour laquelle le S/M est vraiment une sous-culture. C'est un processus d'invention. Le S/M est l'utilisation d'un rapport stratégique comme source de plaisir (de plaisir physique). Ce n'est pas la première fois que des gens utilisent les rapports stratégiques comme source de plaisir. Il y avait, au Moyen Âge, par exemple, la tradition de l'amour courtois, avec le troubadour, la manière dont s'instauraient les rapports amoureux entre la dame et son amant, etc. Il s'agissait, là aussi, d'un jeu stratégique. Ce jeu, on le retrouve même, aujourd'hui, entre les garçons et les filles qui vont danser le samedi soir. Ils mettent en scène des rapports stratégiques. Ce qui est intéressant, c'est que, dans la vie hétérosexuelle, ces rapports stratégiques précèdent le sexe. Ils existent à seule fin d'obtenir le sexe. Dans le S/M, en revanche, les rapports stratégiques font partie du sexe, comme une convention de plaisir à l'intérieur d'une situation particulière.

Dans un cas, les rapports stratégiques sont des rapports purement sociaux, et c'est l'être social qui est concerné ; tandis que, dans l'autre cas, c'est le corps qui est impliqué. Et c'est ce transfert des rapports stratégiques, qui passent du rituel de cour au plan sexuel, qui est particulièrement intéressant.

– *Dans une interview que vous avez accordée, il y a un an ou deux, au magazine Gai Pied, vous avez dit que ce qui dérange le plus les gens dans les relations homosexuelles, ce n'est pas tant l'acte sexuel lui-même que la perspective de voir des relations affectives se développer en dehors des cadres normatifs *. Les liens et les amitiés qui se nouent sont*

* Faderman (L.), *Surpassing the Love of Men*, New York, William Morrow, 1981.

* Voir *supra*, n° 293.

imprévisibles. Pensez-vous que ce qui effraie les gens soit le potentiel inconnu dont sont porteuses les relations homosexuelles, ou diriez-vous que ces relations sont perçues comme une menace directe à l'encontre des institutions sociales ?

– S'il est une chose qui m'intéresse aujourd'hui, c'est le problème de l'amitié. Au cours des siècles qui ont suivi l'Antiquité, l'amitié a constitué un rapport social très important : un rapport social à l'intérieur duquel les individus disposaient d'une certaine liberté, d'un certain type de choix (limité, bien entendu), et qui leur permettait aussi de vivre des rapports affectifs très intenses. L'amitié avait aussi des implications économiques et sociales – l'individu était tenu d'aider ses amis, etc. Je pense que, au XVI^e et au XVII^e siècle, on voit disparaître ce genre d'amitiés, du moins dans la société masculine. Et l'amitié commence à devenir autre chose. À partir du XVI^e siècle, on trouve des textes qui critiquent explicitement l'amitié, qu'ils considèrent comme quelque chose de dangereux.

L'armée, la bureaucratie, l'administration, les universités, les écoles, etc. – au sens qu'ont ces mots aujourd'hui – ne peuvent pas fonctionner avec des amitiés aussi intenses. Je pense qu'on peut voir dans toutes ces institutions un effort considérable pour diminuer ou minimiser les rapports affectifs. C'est le cas, en particulier, dans les écoles. Lorsqu'on a inauguré les établissements secondaires, qui accueillaient des centaines de jeunes garçons, l'un des problèmes a été de savoir comment on pouvait les empêcher non seulement d'avoir des rapports sexuels, bien sûr, mais aussi de contracter des amitiés. Sur ce thème de l'amitié, on peut étudier, par exemple, la stratégie des institutions jésuites – les jésuites ayant fort bien compris qu'il leur était impossible de supprimer l'amitié. Ils ont donc essayé à la fois d'utiliser le rôle que jouaient le sexe, l'amour, l'amitié, et de le limiter. Nous devrions maintenant, je pense, après avoir étudié l'histoire de la sexualité, essayer de comprendre l'histoire de l'amitié, ou des amitiés. C'est une histoire extrêmement intéressante.

Et l'une de mes hypothèses – je suis sûr qu'elle se vérifierait si nous entreprenions cette tâche – est que l'homosexualité (par quoi j'entends l'existence de rapports sexuels entre les hommes) est devenue un problème à partir du XVIII^e siècle. Nous la voyons devenir un problème avec la police, le système juridique. Et je pense que si elle devient un problème, un problème social, à cette époque-là, c'est parce que l'amitié a disparu. Tant que l'amitié a représenté quelque chose d'important, tant qu'elle a été socialement acceptée, personne

ne s'est aperçu que les hommes avaient, entre eux, des rapports sexuels. On ne pouvait pas dire non plus qu'ils n'en avaient pas, mais simplement, cela n'avait pas d'importance. Cela n'avait aucune implication sociale, la chose était culturellement acceptée. Qu'ils fassent l'amour ou qu'ils s'embrassent n'avait aucune importance. Absolument aucune. Une fois l'amitié disparue en tant que rapport culturellement accepté, la question s'est posée : « Mais que fabriquent donc les hommes ensemble ? » Et c'est à ce moment-là que le problème est apparu. Et, de nos jours, lorsque les hommes font l'amour ou ont des rapports sexuels, cela est perçu comme un problème. Je suis sûr, en fait, d'avoir raison : la disparition de l'amitié en tant que rapport social et le fait que l'homosexualité ait été déclarée problème social, politique et médical font partie du même processus.

– Si la chose importante, aujourd'hui, est d'explorer à nouveau les possibilités de l'amitié, il faut remarquer que, dans une large mesure, toutes les institutions sociales sont faites pour favoriser les amitiés et les structures hétérosexuelles, au mépris des amitiés et des structures homosexuelles. La vraie tâche n'est-elle pas d'instaurer de nouveaux rapports sociaux, de nouveaux modèles de valeurs, de nouvelles structures familiales, etc. ? Toutes les structures et les institutions qui vont de pair avec la monogamie et la famille traditionnelle sont l'une des choses auxquelles les homosexuels n'ont pas facilement accès. Quels types d'institutions devons-nous commencer à instaurer, afin non seulement de nous défendre, mais aussi de créer de nouvelles formes sociales qui constitueront une véritable solution de rechange ?

– Quelles institutions ? Je n'en ai pas d'idée précise. Je pense, bien sûr, qu'il serait tout à fait contradictoire d'appliquer à cette fin et à ce type d'amitié le modèle de la vie familiale, ou les institutions qui vont de pair avec la famille. Mais il est vrai que, puisque certains des rapports qui existent dans la société sont des formes protégées de vie familiale, on constate que certaines variantes qui, elles, ne sont pas protégées, sont à la fois souvent plus riches, plus intéressantes et plus créatives que ces rapports. Mais, naturellement, elles sont aussi beaucoup plus fragiles et vulnérables. La question de savoir quels types d'institutions nous devons créer est une question capitale, mais je ne peux pas y apporter de réponse. Notre tâche, je crois, est d'essayer d'élaborer une solution.

– Dans quelle mesure voulons-nous, ou avons-nous besoin, que le projet de libération des homosexuels soit un projet qui, loin de se contenter de proposer un parcours, prétend ouvrir de nouvelles avenues ? En d'autres termes, votre conception de la politique sexuelle refuse-t-elle la

nécessité d'un programme pour préconiser l'expérimentation de nouveaux types de rapports ?

– Je pense que l'un des grands constats que nous avons faits, depuis la dernière guerre, est celui de l'échec de tous les programmes sociaux et politiques. Nous nous sommes aperçus que les choses ne se produisaient jamais telles que les programmes politiques nous les décrivent; et que les programmes politiques ont toujours, ou presque toujours, conduit soit à des abus, soit à une domination politique de la part d'un bloc, qu'il s'agisse des techniciens, des bureaucrates ou autres. Mais l'une des réalisations des années soixante et soixante-dix, que je considère comme une réalisation bénéfique, est que certains modèles institutionnels ont été expérimentés sans programme. Sans programme ne veut pas dire aveuglément – en étant aveugle à la pensée. En France, par exemple, on a beaucoup, ces derniers temps, critiqué le fait que les différents mouvements politiques en faveur de la liberté sexuelle, des prisons, de l'écologie, etc., n'avaient pas de programme. Mais, à mon avis, ne pas avoir de programme peut être à la fois très utile, très original et très créatif, si cela ne veut pas dire ne pas avoir de réflexion véritable sur ce qui se passe ou ne pas se soucier de ce qui est impossible.

Depuis le XIX^e siècle, les grandes institutions politiques et les grands partis politiques ont confisqué le processus de la création politique; je veux dire par là qu'ils ont essayé de donner à la création politique la forme d'un programme politique afin de s'emparer du pouvoir. Je pense qu'il faut préserver ce qui s'est produit dans les années soixante et au début des années soixante-dix. L'une des choses qu'il faut préserver, à mon avis, est l'existence, en dehors des grands partis politiques, et en dehors du programme normal ou ordinaire, d'une certaine forme d'innovation politique, de création politique et d'expérimentation politique. C'est un fait que la vie quotidienne des gens a changé entre le début des années soixante et maintenant, et ma propre vie en témoigne certainement. Ce changement, à l'évidence, nous ne le devons pas aux partis politiques, mais à de nombreux mouvements. Ces mouvements sociaux ont vraiment transformé nos vies, notre mentalité et nos attitudes, *ainsi que* les attitudes et la mentalité d'autres gens – des gens qui n'appartenaient pas à ces mouvements. Et c'est là quelque chose de très important et de très positif. Je le répète, ce ne sont pas les vieilles organisations politiques traditionnelles et normales qui ont permis cet examen.

359 *L'intellectuel et les pouvoirs*

« L'intellectuel et les pouvoirs » (entretien avec C. Panier et P. Watté, 14 mai 1981), *La Revue nouvelle*, 40^e année, t. LXXX, n° 10 : *Juger... de quel droit ?*, octobre 1984, pp. 338-343.

– *Comme acteur, l'intellectuel de gauche a-t-il quelque chose à faire qu'il soit seul à pouvoir faire dans un mouvement social ?*

– L'intervention de l'intellectuel comme donneur de leçons ou donneur d'avis quant à des choix politiques, ce rôle-là, j'avoue que je n'y adhère pas; il ne me convient pas. Je crois que les gens sont assez grands pour choisir eux-mêmes pour qui ils votent. Aller dire : « Je suis un intellectuel, je vote pour M. Machin, donc, il faut que vous votiez pour M. Machin », cela me paraît une attitude assez étonnante, une sorte de présomption de l'intellectuel. En revanche, si, pour un certain nombre de raisons, un intellectuel pense que son travail, ses analyses, ses réflexions, sa manière d'agir, de penser les choses peuvent éclairer une situation particulière, un domaine social, une conjoncture et qu'il peut effectivement y apporter sa contribution théorique et pratique, à ce moment-là, on peut en tirer des conséquences politiques en prenant, par exemple, le problème du droit pénal, de la justice, ... je crois que l'intellectuel peut apporter s'il le veut, à la perception et à la critique de ces choses, des éléments importants, dont se déduisent ensuite tout naturellement, si les gens le veulent, un certain choix politique.

– *Bien qu'il ne s'agisse pas nécessairement d'être le barde d'un choix politique ou de porter un drapeau, et si la contribution de l'intellectuel dans sa spécificité permet peut-être aux gens de faire, d'une façon plus éclairée, des choix politiques, il reste qu'à certains moments et sur certains problèmes vous vous êtes engagé ou vous vous engagez activement. Que devient alors le lien entre la fonction de l'intellectuel que vous venez de définir et cet engagement plus concret, plus inséré dans l'actualité ?*

– Ce qui m'a frappé quand j'étais étudiant, c'est qu'on était à ce moment-là dans une atmosphère très marxiste où le problème du lien entre la théorie et la pratique était absolument au centre de toutes les discussions théoriques.

Il me semble qu'il y avait peut-être une manière plus simple, je dirais plus immédiatement pratique, de poser correctement le rapport entre la théorie et la pratique, c'était de le mettre directement en œuvre dans sa propre pratique. En ce sens, je pourrais dire que j'ai toujours tenu à ce que mes livres soient, en un sens, des frag-

ments d'autobiographie. Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité.

Deuxièmement, j'ai toujours tenu à ce qu'il se passe en moi et pour moi une sorte d'aller et venue, d'interférence, d'interconnection entre des activités pratiques et le travail théorique ou le travail historique que je faisais. Il me semblait que j'étais d'autant plus libre de remonter haut et loin dans l'histoire que d'un autre côté je lestais les questions que je posais d'un rapport immédiat et contemporain à la pratique. C'est pour avoir passé un certain temps dans les hôpitaux psychiatriques que j'ai écrit *Naissance de la clinique*. Dans les prisons, j'ai commencé à faire un certain nombre de choses et j'ai ensuite écrit *Surveiller et Punir*.

Troisième précaution que j'ai prise : à l'époque où je ne faisais ces analyses théoriques ou historiques qu'en fonction de questions que je m'étais posées par rapport à elles, je me suis toujours tenu à ce que ce travail théorique ne fasse pas la loi par rapport à une pratique actuelle et qu'il pose des questions. Prenez par exemple le livre sur la folie : sa description, son analyse s'arrêtent aux années 1814-1815. Ce n'était donc pas un livre qui se présentait comme critique des institutions psychiatriques actuelles, mais je connaissais assez leur fonctionnement pour m'interroger sur leur histoire. Il me semble avoir fait une histoire assez détaillée pour qu'elle pose des questions aux gens qui, actuellement, vivent dans l'institution.

– Ces questions sont souvent ressenties par les intéressés comme autant d'agressions. Quel effet utile conservent-elles alors ?

– Ce n'est pas ma faute (ou peut-être est-ce ma faute à certains niveaux, auquel cas je suis content de l'avoir commise) si les psychiatres ont éprouvé le livre, l'ont véritablement vécu comme une attaque contre eux. J'ai rencontré bien des fois des psychiatres qui, me parlant de mon livre, étaient si tendus nerveusement qu'ils l'appelaient – ce qui était en un certain sens assez vengeur pour moi, trop vengeur – d'une façon très significative l'« éloge de la folie ». Quand ils disaient l'« éloge de la folie », je ne dis pas du tout qu'ils me prenaient pour Érasme, il n'y a aucune raison. En réalité, ils prenaient cela comme une espèce de choix en faveur des fous, contre eux, ce qui n'était absolument pas le cas.

De la même façon, le livre sur les prisons s'arrête en 1840 et on me dit souvent : ce livre constitue contre le système pénitentiaire un réquisitoire tel qu'on ne sait plus quoi faire après l'avoir lu. À vrai dire, cela ne constitue pas un réquisitoire. Ma question consiste simplement à dire aux psychiatres ou au personnel pénitentiaire :

« Est-ce que vous êtes capables de supporter votre propre histoire ? Étant donné cette histoire et étant donné ce que révèle cette histoire quant au schéma de rationalité, au type d'évidence, aux postulats, etc., à vous de jouer maintenant. » Et ce que j'aimerais, c'est qu'on me dise : « Venez travailler avec nous... », au lieu d'entendre les gens me dire comme cela arrive parfois : « Vous nous empêchez de travailler. » Mais non, je ne vous empêche pas de travailler. Je vous pose un certain nombre de questions. Essayons maintenant, ensemble, d'élaborer de nouveaux modes de critique, de nouveaux modes de mise en question, de tenter autre chose. Voilà donc mon rapport avec théorie et pratique.

– Maintenant, il y a l'autre versant de la question relative à la fonction de l'intellectuel. Quand vous faites ce travail, vous commencez une analyse qui n'est pas faite, c'est-à-dire que vous mettez en cause le pouvoir politique à l'intérieur d'une société où vous montrez que son fonctionnement n'a pas toute la légitimité qu'il s'arroge. En schématisant un peu la façon dont, pour ma part, je vous perçois, il me semble que sur l'analyse de la folie, comme sur celle de la prison, comme sur celle du pouvoir dans le premier volume de l'Histoire de la sexualité, vous préparez une remise en place du politique comme moyen et pas comme fin. J'ai en mémoire un texte de Myrdal, écrivain suédois, qui a dit : « Si une Troisième Guerre mondiale éclate, la faute en incombera aux intellectuels comme pourvoyeurs de la fausse bonne conscience commune. » Par rapport à une phrase comme celle-là, est-ce que vous percevez votre œuvre comme une contribution à une démythification du pouvoir ?

– Je ne connais pas cette phrase de Myrdal que je trouve à la fois très belle et très inquiétante. Très belle, parce que je pense en effet que la bonne conscience commune provoque, dans l'ordre de la politique, comme dans l'ordre de la morale, des ravages. Donc, je souscris à la phrase. Ce qui m'inquiète, c'est quand il fait, avec un peu de facilité me semble-t-il, des intellectuels les responsables de cela. Je dirais : « Qu'est-ce que l'intellectuel, sinon celui qui travaille à ce que les autres n'aient pas tellement bonne conscience ? » Donc, la seule chose qu'on pourrait dire, c'est qu'ils n'ont peut-être pas fait assez bien leur métier. Je ne voudrais pas qu'on comprenne la phrase de Myrdal au sens de : « En tant qu'intellectuels et parce qu'ils sont intellectuels, ils contribuent à une bonne conscience commune. »

– C'était une dénonciation.

– Alors, si c'est cela son sens, j'en conviens tout à fait. C'est bien en effet ce que, pour ma part et sur des points particuliers, j'ai

essayé de faire. J'ai fait mes études entre 1948 et 1952-1955; c'était une époque où la phénoménologie était encore très dominante dans la culture européenne. Le thème de la phénoménologie, c'était tout de même de réinterroger les évidences fondamentales. Tout en m'étant démarqué, si possible, de la phénoménologie, je reconnais volontiers – et on reconnaît cela bien sûr à partir du moment où on prend un peu d'âge – que, finalement, on n'est pas sorti de la question fondamentale qui nous avait été posée par cela même qui a fait notre jeunesse. Non seulement, je n'en suis pas sorti, mais je n'ai pas cessé de reposer cette question : « Est-ce que ce qui va de soi doit effectivement aller de soi? Est-ce qu'il ne faut pas soulever les évidences, même les plus lourdes? » C'est cela se battre contre ses familiarités, non pas pour montrer qu'on est un étranger dans son propre pays, mais pour montrer combien votre propre pays vous est étranger et combien tout ce qui vous entoure et qui a l'air de faire un paysage acceptable est, en fait, le résultat de toute une série de luttes, de conflits, de dominations, de postulats, etc.

– *Peut-être pourrions-nous maintenant en venir aux questions plus spécifiques sur le pouvoir et sur la relation subjectivité-société. Pour le pouvoir, ma question serait la suivante et elle est assez dans la mouvance de ce que disait Myrdal. Est-ce qu'il n'y aurait pas à distinguer non seulement pouvoir et pouvoir politique, mais ne faudrait-il pas aussi, à l'intérieur de la forme politique du pouvoir, c'est-à-dire de la concentration progressive du pouvoir politique dans l'État, distinguer la base et le sommet? N'y a-t-il pas des forces différentes qui jouent à ces deux niveaux? Freud disait que les États étaient travaillés par l'instinct de mort. Quand nous voyons ce qui se passe pour le moment sur la scène internationale, on se rend compte effectivement que le sommet de l'État, et même quand il s'agit d'un aussi petit État que le Vatican, est un enjeu de vie et de mort. N'y aurait-il pas là un type d'explication complémentaire par rapport à l'étude des germinations que vous faites? Est-ce qu'il n'y aurait pas là des phénomènes différents?*

– Je crois que votre question est très bonne et très importante. Quand j'ai commencé à m'intéresser de façon plus explicite au pouvoir, ce n'était pas du tout pour faire du pouvoir quelque chose comme une substance ou comme un fluide plus ou moins maléfique qui se répandrait dans le corps social, avec la question de savoir s'il vient d'en haut ou d'en bas. J'ai simplement voulu ouvrir une question générale qui est : « Qu'est-ce que c'est que les relations de pouvoir? » Le pouvoir, c'est essentiellement des rela-

tions, c'est-à-dire ce qui fait que les individus, les êtres humains sont en relation les uns avec les autres, non pas simplement sous la forme de la communication d'un sens, pas simplement sous la forme du désir, mais également sous une certaine forme qui leur permet d'agir les uns sur les autres et, si vous voulez, en donnant un sens très large à ce mot, de se « gouverner » les uns les autres. Les parents gouvernent les enfants, la maîtresse gouverne son amant, le professeur gouverne, etc. On se gouverne les uns les autres dans une conversation, à travers toute une série de tactiques. Je crois que ce champ-là de relations est très important et c'est cela que j'ai voulu poser comme problème. Comment cela se passe-t-il, par quels instruments et puisque, en un sens, je suis un historien de la pensée et des sciences, de quels effets sont ces relations du pouvoir dans l'ordre de la connaissance? C'est cela notre problème.

J'ai employé un jour la formule « Le pouvoir vient d'en-bas ». Je l'ai immédiatement expliquée, mais, bien sûr, comme toujours dans ces cas-là, on coupe l'explication. Cela devient alors : « Le pouvoir, c'est une vilaine maladie; il ne faut pas croire que ça vous prend à la tête, mais, en réalité, cela remonte à partir de la plante des pieds. » Ce n'est évidemment pas ce que j'ai voulu dire. Je me suis d'ailleurs déjà expliqué, mais je reviens sur l'explication. Si on pose en effet la question du pouvoir en termes de relations du pouvoir, si on admet bien qu'il y a des relations de « gouvernementalité », entre les individus, une foule, un réseau très complexe de relations, les grandes formes de pouvoir au sens strict du terme – pouvoir politique, pouvoir idéologique, etc. – sont nécessairement dans ce type-là de relations, c'est-à-dire les relations de gouvernement, de conduction qui peuvent s'établir entre les hommes. Et, s'il n'y a pas un certain type de relations comme celles-là, il ne peut pas y avoir certains autres types de grandes structures politiques.

En gros, la démocratie, si on la prend comme forme politique, ne peut en fait exister que dans la mesure où il y a, au niveau des individus, des familles, du quotidien, si vous voulez, des relations gouvernementales, un certain type de relations de pouvoir qui se produisent. C'est pour cela qu'une démocratie ne peut pas prendre n'importe où. On a la même chose à propos du fascisme. Les pères de famille allemands n'étaient pas fascistes en 1930, mais, pour que le fascisme prenne, parmi beaucoup d'autres conditions – je n'ai pas dit qu'elles étaient les seules –, il fallait encore avoir égard aux relations entre les individus, à la manière dont les familles étaient constituées, dont l'enseignement était donné, il fallait qu'il

y ait un certain nombre de ces conditions. Cela dit, je ne nie absolument pas l'hétérogénéité de ce que l'on pouvait appeler ces différentes institutions de gouvernement. Je veux dire qu'on ne peut pas les localiser simplement dans les appareils d'État ou les faire dériver entièrement de l'État, que la question est beaucoup plus large*.

360 *Des espaces autres*

(Conférence)

< Des espaces autres > (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, octobre 1984, pp. 46-49.

M. Foucault n'autorisa la publication de ce texte écrit en Tunisie en 1967 qu'au printemps 1984.

La grande hantise qui a obsédé le XIX^e siècle a été, on le sait, l'histoire : thèmes du développement et de l'arrêt, thèmes de la crise et du cycle, thèmes de l'accumulation du passé, grande surcharge des morts, refroidissement menaçant du monde. C'est dans le second principe de thermo-dynamique que le XIX^e siècle a trouvé l'essentiel de ses ressources mythologiques. L'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau. Peut-être pourrait-on dire que certains des conflits idéologiques qui animent les polémiques d'aujourd'hui se déroulent entre les pieux descendants du temps et les habitants acharnés de l'espace. Le structuralisme, ou du moins ce qu'on groupe sous ce nom un petit peu général, c'est l'effort pour établir, entre des éléments qui peuvent avoir été répartis à travers le temps, un ensemble de relations qui les fait apparaître comme juxtaposés, opposés, impliqués l'un par l'autre, bref, qui les fait apparaître comme une sorte de configuration ; et à vrai dire, il ne s'agit pas par là de nier le temps ; c'est une certaine manière de traiter ce qu'on appelle le temps et ce qu'on appelle l'histoire.

Il faut cependant remarquer que l'espace qui apparaît aujourd'hui à l'horizon de nos soucis, de notre théorie, de nos sys-

* L'enregistrement s'est ici interrompu. La suite de l'entretien n'a donc pu être publiée.

tèmes n'est pas une innovation ; l'espace lui-même, dans l'expérience occidentale, a une histoire, et il n'est pas possible de méconnaître cet entrecroisement fatal du temps avec l'espace. On pourrait dire, pour retracer très grossièrement cette histoire de l'espace, qu'il était au Moyen Âge un ensemble hiérarchisé de lieux : lieux sacrés et lieux profanes, lieux protégés et lieux au contraire ouverts et sans défense, lieux urbains et lieux campagnards (voilà pour la vie réelle des hommes) ; pour la théorie cosmologique, il y avait les lieux supra-célestes opposés au lieu céleste ; et le lieu céleste à son tour s'opposait au lieu terrestre ; il y avait les lieux où les choses se trouvaient placées parce qu'elles avaient été déplacées violemment et puis les lieux, au contraire, où les choses trouvaient leur emplacement et leur repos naturels. C'était toute cette hiérarchie, cette opposition, cet entrecroisement de lieux qui constituait ce qu'on pourrait appeler très grossièrement l'espace médiéval : espace de localisation.

Cet espace de localisation s'est ouvert avec Galilée, car le vrai scandale de l'œuvre de Galilée, ce n'est pas tellement d'avoir découvert, d'avoir redécouvert plutôt que la Terre tournait autour du soleil, mais d'avoir constitué un espace infini, et infiniment ouvert ; de telle sorte que le lieu du Moyen Âge s'y trouvait en quelque sorte dissous, le lieu d'une chose n'était plus qu'un point dans son mouvement, tout comme le repos d'une chose n'était que son mouvement indéfiniment ralenti. Autrement dit, à partir de Galilée, à partir du XVII^e siècle, l'étendue se substitue à la localisation.

De nos jours, l'emplacement se substitue à l'étendue qui elle-même remplaçait la localisation. L'emplacement est défini par les relations de voisinage entre points ou éléments ; formellement, on peut les décrire comme des séries, des arbres, des treillis.

D'autre part, on sait l'importance des problèmes d'emplacement dans la technique contemporaine : stockage de l'information ou des résultats partiels d'un calcul dans la mémoire d'une machine, circulation d'éléments discrets, à sortie aléatoire (comme tout simplement les automobiles ou après tout les sons sur une ligne téléphonique), repérage d'éléments, marqués ou codés, à l'intérieur d'un ensemble qui est soit réparti au hasard, soit classé dans un classement univoque, soit classé selon un classement plurivoque, etc.

D'une manière encore plus concrète, le problème de la place ou de l'emplacement se pose pour les hommes en termes de démographie ; et ce dernier problème de l'emplacement humain, ce n'est pas simplement la question de savoir s'il y aura assez de place pour l'homme dans le monde – problème qui est après tout bien impor-

tant –, c'est aussi le problème de savoir quelles relations de voisinage, quel type de stockage, de circulation, de repérage, de classement des éléments humains doivent être retenus de préférence dans telle ou telle situation pour venir à telle ou telle fin. Nous sommes à une époque où l'espace se donne à nous sous la forme de relations d'emplacements.

En tout cas, je crois que l'inquiétude d'aujourd'hui concerne fondamentalement l'espace, sans doute beaucoup plus que le temps ; le temps n'apparaît probablement que comme l'un des jeux de distribution possibles entre les éléments qui se répartissent dans l'espace.

Or, malgré toutes les techniques qui l'investissent, malgré tout le réseau de savoir qui permet de le déterminer ou de le formaliser, l'espace contemporain n'est peut-être pas encore entièrement désacralisé – à la différence sans doute du temps qui, lui, a été désacralisé au XIX^e siècle. Certes, il y a bien eu une certaine désacralisation théorique de l'espace (celle à laquelle l'œuvre de Galilée a donné le signal), mais nous n'avons peut-être pas encore accédé à une désacralisation pratique de l'espace. Et peut-être notre vie est-elle encore commandée par un certain nombre d'oppositions auxquelles on ne peut pas toucher, auxquelles l'institution et la pratique n'ont pas encore osé porter atteinte : des oppositions que nous admettons comme toutes données : par exemple, entre l'espace privé et l'espace public, entre l'espace de la famille et l'espace social, entre l'espace culturel et l'espace utile, entre l'espace de loisirs et l'espace de travail ; toutes sont animées encore par une sourde sacralisation.

L'œuvre – immense – de Bachelard, les descriptions des phénoménologiques nous ont appris que nous ne vivons pas dans un espace homogène et vide, mais, au contraire, dans un espace qui est tout chargé de qualités, un espace qui est peut-être hanté de fantasme ; l'espace de notre perception première, celui de nos rêveries, celui de nos passions détiennent en eux-mêmes des qualités qui sont comme intrinsèques ; c'est un espace léger, éthéré, transparent, ou bien c'est un espace obscur, rocailleux, encombré : c'est un espace d'en haut, c'est un espace des cimes, ou c'est au contraire un espace d'en bas, un espace de la boue, c'est un espace qui peut être courant comme l'eau vive, c'est un espace qui peut être fixé, figé comme la pierre ou comme le cristal.

Cependant, ces analyses, bien que fondamentales pour la réflexion contemporaine, concernent surtout l'espace du dedans. C'est de l'espace du dehors que je voudrais parler maintenant.

L'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes, dans lequel se déroule précisément l'érosion

de notre vie, de notre temps et de notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène. Autrement dit, nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses. Nous ne vivons pas à l'intérieur d'un vide qui se colorerait de différents chatoiements, nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables.

Bien sûr, on pourrait sans doute entreprendre la description de ces différents emplacements, en cherchant quel est l'ensemble de relations par lequel on peut définir cet emplacement. Par exemple, décrire l'ensemble des relations qui définissent les emplacements de passage, les rues, les trains (c'est un extraordinaire faisceau de relations qu'un train, puisque c'est quelque chose à travers quoi on passe, c'est quelque chose également par quoi on peut passer d'un point à un autre et puis c'est quelque chose également qui passe). On pourrait décrire, par le faisceau des relations qui permettent de les définir, ces emplacements de halte provisoire que sont les cafés, les cinémas, les plages. On pourrait également définir, par son réseau de relations, l'emplacement de repos, fermé ou à demi fermé, que constituent la maison, la chambre, le lit, etc. Mais ce qui m'intéresse, ce sont, parmi tous ces emplacements, certains d'entre eux qui ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis. Ces espaces, en quelque sorte, qui sont en liaison avec tous les autres, qui contredisent pourtant tous les autres emplacements, sont de deux grands types.

Il y a d'abord les utopies. Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels.

Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement

localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies; et je crois qu'entre les utopies et ces emplacements absolument autres, ces hétérotopies, il y aurait sans doute une sorte d'expérience mixte, mitoyenne, qui serait le miroir. Le miroir, après tout, c'est une utopie, puisque c'est un lieu sans lieu. Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent : utopie du miroir. Mais c'est églement une hétérotopie, dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet en retour; c'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas. À partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis; le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas.

Quant aux hétérotopies proprement dites, comment pourrait-on les décrire, quel sens ont-elles? On pourrait supposer, je ne dis pas une science parce que c'est un mot qui est trop galvaudé maintenant, mais une sorte de description systématique qui aurait pour objet, dans une société donnée, l'étude, l'analyse, la description, la « lecture », comme on aime à dire maintenant, de ces espaces différents, ces autres lieux, une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons; cette description pourrait s'appeler l'hétérotopologie. Premier principe, c'est qu'il n'y a probablement pas une seule culture au monde qui ne constitue des hétérotopies. C'est là une constante de tout groupe humain. Mais les hétérotopies prennent évidemment des formes qui sont très variées, et peut-être ne trouverait-on pas une seule forme d'hétérotopie qui soit absolument universelle. On peut cependant les classer en deux grands types.

Dans les sociétés dites « primitives », il y a une certaine forme d'hétérotopies que j'appellerais hétérotopies de crise, c'est-à-dire qu'il y a des lieux privilégiés, ou sacrés, ou interdits, réservés aux individus qui se trouvent, par rapport à la société, et au milieu

humain à l'intérieur duquel ils vivent, en état de crise. Les adolescents, les femmes à l'époque des règles, les femmes en couches, les vieillards, etc.

Dans notre société, ces hétérotopies de crise ne cessent de disparaître, quoi qu'on en trouve encore quelques restes. Par exemple, le collègue, sous sa forme du XIX^e siècle, ou le service militaire pour les garçons ont joué certainement un tel rôle, les premières manifestations de la sexualité virile devant avoir lieu précisément « ailleurs » que dans la famille. Pour les jeunes filles, il existait, jusqu'au milieu du XX^e siècle, une tradition qui s'appelait le « voyage de noces »; c'était un thème ancestral. La défloration de la jeune fille ne pouvait avoir lieu « nulle part » et, à ce moment-là, le train, l'hôtel du voyage de noces, c'était bien ce lieu de nulle part, cette hétérotopie sans repères géographiques.

Mais ces hétérotopies de crise disparaissent aujourd'hui et sont remplacées, je crois, par des hétérotopies qu'on pourrait appeler de déviation : celle dans laquelle on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée. Ce sont les maisons de repos, les cliniques psychiatriques; ce sont, bien entendu aussi, les prisons, et il faudrait sans doute y joindre les maisons de retraite, qui sont en quelque sorte à la limite de l'hétérotopie de crise et de l'hétérotopie de déviation, puisque, après tout, la vieillesse, c'est une crise, mais également une déviation, puisque, dans notre société où le loisir est la règle, l'oisiveté forme une sorte de déviation.

Le deuxième principe de cette description des hétérotopies, c'est que, au cours de son histoire, une société peut faire fonctionner d'une façon très différente une hétérotopie qui existe et qui n'a pas cessé d'exister; en effet, chaque hétérotopie a un fonctionnement précis et déterminé à l'intérieur de la société, et la même hétérotopie peut, selon la synchronie de la culture dans laquelle elle se trouve, avoir un fonctionnement ou un autre.

Je prendrai pour exemple la curieuse hétérotopie du cimetière. Le cimetière est certainement un lieu autre par rapport aux espaces culturels ordinaires, c'est un espace qui est pourtant en liaison avec l'ensemble de tous les emplacements de la cité ou de la société ou du village, puisque chaque individu, chaque famille se trouve avoir des parents au cimetière. Dans la culture occidentale, le cimetière a pratiquement toujours existé. Mais il a subi des mutations importantes. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, le cimetière était placé au cœur même de la cité, à côté de l'église. Là il existait toute une hiérarchie de sépultures possibles. Vous aviez le charnier dans lequel les

cadavres perdaient jusqu'à la dernière trace d'individualité, il y avait quelques tombes individuelles, et puis il y avait à l'intérieur de l'église des tombes. Ces tombes étaient elles-mêmes de deux espèces. Soit simplement des dalles avec une marque, soit des mausolées avec statues. Ce cimetière, qui se logeait dans l'espace sacré de l'église, a pris dans les civilisations modernes une tout autre allure, et, curieusement, c'est à l'époque où la civilisation est devenue, comme on dit très grossièrement, « athée » que la culture occidentale a inauguré ce qu'on appelle le culte des morts.

Au fond, il était bien naturel qu'à l'époque où l'on croyait effectivement à la résurrection des corps et à l'immortalité de l'âme on n'ait pas prêté à la dépouille mortelle une importance capitale. Au contraire, à partir du moment où l'on n'est plus très sûr d'avoir une âme, que le corps ressuscitera, il faut peut-être porter beaucoup plus d'attention à cette dépouille mortelle, qui est finalement la seule trace de notre existence parmi le monde et parmi les mots.

En tout cas, c'est à partir du XIX^e siècle que chacun a eu droit à sa petite boîte pour sa petite décomposition personnelle; mais, d'autre part, c'est à partir du XIX^e siècle seulement que l'on a commencé à mettre les cimetières à la limite extérieure des villes. Corrélativement à cette individualisation de la mort et à l'appropriation bourgeoise du cimetière est née une hantise de la mort comme « maladie ». Ce sont les morts, suppose-t-on, qui apportent les maladies aux vivants, et c'est la présence et la proximité des morts tout à côté des maisons, tout à côté de l'église, presque au milieu de la rue, c'est cette proximité-là qui propage la mort elle-même. Ce grand thème de la maladie répandue par la contagion des cimetières a persisté à la fin du XVIII^e siècle; et c'est simplement au cours du XIX^e siècle qu'on a commencé à procéder aux déplacements des cimetières vers les faubourgs. Les cimetières constituent alors non plus le vent sacré et immortel de la cité, mais l'« autre ville », où chaque famille possède sa noire demeure.

Troisième principe. L'hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles. C'est ainsi que le théâtre fait succéder sur le rectangle de la scène toute une série de lieux qui sont étrangers les uns aux autres; c'est ainsi que le cinéma est une très curieuse salle rectangulaire, au fond de laquelle, sur un écran à deux dimensions, on voit se projeter un espace à trois dimensions; mais peut-être est-ce que l'exemple le plus ancien de ces hétérotopies, en forme d'emplacements contradictoires, l'exemple le plus ancien, c'est peut-être le jardin. Il ne faut pas oublier que le jardin, étonnante

création maintenant millénaire, avait en Orient des significations très profondes et comme superposées. Le jardin traditionnel des Persans était un espace sacré qui devait réunir à l'intérieur de son rectangle quatre parties représentant les quatre parties du monde, avec un espace plus sacré encore que les autres qui était comme l'ombilic, le nombril du monde en son milieu, (c'est là qu'étaient la vasque et le jet d'eau); et toute la végétation du jardin devait se répartir dans cet espace, dans cette sorte de microcosme. Quant aux tapis, ils étaient, à l'origine, des reproductions de jardins. Le jardin, c'est un tapis où le monde tout entier vient accomplir sa perfection symbolique, et le tapis, c'est une sorte de jardin mobile à travers l'espace. Le jardin, c'est la plus petite parcelle du monde et puis c'est la totalité du monde. Le jardin, c'est, depuis le fond de l'Antiquité, une sorte d'hétérotopie heureuse et universalisante (de là nos jardins zoologiques).

Quatrième principe. Les hétérotopies sont liées, le plus souvent, à des découpages du temps, c'est-à-dire qu'elles ouvrent sur ce qu'on pourrait appeler, par pure symétrie, des hétérochronies; l'hétérotopie se met à fonctionner à plein lorsque les hommes se trouvent dans une sorte de rupture absolue avec leur temps traditionnel; on voit par là que le cimetière est bien un lieu hautement hétérotopique, puisque le cimetière commence avec cette étrange hétérochronie qu'est, pour un individu, la perte de la vie, et cette quasi-éternité où il ne cesse pas de se dissoudre et de s'effacer.

D'une façon générale, dans une société comme la nôtre, hétérotopie et hétérochronie s'organisent et s'arrangent d'une façon relativement complexe. Il y a d'abord les hétérotopies du temps qui s'accumule à l'infini, par exemple les musées, les bibliothèques; musées et bibliothèques sont des hétérotopies dans lesquelles le temps ne cesse de s'amonceler et de se jucher au sommet de lui-même, alors qu'au XVIII^e, jusqu'à la fin du XVII^e siècle encore, les musées et les bibliothèques étaient l'expression d'un choix individuel. En revanche, l'idée de tout accumuler, l'idée de constituer une sorte d'archive générale, la volonté d'enfermer dans un lieu tous les temps, toutes les époques, toutes les formes, tous les goûts, l'idée de constituer un lieu de tous les temps qui soit lui-même hors du temps, et inaccessible à sa morsure, le projet d'organiser ainsi une sorte d'accumulation perpétuelle et indéfinie du temps dans un lieu qui ne bougerait pas, eh bien, tout cela appartient à notre modernité. Le musée et la bibliothèque sont des hétérotopies qui sont propres à la culture occidentale du XIX^e siècle.

En face de ces hétérotopies, qui sont liées à l'accumulation du

temps, il y a des hétérotopies qui sont liées, au contraire, au temps dans ce qu'il a de plus futile, de plus passager, de plus précaire, et cela sur le mode de la fête. Ce sont des hétérotopies non plus éternitaires, mais absolument chroniques. Telles sont les foires, ces merveilleux emplacements vides au bord des villes, qui se peuplent, une ou deux fois par an, de barraques, d'étalages, d'objets hétéroclites, de lutteurs, de femmes-serpent, de diseuses de bonne aventure. Tout récemment aussi, on a inventé une nouvelle hétérotopie chronique, ce sont les villages de vacances; ces villages polynésiens qui offrent trois petites semaines d'une nudité primitive et éternelle aux habitants des villes; et vous voyez d'ailleurs que, par les deux formes d'hétérotopies, se rejoignent celle de la fête et celle de l'éternité du temps qui s'accumule, les paillotes de Djerba sont en un sens parentes des bibliothèques et des musées, car, en retrouvant la vie polynésienne, on abolit le temps, mais c'est tout aussi bien le temps qui se retrouve, c'est toute l'histoire de l'humanité qui remonte jusqu'à sa source comme dans une sorte de grand savoir immédiat.

Cinquième principe. Les hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables. En général, on n'accède pas à un emplacement hétérotopique comme dans un moulin. Ou bien on y est contraint, c'est le cas de la caserne, le cas de la prison, ou bien il faut se soumettre à des rites et à des purifications. On ne peut y entrer qu'avec une certaine permission et une fois qu'on a accompli un certain nombre de gestes. Il y a même d'ailleurs des hétérotopies qui sont entièrement consacrées à ces activités de purification, purification mi-religieuse, mi-hygiénique comme dans les hammams des musulmans, ou bien purification en apparence purement hygiénique comme dans les saunas scandinaves.

Il y en a d'autres, au contraire, qui ont l'air de pures et simples ouvertures, mais qui, en général, cachent de curieuses exclusions; tout le monde peut entrer dans ces emplacements hétérotopiques, mais, à vrai dire, ce n'est qu'une illusion: on croit pénétrer et on est, par le fait même qu'on entre, exclu. Je songe, par exemple, à ces fameuses chambres qui existaient dans les grandes fermes du Brésil et, en général, de l'Amérique du Sud. La porte pour y accéder ne donnait pas sur la pièce centrale où vivait la famille, et tout individu qui passait, tout voyageur avait le droit de pousser cette porte, d'entrer dans la chambre et puis d'y dormir une nuit. Or ces chambres étaient telles que l'individu qui y passait n'accédait jamais au cœur même de la famille, il était absolument l'hôte de passage,

il n'était pas véritablement l'invité. Ce type d'hétérotopie, qui a pratiquement disparu maintenant dans nos civilisations, on pourrait peut-être le retrouver dans les fameuses chambres de motels américains où on entre avec sa voiture et avec sa maîtresse et où la sexualité illégale se trouve à la fois absolument abritée et absolument cachée, tenue à l'écart, sans être cependant laissée à l'air libre.

Enfin, le dernier trait des hétérotopies, c'est qu'elles ont, par rapport à l'espace restant, une fonction. Celle-ci se déploie entre deux pôles extrêmes. Ou bien elles ont pour rôle de créer un espace d'illusion qui dénonce comme plus illusoire encore tout l'espace réel, tous les emplacements à l'intérieur desquels la vie humaine est cloisonnée. Peut-être est-ce ce rôle qu'ont joué pendant longtemps ces fameuses maisons closes dont on se trouve maintenant privé. Ou bien, au contraire, créant un autre espace, un autre espace réel, aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désordonné, mal agencé et brouillon. Ça serait l'hétérotopie non pas d'illusion mais de compensation, et je me demande si ce n'est pas un petit peu de cette manière-là qu'ont fonctionné certaines colonies.

Dans certains cas, elles ont joué, au niveau de l'organisation générale de l'espace terrestre, le rôle d'hétérotopie. Je pense par exemple, au moment de la première vague de colonisation, au XVII^e siècle, à ces sociétés puritaines que les Anglais avaient fondées en Amérique et qui étaient des autres lieux absolument parfaits.

Je pense aussi à ces extraordinaires colonies de jésuites qui ont été fondées en Amérique du Sud: colonies merveilleuses, absolument réglées, dans lesquelles la perfection humaine était effectivement accomplie. Les jésuites du Paraguay avaient établi des colonies dans lesquelles l'existence était réglée en chacun de ses points. Le village était réparti selon une disposition rigoureuse autour d'une place rectangulaire au fond de laquelle il y avait l'église; sur un côté, le collège, de l'autre, le cimetière, et puis, en face de l'église, s'ouvrait une avenue qu'une autre venait croiser à angle droit; les familles avaient chacune leur petite cabane le long de ces deux axes, et ainsi se retrouvait exactement reproduit le signe du Christ. La chrétienté marquait ainsi de son signe fondamental l'espace et la géographie du monde américain.

La vie quotidienne des individus était réglée non pas au sifflet, mais à la cloche. Le réveil était fixé pour tout le monde à la même heure, le travail commençait pour tout le monde à la même heure; les repas à midi et à cinq heures; puis on se couchait, et à minuit il y avait ce qu'on appelait le réveil conjugal, c'est-à-dire que, la cloche du couvent sonnait, chacun accomplissait son devoir.

Maisons closes et colonies, ce sont deux types extrêmes de l'hétérotopie, et si l'on songe, après tout, que le bateau, c'est un morceau flottant d'espace, un lieu sans lieu, qui vit par lui-même, qui est fermé sur soi et qui est livré en même temps à l'infini de la mer et qui, de port en port, de bordée en bordée, de maison close en maison close, va jusqu'aux colonies chercher ce qu'elles recèlent de plus précieux en leurs jardins, vous comprenez pourquoi le bateau a été pour notre civilisation, depuis le xvi^e siècle jusqu'à nos jours, à la fois non seulement, bien sûr, le plus grand instrument de développement économique (ce n'est pas de cela que je parle aujourd'hui), mais la plus grande réserve d'imagination. Le navire, c'est l'hétérotopie par excellence. Dans les civilisations sans bateaux les rêves se tarissent, l'espionnage y remplace l'aventure, et la police, les corsaires.

1985

361 *La vie : l'expérience et la science*

« La vie : l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 90^e année, n° 1 : Canguilhem, janvier-mars 1985, pp. 3-14.

M. Foucault souhaitait donner un texte nouveau à la *Revue de métaphysique et de morale* qui consacrait un numéro spécial à son maître, Georges Canguilhem. Épuisé, il ne put que modifier la préface qu'il avait écrite pour la traduction américaine du *Normal et Pathologique* (voir *infra* n° 219). Il remit ce texte fin avril 1984 ; ce fut donc le dernier auquel il donna son imprimatur.

Tout le monde sait qu'en France il y a peu de logiciens, mais qu'il y a eu un nombre non négligeable d'historiens des sciences. On sait aussi qu'ils ont occupé dans l'institution philosophique – enseignement ou recherche – une place considérable. Mais on sait peut-être moins bien ce qu'a été au juste, pendant ces vingt ou trente dernières années, et jusque sur les frontières de l'institution, un travail comme celui de G. Canguilhem. Il y a eu sans doute des théâtres bien 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 de la philosophie – je ne veux pas dire 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 ou aux livres de G. Canguilhem.

De là un paradoxe : cet homme, dont l'œuvre est austère, volontairement bien délimitée, et soigneusement vouée à un domaine particulier dans 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 les débats où lui-même a bien pris garde de jamais figurer. Mais ôtez Canguilhem et vous ne comprenez plus grand-chose à toute une série de discussions qui ont eu lieu

chez les marxistes français; vous ne saisissez pas, non 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 analystes 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 filiation qui est celle de Sartre et de Merleau-Ponty; et puis une autre, qui est celle de Cavailles, de Bachelard, de Koyré et de Canguilhem. Sans doute, ce clivage vient de loin et on pourrait en faire remonter la trace à travers le XIX^e siècle : Bergson et Poincaré, Lachelier et Couturat, Maine de Biran et Comte. Et, en tout cas, il était à ce point constitué au XX^e siècle que c'est à travers lui que la phénoménologie a été reçue en France. Prononcées en 1929, modifiées, traduites et publiées peu après, les *Méditations cartésiennes* * ont été très tôt l'enjeu de deux lectures possibles : l'une qui, dans la direction d'une philosophie du sujet, cherchait à radicaliser Husserl et ne devait pas tarder à rencontrer les questions de *Sein und Zeit* ** : c'est l'article de Sartre sur la « Transcendance de l'ego *** », en 1935; l'autre qui remontera vers les problèmes fondateurs de la pensée de Husserl, ceux du formalisme et de l'intuitionnisme; 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 ramifications, les interférences, les

rapprochements mêmes, ces deux formes de pensée ont constitué en France deux trames qui sont demeurées, pendant un temps au moins, assez profondément hétérogènes.

En apparence, la seconde est restée à la fois la plus théoricienne, la plus réglée sur des tâches spéculatives, la plus éloignée aussi des interrogations politiques immédiates. Et pourtant, c'est elle qui, pendant la guerre, a pris part, et de façon très directe, au combat, comme si la question du fondement de la rationalité ne pouvait pas être dissociée de l'interrogation sur les conditions actuelles de son existence. C'est elle aussi qui a joué au cours des années soixante un rôle décisif dans une crise qui n'était pas simplement celle de l'Université, mais celle du statut et du rôle du savoir. On peut 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 doit sa dignité philosophique au fait qu'elle met en œuvre l'un des thèmes qui s'est introduit de façon sans doute un peu subreptice et comme par accident dans la philosophie du XVIII^e siècle. Pour la première fois, à cette époque, on a posé à la pensée rationnelle la question non 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 ses conditions d'exercice, celle de son moment, de son lieu et de son actualité. De cette question par laquelle la philosophie a fait, de sa forme présente et du lien à son contexte, une interrogation essentielle, on peut prendre pour symbole le débat qui s'est noué dans la *Berlinische Monatsschrift* et qui avait pour thème : *Was ist Aufklärung?* À cette question Mendelssohn puis Kant, chacun de son côté, ont apporté une réponse *.

Cette question fut sans doute entendue d'abord comme une interrogation relativement accessoire : on y questionnait la philosophie sur la forme qu'elle pouvait revêtir, sur sa figure du moment et sur les effets qu'on devait en attendre. Mais il se révéla vite que la réponse qu'on lui apportait risquait fort d'aller bien au-delà. On faisait de l'*Aufklärung* le moment où la philosophie trouvait la possibilité de se constituer comme la figure déterminante d'une

* Mendelssohn (M.), « Ueber die Frage: Was heisst Aufklären? », *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 3, septembre 1784, pp. 193-200. Kant (I.), « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? », *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 6, décembre 1784, pp. 491-494 (*Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?*, trad. S. Piobetta, in Kant [E.], *La Philosophie de l'histoire [Opuscules]*, Paris, Aubier, 1947, pp. 81-92).

* Husserl (E.), *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, 1931, in *Gesammelte Werke*, t. I, La Haye, Martin Nijhoff, 1950 (*Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1953).

** Heidegger (M.), *Sein und Zeit*, Tubingen, Max Niemeyer, 1927 (*L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964).

*** Sartre (J.-P.), « La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique », *Recherches philosophiques*, n° 6, 1935; rééd., Paris, Vrin, 1988.

**** 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.

époque, et où cette époque devenait la forme d'accomplissement de cette philosophie. La philosophie pouvait être lue aussi bien comme n'étant rien d'autre que la composition des traits particuliers à la période où elle apparaissait, elle en était la figure cohérente, la systématisation et la forme réfléchie; mais, d'un autre côté, l'époque apparaissait comme n'étant rien d'autre que l'émergence et la manifestation, dans ses traits fondamentaux, de ce qu'était en son essence la philosophie. La philosophie apparaît alors aussi bien comme un élément plus ou moins révélateur des significations d'une époque, ou au contraire comme la loi générale qui fixait pour chaque époque la figure qu'elle devait avoir. La lecture de la philosophie dans le cadre d'une histoire générale et son interprétation comme principe de déchiffrement de toute succession historique sont devenues alors simultanément possibles. Et, du coup, la question du « moment présent » devient pour la philosophie une interrogation dont elle ne peut plus se séparer : dans quelle mesure ce « moment » relève-t-il d'un processus historique général et dans quelle mesure la philosophie est-elle le point où l'histoire elle-même doit se déchiffrer dans ses conditions ?

L'histoire est devenue alors l'un des problèmes majeurs de la philosophie. Il faudrait sans doute chercher pourquoi cette question de l'*Aufklärung* a eu, sans disparaître jamais, un destin si différent dans les traditions de l'Allemagne, de la France et des pays anglo-saxons; pourquoi ici et là 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 problème central : l'expérience religieuse dans son rapport avec l'économie et l'État); des posthégéliens à l'école de Francfort et à Luckács, en passant par Feuerbach, Marx, Nietzsche et Max Weber, tous en portent témoignage. En France, c'est l'histoire des sciences qui a surtout servi de support à la question philosophique de ce qu'a été l'*Aufklärung*; d'une certaine façon, les critiques de Saint-Simon, le positivisme de Comte et de ses successeurs a bien été une manière de reprendre l'interrogation de Mendelssohn et celle 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 pouvoir 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 rationalité : c'est sous cette forme qu'à travers le positivisme – et ceux qui se

sont opposés à lui –, à travers les débats tapageurs sur le scientisme et les discussions 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.

Depuis un siècle et demi, l'histoire des sciences porte en soi des enjeux philosophiques qui sont facilement reconnus. Des œuvres comme celles de Koyré, Bachelard, Cavallès ou Canguilhem peuvent bien avoir 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 au travail de Koyré, de Bachelard, de Cavallès 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; 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 structure 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^e siècle ont ramené au cœur des préoccupations contemporaines la question

* 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).

des Lumières. Le premier, c'est l'importance prise par la rationalité scientifique et technique dans le développement des forces productives et dans 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^e 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 on s'est mis à demander, en Occident et à l'Occident, quels titres sa culture, sa science, son organisation sociale et finalement sa rationalité elle-même pouvaient détenir pour réclamer une validité universelle : est-elle autre chose qu'un mirage lié à une domination et à une hégémonie politique? Deux siècles après son apparition, l'*Aufklärung* fait retour : à la fois comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais aussi comme une manière de s'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a usé. La raison à la fois comme despotisme et comme lumière.

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.

*

Pour dire les choses très grossièrement, l'histoire des sciences s'est occupée longtemps (par préférence, sinon exclusivement) de quelques disciplines « nobles » et qui tenaient leur dignité de l'ancienneté de leur fondation, de leur haut degré de formalisation, de leur aptitude à se mathématiser et de la place privilégiée qu'elles occupaient dans la hiérarchie positiviste des sciences. À rester ainsi tout près de ces connaissances, qui, depuis les Grecs jusqu'à Leibniz, avaient en somme fait corps avec la philosophie, l'histoire des sciences esquivaient la question qui était pour elle centrale et qui concernait son rapport avec la philosophie. G. Canguilhem a retourné le problème; il a centré l'essentiel de son travail sur l'histoire de la biologie et sur celle 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 où les connaissances sont beaucoup moins déduc-

tives, où elles sont restées liées, pendant beaucoup plus longtemps, aux prestiges de l'imagination, et où elles ont posé une série de questions beaucoup plus étrangères aux habitudes philosophiques.

Mais en opérant ce déplacement, G. 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 », l'extrême rapidité de certains progrès qu'on n'attendait guère, la distance aussi 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 »¹. Reprenant ce même thème, élaboré par Koyré et par Bachelard, Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat; c'est 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 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 du vrai et du faux. C'est cette référence à l'ordre du vrai et du faux qui donne à cette histoire sa spécificité et son importance. Sous quelle forme? En concevant qu'on a à faire l'histoire des « discours véridiques », c'est-à-dire de discours qui se rectifient, se corrigent, et qui opèrent sur eux-mêmes tout un travail d'élaboration finalisée par la tâche de « dire vrai ». Les liens historiques que les différents moments d'une science

1. Fontenelle (B. Le Bovier de), *Préface à l'histoire de l'Académie*, in *Œuvres*, éd. de 1790, t. VI, pp. 73-74. Georges Canguilhem cite ce texte dans *Introduction à l'histoire des sciences*, Paris, 1970, t. I. *Éléments et Instruments*, pp. 7-8.

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 », comme disait Cavaillès. 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 »¹. L'une des conditions de possibilité pour que se forme, au début du XVIII^e 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 newtonienne².

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 quel moment l'a-t-on pressentie, quels chemins a-t-il fallu emprunter, quels groupes conjurer pour la découvrir et la démontrer? Mais au sens où les transformations successives de ce discours véridique produisent sans cesse les 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 se mettent à graviter; une démarche légèrement divergente devient une rupture fondamentale : la découverte de la fermentation non cellulaire – phénomène d'à-côté dans le règne de la micro-biologie pasteurienne – n'a marqué une rupture essentielle que du jour où s'est développée la physiologie des enzymes³. En somme, l'histoire des discontinuités n'est pas acquise une fois pour toutes; elle est « impermanente » par elle-même, elle est discontinue; elle doit sans cesse être reprise à nouveaux frais.

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 his-

toire de la physiologie végétale en ressassant « 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 »¹. Mais on ne fait pas non plus de l'histoire des sciences en reflétant 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 de l'épistémologue. 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 » qu'on peut 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 qui cite Suzanne Bachelard, ne saurait construire son objet ailleurs que dans « un espace-temps idéal »*. Et cet espace-temps, il ne lui est donné ni par le temps « réaliste » accumulé par l'étudition historique ni par l'espace d'idéalité qui 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 et 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

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.

3. G. Canguilhem reprend l'exemple traité par M. Florkin in *A History of Biochemistry*, Amsterdam, Elsevier, part. I et II, 1972, part. III, 1975; cf. *Idéologie et Rationalité*, op. cit., p. 15.

1. *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, op. cit., p. 14.

* Bachelard (S.), « Épistémologie et Histoire des sciences » (XII^e Congrès international d'histoire des sciences, Paris, 1968), *Revue de synthèse*, III^e série, n^o 49-52, janvier-décembre 1968, p. 51.

schémas internes d'une science à un moment donné¹. Dans la méthode mise en œuvre par Georges Canguilhem, l'élaboration des analyses « discontinuistes » et l'élucidation du rapport historique entre les sciences et l'épistémologie vont de pair.

3) Or, en replaçant dans cette perspective historico-épistémologique les sciences de la vie, Georges Canguilhem fait apparaître un certain nombre de traits essentiels qui en singularisent le développement par rapport à celui des autres sciences et qui posent à leurs historiens des problèmes spécifiques. On avait pu croire, en effet, qu'à la fin du XVIII^e siècle, entre une physiologie étudiant les phénomènes de la vie et une pathologie vouée à l'analyse des maladies, on pourrait trouver l'élément commun qui permettrait de penser comme une unité les processus normaux et ceux qui marquent les modifications morbides. De Bichat à Claude Bernard, de l'analyse des fièvres à la pathologie du foie et de ses fonctions, un immense domaine s'était ouvert qui semblait promettre l'unité d'une physiopathologie et un accès à la compréhension des phénomènes morbides à partir de l'analyse des processus normaux. De l'organisme sain on attendait qu'il donne le cadre général où les phénomènes pathologiques s'enracinaient et prenaient, pour un temps, leur forme propre. Cette pathologie sur fond de normalité a, semble-t-il, caractérisé pendant longtemps toute la pensée médicale.

Mais il y a dans la connaissance de la vie des phénomènes qui la tiennent à distance de toute la connaissance qui peut se référer aux domaines physico-chimiques; c'est qu'elle n'a pu trouver le principe de son développement que dans l'interrogation sur les phénomènes pathologiques. Il a été impossible de constituer une science du vivant sans que soit prise en compte, comme essentielle à son objet, la possibilité de la maladie, de la mort, de la monstruosité, de l'anomalie et de l'erreur. On peut bien connaître, avec de plus en plus de finesse, les mécanismes physico-chimiques qui les assurent; ils n'en trouvent pas moins leur place dans 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 les sciences de la vie, un fait paradoxal. C'est que si le procès de leur constitution s'est bien fait par la mise en lumière des mécanismes physiques et chimiques, par la constitution de domaines comme la chimie des cellules et des molécules, 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 maladie et du seuil qu'elle marque parmi tous les êtres naturels¹. 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 non plus qu'il doit constituer l'invincible philosophie des biologistes, lui qui s'est si souvent enraciné dans les philosophies les moins rigoureuses. Mais cela veut dire 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, etc.); « une exigence plutôt qu'une méthode, une morale plus qu'une théorie »².

4) 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 d'une question de morale, ou de politique, non d'une question scientifique. Comme le dit A. Lwoff, létale ou non, une mutation génétique n'est pour le 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 de son propre 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 originaire 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*

1. Sur le rapport entre épistémologie et histoire, voir en particulier l'Introduction à *Idéologie et Rationalité...*, *op. cit.*, pp. 11-29.

1. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 239.

2. *La Connaissance de la vie*, 1952, 2^e éd., Paris, Vrin, 1965, p. 88.

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 ou assez largement défini, 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 dans une relative mobilité et non pas une tentative pour 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 voudra, 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 : codes, 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 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.

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 – de là son caractère radical – 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'elles induisent. Elle également qu'il faut interroger sur cette erreur singulière, mais 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 qui est voué à « errer » et à « se tromper ».

Et si on admet que le concept, c'est la réponse que la vie elle-

même a donnée à cet aléa, il faut convenir que l'erreur est 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 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 discontinuée, c'est-à-dire si on ne peut l'analyser que comme une série de « corrections », comme une distribution nouvelle qui ne libère jamais enfin et pour toujours le moment terminal de la vérité, c'est que là encore l'« erreur » constitue non pas l'oubli ou le retard de l'accomplissement promis, mais la dimension propre à la vie des hommes et indispensable 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 à la fois de Nietzsche, qu'elle est, sur l'énorme calendrier de la vie, la plus récente erreur; ou, plus exactement, il dirait que le partage vrai-faux ainsi que 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'enroule l'histoire de la vie et le devenir 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 celle-là. 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, disons plus exactement le problème 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^e siècle a introduit, quant aux rapports de la vérité et de la vie, une série de questions dont la *Critique du jugement* * et la *Phénoménologie de l'esprit* ** ont été les premières grandes formulations. Et, depuis ce moment, ce fut l'un des

* Kant (I.), *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. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1965).

** Hegel (G. W. F.), *Phänomenologie des Geistes*, Wurtzbourg, Anton Goebhardt, 1807 (*La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », t. I, 1939, t. II, 1941).

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 si différents, ont essayé de repenser la question du sujet. La phénoménologie pouvait bien introduire, dans le champ de l'analyse, le corps, la sexualité, la mort, le monde perçu; le *Cogito* y demeurait 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 G. Canguilhem a opposé une philosophie de l'erreur, du concept du vivant, comme une autre manière d'approcher la notion de vie.

1988

362 *Vérité, pouvoir et soi*

« Truth, Power, Self » (« Vérité, pouvoir et soi »; entretien avec R. Martin, université du Vermont, 25 octobre 1982; trad. F. Durand-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9-15.

– Pourquoi avez-vous décidé de venir à l'université du Vermont?

– Afin d'expliquer plus précisément à certaines personnes la nature de mon travail, pour connaître la nature du leur, et pour établir des liens permanents. Je ne suis ni un écrivain, ni un philosophe, ni une grande figure de la vie intellectuelle : je suis un enseignant. Il y a un phénomène social qui me tracasse : depuis les années soixante, certains enseignants tendent à devenir des hommes publics, avec les mêmes obligations. Je ne veux pas jouer au prophète et dire : « Asseyez-vous, je vous prie, ce que j'ai à vous dire est très important. » Je suis venu pour que nous discutons de notre travail commun.

– On vous colle très souvent l'étiquette de « philosophe », mais aussi d'« historien », de « structuraliste » et de « marxiste ». Votre chaire, au Collège de France, s'intitule « Histoire des systèmes de pensée ». Qu'est-ce que cela signifie?

– Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de savoir exactement qui je suis. Ce qui fait l'intérêt principal de la vie et du travail est qu'ils vous permettent de devenir quelqu'un de différent de ce que vous étiez au départ. Si vous saviez, lorsque vous commencez à écrire un livre, ce que vous allez dire à la fin, croyez-vous que vous auriez le courage de l'écrire? Ce qui vaut pour l'écriture et pour une relation amoureuse vaut aussi pour la vie. Le jeu ne vaut la chandelle que dans la mesure où l'on ignore comment il finira.

Mon domaine est l'histoire de la pensée. L'homme est un être pensant. La manière dont il pense est liée à la société, à la politique, à l'économie et à l'histoire; elle est aussi liée à des catégories très

générales, voire universelles, et à des structures formelles. Mais la pensée et les rapports de société sont deux choses bien différentes. Les catégories universelles de la logique ne sont pas aptes à rendre compte adéquatement de la manière dont les gens pensent réellement. Entre l'histoire sociale et les analyses formelles de la pensée, il y a une voie, une piste – très étroite, peut-être –, qui est celle de l'historien de la pensée.

– *Dans l'Histoire de la sexualité, vous faites référence à celui qui « bouscule la loi, anticipe, tant soit peu, la liberté future ». Est-ce ainsi que vous voyez votre travail ?*

– Non. Pendant assez longtemps, les gens m'ont demandé de leur expliquer ce qui allait arriver et de leur fournir un programme pour l'avenir. Nous savons très bien que, même s'ils sont inspirés par les meilleures intentions, ces programmes deviennent toujours un outil, un instrument de l'oppression. La Révolution française s'est servie de Rousseau, qui aimait tant la liberté, pour élaborer un modèle d'oppression sociale. Le stalinisme et le léninisme horrifieraient Marx. Mon rôle – mais c'est un terme trop pompeux – est de montrer aux gens qu'ils sont beaucoup plus libres qu'ils ne le pensent, qu'ils tiennent pour vrais, pour évidents certains thèmes qui ont été fabriqués à un moment particulier de l'histoire, et que cette prétendue évidence peut être critiquée et détruite. Changer quelque chose dans l'esprit des gens, c'est cela, le rôle d'un intellectuel.

– *Dans vos écrits, vous semblez fasciné par les figures qui existent en marge de la société : les fous, les lépreux, les criminels, les déviants, les hermaphrodites, les meurtriers, les penseurs obscurs. Pourquoi ?*

– On me reproche parfois de choisir des penseurs marginaux plutôt que de puiser mes exemples dans le fonds de l'histoire traditionnelle. Je vous ferai une réponse de snob : il est impossible de considérer comme obscurs des personnages tels que Bopp ou Ricardo.

– *Mais votre intérêt pour ceux que la société rejette ?*

– J'analyse les figures et les processus obscurs pour deux raisons : les processus politiques et sociaux qui ont permis la mise en ordre des sociétés de l'Europe de l'Ouest ne sont pas très apparents, ont été oubliés ou sont devenus habituels. Ces processus font partie de notre paysage le plus familier et nous ne les voyons plus. Or, pour la plupart, ils ont, un jour, scandalisé des gens. L'un de mes buts est de montrer aux gens que bon nombre des choses qui font partie de leur paysage familier – qu'ils considèrent comme universelles – sont le produit de certains changements historiques bien

précis. Toutes mes analyses vont contre l'idée de nécessités universelles dans l'existence humaine. Elles soulignent le caractère arbitraire des institutions et nous montrent de quel espace de liberté nous disposons encore, quels sont les changements qui peuvent encore s'effectuer.

– *Vos écrits sont porteurs de courants émotionnels profonds qu'on rencontre rarement dans les analyses savantes : l'angoisse, dans Surveiller et Punir, le mépris et l'espoir, dans Les Mots et les Choses, l'indignation et la tristesse, dans Histoire de la folie.*

– Chacun de mes livres représente une partie de mon histoire. Pour une raison ou une autre, il m'a été donné d'éprouver ou de vivre ces choses. Pour prendre un exemple simple, j'ai travaillé dans un hôpital psychiatrique pendant les années cinquante. Après avoir étudié la philosophie, j'ai voulu voir ce qu'était la folie : j'avais été assez fou pour étudier la raison, j'ai été assez raisonnable pour étudier la folie. Dans cet hôpital, j'étais libre d'aller des patients au personnel soignant, car je n'avais pas de fonction précise. C'était l'époque de la floraison de la neurochirurgie, le début de la psychopharmacologie, le règne de l'institution traditionnelle. Dans un premier temps, j'ai accepté ces choses comme nécessaires, mais au bout de trois mois (j'ai un esprit lent!), j'ai commencé à m'interroger : « Mais en quoi ces choses sont-elles nécessaires ? » Au bout de trois ans, j'ai quitté cet emploi et je suis allé en Suède, avec un sentiment de grand malaise personnel ; là j'ai commencé à écrire une histoire de ces pratiques.

L'*Histoire de la folie* était censé être le premier de plusieurs tomes. J'aime écrire des premiers tomes, mais je déteste écrire les seconds. On a vu, dans mon livre, un geste psychiatricide, alors que c'était une description de type historique. Vous connaissez la différence entre une vraie science et une pseudo-science ? Une vraie science reconnaît et accepte sa propre histoire sans se sentir attaquée. Quand vous dites à un psychiatre que son institution est née de la léproserie, il se met en colère.

– *Quelle a été la genèse de Surveiller et Punir ?*

– Je dois avouer que je n'ai eu aucun lien direct avec les prisons ou les prisonniers, bien que j'aie travaillé comme psychologue dans une prison française. Lorsque j'étais en Tunisie, j'ai vu des gens être emprisonnés pour des motifs politiques, et cela m'a influencé.

– *L'âge classique est un âge pivot dans tous vos écrits. Vous sentez-vous nostalgique de la clarté de cette époque, ou de la « visibilité » de la Renaissance, âge où tout était unifié et exposé ?*

– Toute cette beauté des époques anciennes est un effet, plutôt qu'une source, de la nostalgie. Je sais très bien que c'est nous-mêmes qui l'inventons. Mais il est plutôt bon d'éprouver ce type de nostalgie, tout comme il est bon d'avoir un rapport satisfaisant à son enfance, si l'on a soi-même des enfants. Il est bon d'éprouver de la nostalgie à l'égard de certaines périodes, pourvu que ce soit une manière d'entretenir un rapport réfléchi et positif au présent. Mais si la nostalgie devient une raison de se montrer agressif et incompréhensif à l'égard du présent, alors il faut la bannir.

– *Que lisez-vous pour le plaisir ?*

– Les livres et les auteurs qui produisent en moi la plus grande émotion : Faulkner, Thomas Mann, le roman de Malcolm Lowry *Sous le volcan*.

– *Qu'est-ce qui, intellectuellement, a influencé votre pensée ?*

– J'ai été surpris lorsque deux de mes amis de Berkeley ont écrit, dans leur livre, que j'avais été influencé par Heidegger *. C'était vrai, bien sûr, mais personne en France ne l'avait jamais souligné. Lorsque j'étais étudiant, dans les années cinquante, je lisais Husserl, Sartre, Merleau-Ponty. Lorsqu'une influence se fait sentir avec trop de force, on essaie d'ouvrir une fenêtre. Heidegger – et c'est assez paradoxal – n'est pas un auteur très difficile à comprendre pour un Français. Que chaque mot soit une énigme ne vous met pas en trop mauvaise posture pour comprendre Heidegger. *Être et Temps* est un livre difficile, mais les écrits plus récents sont moins énigmatiques.

Nietzsche a été une révélation pour moi. J'ai eu l'impression de découvrir un auteur bien différent de celui qu'on m'avait enseigné. Je l'ai lu avec beaucoup de passion, et j'ai rompu avec ma vie, quitté mon emploi à l'hôpital psychiatrique, quitté la France : j'avais le sentiment d'avoir été piégé. À travers Nietzsche, j'étais devenu étranger à toutes ces choses. Je ne suis toujours pas bien intégré à la vie sociale et intellectuelle française. Dès que j'en ai l'occasion, je quitte la France. Si j'avais été plus jeune, j'aurais émigré aux États-Unis.

– *Pourquoi ?*

– J'entrevois des possibilités, ici. Vous n'avez pas une vie intellectuelle et culturelle homogène. En tant qu'étranger, je n'ai pas à être intégré. Aucune pression ne s'exerce sur moi. Il y a ici beaucoup

* Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 (*Michel Foucault, un parcours philosophique*, trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984).

de grandes universités qui toutes ont des intérêts différents. Mais, bien sûr, l'Université aurait pu me renvoyer de la manière la plus indigne.

– *Qu'est-ce qui vous fait dire que l'Université aurait pu vous renvoyer ?*

– Je suis très fier que certaines personnes pensent que je représente un danger pour la santé intellectuelle des étudiants. Lorsque les gens commencent à raisonner en termes de santé, dans les activités intellectuelles, c'est que quelque chose ne tourne plus rond. Pour eux, je suis un homme dangereux, puisque je suis un crypto-marxiste, un irrationaliste, un nihiliste.

– *On pourrait déduire de la lecture des Mots et les Choses que les initiatives individuelles de réforme sont impossibles, parce que les découvertes ont toutes sortes de significations et d'implications que leurs inventeurs ne peuvent comprendre. Dans Surveiller et Punir, par exemple, vous montrez que l'on est passé soudainement de la chaîne de forçats à la voiture de police fermée, du spectacle du bâtiment à sa prise en charge par les mécanismes disciplinaires et l'institution. Mais vous soulignez aussi le fait que ce changement, qui, à l'époque, a fait figure de réforme, n'était, au fond, que la normalisation des pouvoirs punitifs de la société. Comment le changement conscient est-il possible ?*

– Comment pouvez-vous me prêter l'idée que le changement est impossible, puisque j'ai toujours rattaché les phénomènes que j'analysais à l'action politique ? Toute l'entreprise de *Surveiller et Punir* est un effort pour répondre à cette question et pour montrer de quelle manière un nouveau mode de pensée s'est instauré.

Nous sommes tous des êtres qui vivent et qui pensent. Ce contre quoi je réagis est cette rupture qui existe entre l'histoire sociale et l'histoire des idées. Les historiens des sociétés sont censés décrire la manière dont les gens agissent sans penser, et les historiens des idées, la manière dont des gens pensent sans agir. Tout le monde pense et agit à la fois. La manière dont les gens agissent et réagissent est liée à une manière de penser, et cette manière de penser est, naturellement, liée à la tradition. Le phénomène que j'ai essayé d'analyser est celui, très complexe, par lequel, en un temps relativement bref, les gens se sont mis à réagir différemment aux crimes et aux criminels.

J'ai écrit deux types de livres. L'un, *Les Mots et les Choses*, a exclusivement pour objet la pensée scientifique ; l'autre, *Surveiller et Punir*, a pour objet les institutions et les principes sociaux. L'histoire de la science connaît un développement différent de celui de la sen-

sibilité. Afin d'être reconnue comme discours scientifique, la pensée doit répondre à certains critères. Dans *Surveiller et Punir*, des textes, des pratiques et des individus s'affrontent.

Si j'ai vraiment essayé d'analyser les changements, dans mes livres, ce n'est pas afin d'en trouver les causes matérielles, mais afin de montrer l'interaction de différents facteurs et la manière dont les individus réagissent. Je crois en la liberté des individus. À une même situation, les gens réagissent de manière très différente.

– *Vous concluez Surveiller et Punir en disant : « J'interromps ici ce livre qui doit servir d'arrière-plan historique à diverses études sur le pouvoir de normalisation et la formation du savoir dans la société moderne. » Quel lien voyez-vous entre la normalisation et l'idée que l'homme est au centre du savoir ?*

– À travers ces différentes pratiques – psychologiques, médicales, pénitentiaires, éducatives –, c'est une certaine idée, un modèle de l'humanité, qui a pris forme; et cette idée de l'homme est aujourd'hui devenue normative, évidente, et passe pour universelle. Or il est possible que l'humanisme ne soit pas universel, mais corrélatif à une situation particulière. Ce que nous appelons humanisme, les marxistes, les libéraux, les nazis et les catholiques l'ont utilisé. Cela ne signifie pas que nous devons rejeter ce que nous nommons « droits de l'homme » et « liberté », mais cela implique l'impossibilité de dire que la liberté ou les droits de l'homme doivent être circonscrits à l'intérieur de certaines frontières. Par exemple, si vous aviez demandé, il y a quatre-vingts ans, si la vertu féminine faisait partie de l'humanisme universel, tout le monde aurait répondu oui.

Ce qui m'effraie, dans l'humanisme, est qu'il présente une certaine forme de notre éthique comme un modèle universel valant pour n'importe quel type de liberté. Je pense que notre avenir comporte plus de secrets, de libertés possibles et d'inventions que ne nous laisse en imaginer l'humanisme, dans la représentation dogmatique qu'en donnent les différents composants du spectre politique : la gauche, le centre et la droite.

– *Et c'est ce qu'évoquent les « techniques de soi » ?*

– Oui. Vous avez dit, à l'occasion, que vous pensiez que j'étais quelqu'un d'imprévisible. C'est vrai. Mais je me fais parfois l'effet de quelqu'un de trop systématique et de trop rigide.

Les problèmes que j'ai étudiés sont les trois problèmes traditionnels. 1) Quels rapports entretenons-nous avec la vérité à travers le savoir scientifique, quels sont nos rapports à ces « jeux de vérité »

qui sont si importants dans la civilisation, et dans lesquels nous sommes à la fois sujets et objets? 2) Quels rapports avons-nous aux autres, à travers ces étranges stratégies et rapports de pouvoir? Enfin, 3), quels sont les rapports entre vérité, pouvoir et soi?

J'aimerais clore cela par une question : qu'y aurait-il de plus classique que ces questions et de plus systématique que de passer de la question un à la question deux et à la question trois, pour revenir à la question un? C'est précisément là que j'en suis.

363 *Les techniques de soi*

« Technologies of the self » (« Les techniques de soi »; université du Vermont, octobre 1982; trad. F. Durant-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49.

I

Lorsque j'ai commencé à étudier les règles, les devoirs et les prohibitions de la sexualité, les interdits et les restrictions qui lui sont associés, mon intérêt s'est porté non seulement sur les actes qui étaient permis et interdits, mais aussi sur les sentiments qui étaient représentés, les pensées et les désirs qui pouvaient être suscités, l'inclination à scruter en soi tout sentiment caché, tout mouvement de l'âme, tout désir travesti sous des formes illusoire. Il y a une différence sensible entre les interdits concernant la sexualité et les autres formes d'interdit. Contrairement aux autres interdits, les interdits sexuels sont toujours liés à l'obligation de dire la vérité sur soi.

On pourra m'objecter deux faits : d'abord, que la confession a joué un rôle important dans les institutions pénales et religieuses, et cela en ce qui concerne tous les péchés, pas seulement ceux de la chair. Mais la tâche qui incombe à l'individu d'analyser son désir sexuel est toujours plus importante que celle d'analyser tout autre type de péché.

J'ai aussi conscience d'une deuxième objection : que le comportement sexuel est, plus que tout autre, soumis à des règles très strictes de secret, de décence et de modestie, de sorte que la sexualité est liée, de manière singulière et complexe, à la fois à la prohibition verbale et à l'obligation de dire la vérité, de cacher ce que l'on fait et de décrypter qui l'on est.

L'association de la prohibition et d'une injonction très forte à parler est un trait constant de notre culture. Le thème du renoncement à la chair est lié à la confession du moine à l'abbé, au fait que le moine confie à l'abbé toutes les pensées qui occupent son esprit.

J'ai conçu un projet assez singulier : non pas l'étude de l'évolution du comportement sexuel, mais celle, historique, du lien qui s'est noué entre l'obligation de dire la vérité et les interdits pesant sur la sexualité. Je me suis demandé à quel décryptage de lui-même le sujet avait été contraint, en ce qui concerne ce qui était interdit. C'est une question qui interroge le rapport entre l'ascétisme et la vérité.

Max Weber a posé cette question : si l'on veut adopter un comportement rationnel et régler son action en fonction de principes vrais, à quelle part de soi doit-on renoncer ? De quel ascétisme se paie la raison ? À quel type d'ascétisme doit-on se soumettre ? J'ai, pour ma part, posé la question inverse : comment certains types de savoir sur soi sont-ils devenus le prix à payer pour certaines formes d'interdits ? Que doit-on connaître de soi afin d'accepter le renoncement ?

Ma réflexion m'a ainsi conduit à l'herméneutique des techniques de soi dans la pratique païenne, puis dans la pratique chrétienne des premiers temps. J'ai rencontré certaines difficultés dans cette étude, du fait que ces pratiques ne sont pas très connues. Premièrement, le christianisme s'est toujours plus intéressé à l'histoire de ses croyances qu'à celle de ses pratiques effectives. Deuxièmement, ce type d'herméneutique, contrairement à l'herméneutique textuelle, n'a jamais été organisé en un corps de doctrines. Troisièmement, une confusion s'est opérée entre l'herméneutique de soi et les théologies de l'âme – la concupiscence, le péché, la perte de la grâce. Quatrièmement, une herméneutique de soi s'est diffusée dans toute la culture occidentale, s'infiltrant par de nombreux canaux et s'intégrant à divers types d'attitudes et d'expériences, de sorte qu'il est difficile de l'isoler et de la distinguer de nos expériences spontanées.

CONTEXTE DE L'ÉTUDE

Mon objectif, depuis plus de vingt-cinq ans, est d'esquisser une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes : l'économie, la biologie, la psychiatrie, la médecine et la criminologie. L'essentiel n'est pas de prendre ce savoir pour argent comptant, mais d'analyser ces prétendues sciences comme autant de « jeux de vérité » qui sont liés à des techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont.

Dans le contexte de cette réflexion, il s'agit de voir que ces techniques se répartissent en quatre grands groupes, dont chacun représente une matrice de la raison pratique : 1) les techniques de production grâce auxquelles nous pouvons produire, transformer et manipuler des objets ; 2) les techniques de systèmes de signes, qui permettent l'utilisation des signes, des sens, des symboles ou de la signification ; 3) les techniques de pouvoir, qui déterminent la conduite des individus, les soumettent à certaines fins ou à la domination, objectivent le sujet ; 4) les techniques de soi, qui permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité.

Il est rare que ces quatre types de techniques fonctionnent séparément, bien que chaque type soit associé à une certaine forme de domination. Chaque type implique certains modes d'éducation et de transformation des individus, dans la mesure où il s'agit non seulement, bien évidemment, d'acquérir certaines aptitudes, mais aussi d'acquérir certaines attitudes. J'ai voulu décrire à la fois la spécificité de ces techniques et leur interaction constante. Par exemple, le rapport entre la manipulation des objets et la domination apparaît clairement dans *Le Capital* de Karl Marx, où chaque technique de production exige une modification de la conduite individuelle, exige non seulement des aptitudes, mais aussi des attitudes.

Les deux premiers types de techniques s'appliquent, en général, à l'étude des sciences et de la linguistique. Ce sont les deux autres types de techniques – les techniques de domination et les techniques de soi – qui ont principalement retenu mon attention. J'ai voulu faire une histoire de l'organisation du savoir tant en ce qui concerne la domination qu'en ce qui concerne le soi. Par exemple, j'ai étudié la folie non pas en fonction des critères des sciences formelles, mais afin de montrer quel type de gestion des individus à l'intérieur et à l'extérieur des asiles cet étrange discours avait rendu possible. J'appelle « gouvernementalité » la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi.

J'ai peut-être trop insisté sur les techniques de domination et de pouvoir. Je m'intéresse de plus en plus à l'interaction qui s'opère entre soi et les autres, et aux techniques de domination individuelle, au mode d'action qu'un individu exerce sur lui-même à travers les techniques de soi.

L'ÉVOLUTION DES TECHNIQUES DE SOI

J'aimerais esquisser ici l'évolution de l'herméneutique de soi à l'intérieur de deux contextes différents, mais historiquement contigus : 1) la philosophie gréco-romaine des deux premiers siècles du début de l'Empire romain ; 2) la spiritualité chrétienne et les principes monastiques tels qu'ils se développèrent aux IV^e et V^e siècles, sous le Bas-Empire.

D'autre part, je souhaite aborder le sujet non seulement d'un point de vue théorique, mais aussi en rapport avec un ensemble de pratiques de l'Antiquité tardive. Chez les Grecs, ces pratiques prirent la forme d'un précepte : *epimeleisthai sautou*, c'est-à-dire « prendre soin de soi », avoir « souci de soi », « se préoccuper, se soucier de soi ».

Pour les Grecs, ce précepte du « souci de soi » figurait l'un des grands principes des cités, l'une des grandes règles de conduite de la vie sociale et personnelle, l'un des fondements de l'art de vivre. C'est une notion qui, pour nous aujourd'hui, a perdu de sa force et s'est obscurcie. Lorsqu'on demande : « Quel est le principe moral qui domine toute la philosophie de l'Antiquité? », la réponse immédiate n'est pas « prendre soin de soi-même », mais le principe delphique, *gnôthi seauton*, « connais-toi toi-même ».

Sans doute notre tradition philosophique a-t-elle trop insisté sur ce dernier principe et oublié le premier. Le principe delphique n'était pas une maxime abstraite à l'égard de la vie ; c'était un conseil technique, une règle à observer pour la consultation de l'oracle. « Connais-toi toi-même » signifiait : « N'imagine pas que tu sois un dieu ». D'autres commentateurs en offrent l'interprétation suivante : « Sache bien quelle est la nature de ta demande lorsque tu viens consulter l'oracle ».

Dans les textes grecs et romains, l'injonction à se connaître soi-même est toujours associée à cet autre principe qu'est le souci de soi, et c'est ce besoin de prendre soin de soi qui rend possible l'application de la maxime delphique. Cette idée, implicite dans toute la culture grecque et romaine, devient explicite à partir de l'*Alcibiade I* de Platon *. Dans les dialogues socratiques, chez Xénophon, Hipocrate, et dans toute la tradition néoplatonicienne qui commence avec Albinus, l'individu doit prendre soin de lui-même. Il faut s'occuper de soi avant de mettre en application le principe del-

phique. Le deuxième principe se subordonne au premier. De cela, j'ai trois ou quatre exemples.

Dans l'*Apologie*, 29e, de Platon, Socrate se présente à ses juges comme un maître de l'*epimeleia beautou* *. Vous vous « préoccupez sans honte d'acquérir richesses, réputation et honneurs », leur dit-il, mais vous ne vous occupez pas de vous-mêmes, vous n'avez nul souci de « la sagesse, de la vérité et de la perfection de l'âme ». En revanche, lui, Socrate, veille sur les citoyens, s'assurant qu'ils se soucient d'eux-mêmes.

Socrate dit trois choses importantes concernant la manière dont il invite les autres à s'occuper d'eux-mêmes : 1) sa mission lui a été confiée par les dieux et il ne l'abandonnera qu'à son dernier soupir ; 2) il n'exige aucune récompense pour cette tâche ; il est désintéressé ; il l'accomplit par bonté ; 3) sa mission est utile pour la cité – plus utile que la victoire militaire des Athéniens à Olympie –, parce qu'en apprenant aux hommes à s'occuper d'eux-mêmes il leur apprend à s'occuper de la cité.

Huit siècles plus tard, on retrouve la même idée et la même formulation dans le *De virginitate* de Grégoire de Nysse, mais le sens est ici entièrement différent **. Ce n'est pas au mouvement qui conduit l'individu à prendre soin de lui-même et de la cité que pense Grégoire de Nysse ; il pense au mouvement par lequel l'individu renonce au monde et au mariage, se détache de la chair et, avec la virginité du cœur et du corps, recouvre l'immortalité dont il avait été privé. Commentant la parabole de la drachme (Luc, xv, 8 – 10), Grégoire exhorte l'homme à allumer sa lampe et à fouiller la maison, jusqu'à ce qu'il y découvre la drachme, luisant dans l'ombre. Afin de retrouver l'efficace que Dieu a imprimée à l'âme humaine et que le corps a ternie, l'homme doit prendre soin de lui-même et fouiller chaque recoin de son âme (*De virg.*, xii).

La philosophie antique et l'ascétisme chrétien se placent, nous le voyons, sous le même signe : celui du souci de soi. L'obligation de se connaître est l'un des éléments centraux de l'ascétisme chrétien. Entre ces deux extrêmes – Socrate et Grégoire de Nysse –, prendre soin de soi-même constitue non seulement un principe, mais aussi une pratique constante.

Deux autres exemples : le premier texte épicurien à avoir servi de manuel de morale fut la *Lettre à Ménécée* (Diogène Laërce, 10,

* Platon, *Alcibiade* (trad. M. Croiset), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1985. Appelé *Premier Alcibiade* pour le distinguer du dialogue *Sur la prière*, ou *Second Alcibiade*.

* *Ibid.*, p. 157.

** Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité* (371), (trad. M. Aubineau), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 119, 1966, chap. xii, 3, pp. 411-417.

122-38 *). Épicure écrit qu'il n'est jamais ni trop tôt ni trop tard, pour se soucier de son âme. On doit philosopher lorsqu'on est jeune, mais aussi lorsqu'on est vieux. C'est une tâche qu'il faut poursuivre sa vie durant. Les préceptes qui règlent la vie quotidienne s'organisent autour du souci de soi, afin d'aider chaque membre du groupe dans la tâche commune de salut.

Un autre exemple, qui nous vient d'un texte alexandrien, la *De vita contemplativa* de Philon d'Alexandrie **. L'auteur décrit un groupe obscur, énigmatique, à la périphérie de la culture hellénistique et de la culture hébraïque : les *therapeutae*, qui font preuve d'une grande religiosité. C'est une communauté austère, qui se consacre à la lecture, à la méditation thérapeutique, à la prière collective et individuelle, et aime se retrouver pour un banquet spirituel (*agapè* = « festin »). Ces pratiques trouvent leur origine dans cette tâche principale qu'est le souci de soi (*De vita cont.*, xxxvi).

Tel est le point de départ d'une possible analyse du souci de soi dans la culture antique. J'aimerais analyser le rapport entre le souci de soi et la connaissance de soi, la relation qui existe, dans la tradition gréco-romaine et dans la tradition chrétienne, entre la préoccupation qu'a l'individu de lui-même et le trop célèbre précepte « connais-toi toi-même ». De même qu'il existe différentes formes de souci, il existe différentes formes de soi.

RÉSUMÉ

Il est plusieurs raisons qui expliquent que le « connais-toi toi-même » ait éclipsé le « prends soin de toi-même ». La première est que les principes moraux de la société occidentale ont subi une transformation profonde. Nous éprouvons de la difficulté à fonder une morale rigoureuse et des principes austères sur un précepte qui pose que nous devons nous soucier de nous-mêmes plus que de tout autre chose. Nous sommes davantage enclins à considérer le souci de soi comme quelque chose d'immoral, comme un moyen d'échapper à toutes les règles possibles. Nous avons hérité de la morale chrétienne, qui fait du renoncement de soi la condition du salut. Paradoxalement, se connaître soi-même a constitué un moyen de renoncer à soi.

* Épicure, Lettre à Ménécée, in *Lettres et Maximes* (trad. M. Conche), Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977, pp. 215-227 (voir aussi Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, t. II, 1965, pp. 258-269).

** Philon d'Alexandrie, *La Vie contemplative* (trad. P. Miquel), Paris, Éd. du Cerf, 1963, p. 105.

Nous avons aussi hérité d'une tradition séculaire, qui voit en la loi externe le fondement de la morale. Ainsi, comment le respect que l'on porte à soi-même peut-il constituer la base de la morale? Nous sommes les héritiers d'une morale sociale qui fonde les règles d'un comportement acceptable sur les rapports avec les autres. Si la morale établie fait, depuis le xvi^e siècle, l'objet d'une critique, c'est au nom de l'importance de la reconnaissance et de la connaissance de soi. Il est donc difficile d'imaginer que le souci de soi puisse être compatible avec la morale. « Connais-toi toi-même » a éclipsé « prends soin de toi-même », parce que notre morale, une morale de l'ascétisme, n'a cessé de dire que le soi était l'instance que l'on pouvait rejeter.

La seconde raison est que, dans la philosophie théorique qui va de Descartes à Husserl, la connaissance de soi (le sujet pensant) a pris une importance de plus en plus grande en tant que premier jalon de la théorie du savoir.

Pour résumer : il y a eu inversion dans la hiérarchie des deux principes de l'Antiquité, « prends soin de toi » et « connais-toi toi-même ». Dans la culture gréco-romaine, la connaissance de soi est apparue comme la conséquence du souci de soi. Dans le monde moderne, la connaissance de soi constitue le principe fondamental.

II

C'est dans l'*Alcibiade I* de Platon que l'on trouve la première élaboration philosophique du souci de soi que je souhaite examiner ici. La date de rédaction de ce texte est incertaine, et il est possible que nous ayons là un dialogue platonicien apocryphe. Mon intention n'est pas d'étudier les dates, mais d'indiquer les principales caractéristiques du souci de soi qui est au centre du dialogue.

Les néoplatoniciens du iii^e et du iv^e siècle ont montré quelle signification il convenait d'attribuer à ce dialogue et quelle importance il avait dans la tradition classique. Ils voulaient transformer les dialogues de Platon en un outil pédagogique, en faire la matrice du savoir encyclopédique. L'*Alcibiade* figurait pour eux le premier dialogue de Platon – le premier qu'il fallait lire, le premier qu'il fallait étudier. L'*arabê*, en somme. Au ii^e siècle, Albinus déclara que tout jeune homme doué qui voulait se tenir à l'écart de la politique et pratiquer la vertu devait étudier l'*Alcibiade* *. Ce dialogue constitue donc un point de départ, qui nous fournit le programme

* Albinus, *Prologos*, 5 (cité in Festugière, A. J., *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 536).

de toute la philosophie platonicienne. « Prendre soin de soi » en est le premier principe. J'aimerais analyser le souci de soi dans l'*Alcibiade* en fonction de trois grandes interrogations.

1) Comment cette question est-elle introduite dans le dialogue? Quelles sont les raisons qui amènent Alcibiade et Socrate à cette notion du souci de soi?

Alcibiade est sur le point de commencer sa vie publique et politique. Il veut s'adresser au peuple et être tout-puissant dans la cité. Il n'est pas satisfait de son statut traditionnel, des privilèges que lui confèrent sa naissance et son héritage. Il veut acquérir un pouvoir personnel et l'exercer sur les autres, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la cité. À ce point d'intersection et de transformation, Socrate intervient et déclare son amour pour Alcibiade. Alcibiade ne peut plus être l'aimé : il doit devenir l'amant. Il doit prendre une participation active au jeu de la politique et au jeu de l'amour. Ainsi s'élabore une dialectique entre le discours politique et le discours érotique. La transition, pour Alcibiade, s'opère de manière spécifique, tant en ce qui concerne la politique qu'en ce qui concerne l'amour.

Le vocabulaire politique et érotique d'Alcibiade fait apparaître une ambivalence. Lorsqu'il était adolescent, Alcibiade était désirable, et une foule d'admirateurs se pressait autour de lui; mais, à présent que sa barbe pousse, il voit ses soupirants disparaître. Au temps de sa splendeur, il les avait tous rejetés, parce qu'il voulait être dominant, et non dominé. Il refusait de se laisser dominer lorsqu'il était jeune, mais, à présent, il veut dominer les autres. C'est à ce moment que Socrate apparaît, qui réussit là où les autres ont échoué : il va forcer Alcibiade à se soumettre, mais d'une manière différente. Alcibiade et Socrate font un pacte : Alcibiade se soumettra à son amoureux, Socrate, au sens non pas d'une soumission physique, mais d'une soumission spirituelle. L'ambition politique et l'amour philosophique trouvent leur point de jonction dans le « souci de soi ».

2) Dans un tel rapport, pourquoi Alcibiade doit-il se soucier de lui-même, et pourquoi Socrate se préoccupe-t-il de ce souci d'Alcibiade? Socrate interroge Alcibiade sur ses capacités personnelles et sur la nature de son ambition. Connaît-il le sens de la règle juridique, de la justice et de la concorde? À l'évidence, Alcibiade est ignorant de tout. Socrate l'exhorte à comparer son éducation à celle des rois de Perse et de Lacédémone, ses rivaux. Les princes de Perse et de Lacédémone ont pour professeurs la Sagesse, la Justice, la Tempérance et le Courage. À côté de la leur, l'éducation d'Alcibiade ressemble à celle d'un vieil esclave ignorant. Ne connaissant

pas toutes ces choses, Alcibiade ne peut s'appliquer au savoir. Mais, dit Socrate, il n'est pas trop tard. Afin de triompher – d'acquérir la *tekhnê* –, Alcibiade doit s'appliquer, prendre soin de lui-même. Mais Alcibiade ignore à quoi il doit s'appliquer. Quel est ce savoir qu'il veut acquérir? L'embarras et la confusion le gagnent. Socrate l'exhorte à ne pas perdre courage.

C'est en 127d que nous trouvons la première occurrence de l'expression *epimeleisthai sautou*. Le souci de soi renvoie toujours à un état politique et érotique actif. *Epimeleisthai* exprime quelque chose de beaucoup plus sérieux que le simple fait de faire attention. Cette notion implique différentes choses – se soucier de ses possessions et de sa santé, par exemple. C'est toujours une activité réelle et pas simplement une attitude. L'expression s'applique à l'activité du fermier, qui s'occupe de ses champs, veille sur son troupeau et prend soin de sa ferme; au travail du roi, qui veille sur la cité et sur ses sujets; au culte des ancêtres et des dieux; en médecine, l'expression renvoie aux soins que l'on apporte aux malades. Chose significative, le souci de soi, dans l'*Alcibiade*, est directement lié à l'idée d'une pédagogie défectueuse – une pédagogie qui concerne l'ambition politique et un moment particulier de la vie.

3) Le reste du texte est consacré à une analyse de cette notion d'*epimeleisthai*, du soin que l'on prend de soi-même. Deux questions orientent l'analyse : quel est ce soi dont il faut prendre soin, et en quoi ce soin consiste-t-il?

Tout d'abord, qu'est-ce que le soi (129b)? « Soi » est un pronom réfléchi, dont la signification est double. *Auto* veut dire « le même », mais il renvoie aussi à la notion d'identité. Ce deuxième sens permet de passer de la question « quel est ce soi? » à la question « à partir de quel fondement trouverai-je mon identité? ».

Alcibiade essaie de trouver le soi à travers un mouvement dialectique. Lorsqu'on prend soin du corps, on ne prend pas soin du soi. Le soi n'est pas réductible à l'habillement, aux outils ou aux possessions. Il est à chercher dans le principe qui permet de faire usage de ces outils, un principe qui n'appartient pas au corps, mais à l'âme. Il faut s'inquiéter de l'âme – telle est la principale activité du souci de soi. Le souci de soi est souci de l'activité, et non souci de l'âme en tant que substance.

La deuxième question est celle-ci : comment convient-il de prendre soin de ce principe d'activité, de prendre soin de l'âme? En quoi ce soin consiste-t-il? Il faut savoir en quoi l'âme consiste. L'âme ne peut se connaître, à moins de s'observer dans un élément qui lui est semblable, un miroir. L'âme doit contempler l'élément

divin. C'est dans cette contemplation de l'élément divin que l'âme découvrira les règles susceptibles de fonder un comportement et une action politique justes. L'effort que consent l'âme pour se connaître est le principe sur lequel on peut fonder l'acte politique juste, et Alcibiade sera un bon politicien dans la mesure où il contemple son âme dans l'élément divin.

Souvent, la discussion gravite autour du principe delphique « connais-toi toi-même » et s'exprime en ses termes. Prendre soin de soi consiste à se connaître soi-même. La connaissance de soi devient l'objet de la quête du souci de soi. Un lien se noue entre le souci de soi et l'activité politique. Le dialogue s'achève lorsqu'Alcibiade comprend qu'il doit prendre soin de lui-même en examinant son âme.

Ce texte, l'un des premiers de Platon, éclaire l'arrière-plan historique sur fond duquel se greffe l'injonction à prendre soin de soi-même; il inaugure aussi quatre grands problèmes qui ne cesseront de hanter l'Antiquité, même si les solutions proposées diffèrent souvent de celles qu'offre l'*Alcibiade*.

Il y a, premièrement, le problème du rapport entre le souci de soi et l'activité politique. Vers la fin de la période hellénistique et de l'Empire, la question est : quand vaut-il mieux se détourner de l'activité politique pour s'occuper de soi ?

Deuxièmement, il y a le problème du rapport entre le souci de soi et la pédagogie. Pour Socrate, s'occuper de soi est le devoir d'un jeune homme, mais plus tard, au cours de la période hellénistique, avoir le souci de soi deviendra le devoir permanent de toute une vie.

Troisièmement, il y a le problème du rapport entre le souci de soi et la connaissance de soi. Platon donne la priorité au précepte delphique « connais-toi toi-même ». Ce privilège accordé au « connais-toi toi-même », caractérise tous les platoniciens. Plus tard, au cours des périodes hellénistique et gréco-romaine, le privilège s'inversera. L'accent sera mis non pas sur la connaissance de soi, mais sur le souci de soi – ce dernier devenant autonome et s'imposant même comme premier problème philosophique.

Quatrièmement, il y a le problème du rapport entre le souci de soi et l'amour philosophique, ou la relation à un maître.

Durant la période hellénistique et sous l'Empire, la notion socratique de « souci de soi » devient un thème philosophique commun et universel. Épicure et ses adeptes, les cyniques, certains stoïciens comme Sénèque, Rufus et Galien, tous reconnaissent le « souci de soi ». Les pythagoriciens mettent l'accent sur l'idée d'une vie communautaire ordonnée. Ce thème du souci de soi ne constitue pas un conseil abstrait, mais une activité répandue, un réseau

d'obligations et de services dont l'individu doit s'acquitter envers l'âme. Suivant Épicure lui-même, les épicuriens pensent qu'il n'est jamais trop tard pour s'occuper de soi. Les stoïciens déclarent qu'il faut être attentif à soi-même, « se retirer en soi-même et y rester ». Lucien parodie cette idée *. Le souci de soi est une activité des plus courantes, et il est à l'origine de la rivalité qui oppose les rhétoriciens à ceux qui se tournent vers eux-mêmes, en particulier sur la question du rôle du maître.

Il y eut des charlatans, bien entendu. Mais certains prirent la chose au sérieux. On reconnaissait généralement que la réflexion, du moins pour une période brève, était chose bienfaisante. Pline conseille à un ami de réserver quelques minutes chaque jour, ou de prendre quelques semaines ou quelques mois, pour faire retraite en lui-même. C'est un loisir actif – on étudie, on lit, on se prépare aux revers de fortune ou à la mort. C'est à la fois une méditation et une préparation.

Dans cette culture du souci de soi, l'écriture est, elle aussi, importante. Parmi les tâches que définit le souci de soi, il y a celle de prendre des notes sur soi-même – que l'on pourra relire –, d'écrire des traités et des lettres aux amis, pour les aider, de conserver ses carnets afin de réactiver pour soi-même les vérités dont on a eu besoin. Les lettres de Socrate sont un exemple de cet exercice de soi.

C'est à la culture orale que revenait la première place, dans la vie politique traditionnelle. D'où l'importance de la rhétorique. Mais le développement des structures administratives et de la bureaucratie sous l'Empire augmenta le nombre des écrits et l'importance de l'écriture dans la sphère politique. Dans les écrits de Platon, le dialogue céda la place à un pseudo-dialogue littéraire. Cependant, avec la période hellénistique, c'est l'écriture qui prévaut et la vraie dialectique trouve son terrain d'expression dans la correspondance. Prendre soin de soi va de pair désormais avec une activité d'écriture constante. Le soi est quelque chose sur lequel il y a matière à écrire, un thème ou un objet (un sujet) de l'activité d'écriture. Ce n'est ni un trait moderne né de la Réforme ni un produit du romantisme; c'est l'une des traditions les plus anciennes de l'Occident – une tradition déjà bien établie, déjà profondément enracinée, lorsque Augustin commence à écrire ses *Confessions* **.

* Lucien, *Hermotime Works* (trad. K. Kilburn), Cambridge, Loeb Classical Library, t. IV, 1959, p. 65.

** Augustin rédige ses *Confessions* entre 397 et 401. In *Œuvres* (trad. G. Bouissou et E. Tréhorrel), Paris, Desclée de Brouwer, t. XIII-XIV, 1962.

Le nouveau souci de soi implique une nouvelle expérience de soi. On peut voir quelle forme prend cette nouvelle expérience de soi au I^{er} et au II^e siècle, où l'introspection devient de plus en plus fouillée. Un rapport se noue entre l'écriture et la vigilance. On prête attention aux nuances de la vie, aux états d'âme et à la lecture, et l'acte d'écrire intensifie et approfondit l'expérience de soi. Tout un champ d'expériences s'ouvre, qui n'existait pas auparavant.

On peut comparer Cicéron à Sénèque le philosophe ou à Marc Aurèle. On trouve, par exemple, chez Sénèque et Marc Aurèle, une attention méticuleuse aux détails de la vie quotidienne, aux mouvements de l'esprit, à l'analyse de soi. Tous les éléments caractéristiques de la période impériale sont présents dans la lettre de Marc Aurèle à Fronton (144-45 après Jésus-Christ)* :

Cette lettre nous offre une description de la vie quotidienne. Tous les détails du souci de soi sont présents, toutes les choses sans importance que Marc Aurèle a faites. Cicéron, lui, ne relate que les événements essentiels, mais dans la lettre de Marc Aurèle, les détails ont ceci d'important qu'ils représentent le sujet – ce qu'il a pensé, la manière dont il a éprouvé les choses.

Le rapport entre le corps et l'âme est, lui aussi, intéressant. Pour les stoïciens, le corps n'était pas si important, mais Marc Aurèle parle de lui-même, de sa santé, de ce qu'il a mangé, de son mal de gorge. Ces indications caractérisent bien l'ambiguïté qui s'attache au corps dans cette culture de soi. Théoriquement, la culture de soi est orientée vers l'âme, mais tout ce qui se rapporte au corps prend une importance considérable. Chez Pline et Sénèque, l'hypocondrie est un trait essentiel. Ils se retirent dans une maison à la campagne. Ils ont des occupations intellectuelles, mais aussi rurales. Ils mangent et participent aux activités des paysans. Si la retraite à la campagne est importante dans cette lettre, c'est parce que la nature aide l'individu à retrouver le contact avec lui-même.

Il y a aussi le rapport amoureux entre Marc Aurèle et Fronton, un rapport qui se noue entre un jeune homme de vingt-quatre ans et un homme de quarante ans. L'*ars erotica* constitue l'un des thèmes de la discussion. À cette époque, l'amour homosexuel était important; c'est un thème que l'on retrouvera dans la vie monastique chrétienne.

Enfin, dans les dernières lignes, on trouve une allusion à l'examen de conscience qui se pratique à la fin de la journée. Marc Aurèle va se coucher et examine son carnet, afin de voir si ce qu'il a

* Marc Aurèle, *Lettres à Fronton* in *Pensées* (trad. A. Cassan), Paris, Charpentier et Fasquelle, s.d., lettre XXIX, pp. 391-393.

fait correspond à ce qu'il avait prévu de faire. La lettre est la transcription de cet examen de conscience. Elle est le rappel de ce que l'individu a fait, et non de ce qu'il a pensé. C'est en cela que la pratique des périodes hellénistique et impériale diffère de la pratique monastique plus tardive. Chez Sénèque aussi, ce sont exclusivement des actes, et non des pensées, qui sont transcrits. Mais nous avons là une préfiguration de la confession chrétienne.

Ce genre de lettres met en évidence un aspect tout à fait particulier de la philosophie de l'époque. L'examen de conscience commence avec l'écriture de lettres comme celle-ci. L'écriture d'un journal vient plus tard. Elle naît à l'époque chrétienne et souligne essentiellement la notion de combat de l'âme.

III

Dans mon commentaire de l'*Alcibiade* de Platon, j'ai isolé trois thèmes principaux : d'abord, le rapport entre le souci de soi et le souci de la vie politique; ensuite le rapport entre le souci de soi et l'idée d'une éducation défectueuse; enfin, le rapport entre le souci de soi et la connaissance de soi. Alors que nous avons vu, dans l'*Alcibiade*, le lien étroit qui existe entre « prendre soin de soi » et « se connaître soi-même », le premier précepte finit par s'assimiler au second.

Ces trois thèmes, nous les trouvons dans Platon, mais aussi tout au long de la période hellénistique et, quatre ou cinq siècles plus tard, dans Sénèque, Plutarque, Épictète *et alii*. Si les problèmes restent les mêmes, les solutions proposées et les thèmes développés diffèrent des significations platoniciennes, et parfois même s'y opposent.

Premièrement, s'occuper de soi à l'époque hellénistique et sous l'Empire ne constitue pas seulement une préparation à la vie politique. S'occuper de soi est devenu un principe universel. Il faut se détourner de la politique pour mieux s'occuper de soi-même.

Deuxièmement, prendre soin de soi-même n'est pas simplement une obligation qui incombe aux jeunes gens soucieux de leur éducation; c'est une manière de vivre, qui concerne chacun tout au long de sa vie.

Troisièmement, même si la connaissance de soi joue un rôle important dans le souci de soi, d'autres types de relations sont aussi impliqués.

J'aimerais commenter brièvement les deux premiers points : l'universalité du souci de soi en tant qu'il est indépendant de la vie politique, et le souci de soi comme devoir permanent de toute une vie.

1) Au modèle pédagogique de Platon se substitue un modèle médical. Le souci de soi n'est pas une autre forme de pédagogie; il doit constituer un souci médical permanent. Le souci médical permanent est l'un des traits essentiels du souci de soi. L'on doit devenir le médecin de soi-même.

2) Puisque se soucier de soi doit être la tâche de toute une vie, l'objectif n'est plus de se préparer à la vie adulte ou à une autre vie, mais de se préparer à un accomplissement total: la vie. Cet accomplissement devient total dans l'instant qui précède la mort. Cette idée d'une proximité heureuse de la mort – la vieillesse comme complétude – constitue une inversion des valeurs qui s'attachent traditionnellement à la jeunesse chez les Grecs.

3) Il y a, enfin, les différentes pratiques auxquelles la culture de soi a donné naissance, et le rapport qui s'est noué entre ces pratiques et la connaissance de soi.

Dans l'*Alcibiade*, l'âme est dans un rapport spéculaire à elle-même – un rapport qui est lié au concept de mémoire et justifie l'existence du dialogue comme méthode permettant de découvrir la vérité logée dans l'âme. Mais entre l'époque de Platon et l'époque hellénistique, le rapport entre le souci de soi et la connaissance de soi se modifie. Deux perspectives se font jour.

Au sein des mouvements qui animent la philosophie stoïcienne sous l'Empire se profilent une nouvelle conception de la vérité et de la mémoire, ainsi qu'une autre méthode d'examen de soi. C'est d'abord le dialogue qui disparaît, tandis que s'instaure un nouveau rapport pédagogique dont l'importance va grandissante; c'est un nouveau jeu pédagogique, dans lequel le maître/professeur parle sans poser de questions et le disciple ne répond pas: il doit écouter et garder le silence. On voit croître l'importance d'une culture du silence. Dans la culture pythagoricienne, les disciples devaient rester silencieux pendant cinq ans; telle était la règle pédagogique. Ils ne posaient aucune question ni ne parlaient pendant la leçon, mais s'exerçaient à l'art d'écouter. C'était la condition indispensable pour acquérir la vérité. Cette tradition s'instaure à l'époque impériale, où la culture platonicienne du dialogue cède la place à une culture du silence et à l'art d'écouter.

Qui veut apprendre l'art d'écouter doit lire le traité de Plutarque sur l'art d'écouter les conférences (*Peri tou akouein*) *. Au début de son traité, Plutarque déclare que, une fois ses années d'école passées,

* Plutarque, *Comment écouter*, in *Œuvres morales* (trad. R. Klaett, A. Philippon et J. Sirinelli), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1989, t. I, 2^e partie, chap. III, pp. 39-40.

l'homme doit apprendre à écouter le *logos* tout au long de sa vie d'adulte. L'art d'écouter est capital pour qui veut faire la part de la vérité et de la dissimulation, de la rhétorique et du mensonge dans le discours des rhétoriciens. L'écoute est liée au fait que le disciple n'est pas sous le contrôle de ses maîtres, mais dans la posture de celui qui recueille le *logos*. On reste silencieux pendant la conférence. On y réfléchit après coup. Ainsi se définit l'art d'écouter la voix du maître et la voix de la raison en soi.

Le conseil peut paraître banal, mais je le crois important. Dans son traité sur la *Vie contemplative*, Philon d'Alexandrie décrit les banquets du silence, qui n'ont rien à voir avec ces banquets de débauche où il y a du vin, des garçons, des orgies et du dialogue. Ici, c'est un professeur qui offre un monologue sur l'interprétation de la Bible et donne des indications très précises sur la manière dont il convient d'écouter (*De vita cont.*, 77). Par exemple, il faut toujours prendre la même posture lorsqu'on écoute. La vie monastique, et plus tard la pédagogie, ont donné à cette notion une morphologie intéressante.

Dans Platon, c'est grâce au dialogue que se tissait le lien dialectique entre la contemplation de soi et le souci de soi. À l'époque impériale, deux thèmes se font jour: d'une part, le thème de l'obligation d'écouter la vérité et, d'autre part, le thème de l'examen et de l'écoute de soi comme moyen de découvrir la vérité qui se loge dans l'individu. La différence qui se marque entre les deux époques est l'un des grands signes de la disparition de la structure dialectique.

En quoi consiste l'examen de conscience dans cette culture et quel regard l'individu porte-t-il sur lui-même? Pour les pythagoriciens, l'examen de conscience est lié à la purification. Le sommeil ayant un rapport avec la mort dans la mesure où il favorise une rencontre avec les dieux, il est nécessaire de se purifier avant d'aller dormir. Se souvenir des morts est une manière d'exercer sa mémoire. Mais cette pratique prend de nouvelles valeurs et change de sens avec la période hellénistique et le début de l'Empire. À cet égard, plusieurs textes sont significatifs: le *De ira* et le *De tranquillitate* de Sénèque *, ainsi que les premières pages du livre IV des *Pensées* de Marc Aurèle **.

Le *De ira* (livre III) de Sénèque contient des traces de la vieille

* Sénèque, *De la tranquillité de l'âme* in *Dialogues* (trad. R. Waltz), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1927, t. IV, livre 6, § 1-8, pp. 84-86.

** Marc Aurèle, *Pensées* (trad. A. Trannoy), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1925, livre IV, § 3, pp. 27-29.

tradition *. Le philosophe décrit l'examen de conscience – un examen que recommandaient aussi les épicuriens, et dont la pratique trouve son origine dans la tradition pythagoricienne. Le but de l'examen de soi est la purification de la conscience au moyen d'un procédé mnémotecnique. Agir conformément au bien, pratiquer correctement l'examen de conscience sont les gages d'un bon sommeil et de bons rêves, qui assurent le contact avec les dieux.

Sénèque donne parfois l'impression qu'il utilise un langage juridique, où le soi est à la fois le juge et l'accusé. Sénèque est le juge qui poursuit le soi en justice, de sorte que l'examen de conscience prend la forme d'un procès. Mais il suffit d'y regarder de plus près pour constater qu'il ne s'agit pas d'une cour de justice. Sénèque utilise des termes qui renvoient non pas aux pratiques juridiques, mais aux pratiques administratives, comme lorsqu'un contrôleur examine les comptes ou lorsqu'un inspecteur du bâtiment examine une construction. L'examen de soi est une manière de dresser l'inventaire. Les fautes ne sont jamais que de bonnes intentions restées au stade de l'intention. La règle constitue le moyen d'agir correctement, et non de juger ce qui a eu lieu dans le passé. Plus tard, la confession chrétienne cherchera à débusquer les mauvaises intentions.

Plutôt que le modèle juridique, c'est ce regard administratif que le philosophe porte sur sa vie qui est important. Sénèque n'est pas un juge qui se donne pour tâche de punir, mais un administrateur qui dresse un inventaire. Il est l'administrateur permanent de lui-même, et non le juge de son passé. Il veille à ce que tout s'effectue correctement, en accord avec la règle, et non avec la loi. Les reproches qu'il s'adresse ne portent pas sur ses fautes réelles, mais plutôt sur son insuccès. Ses erreurs sont des erreurs de stratégie, et non des fautes morales. Il s'agit pour lui non pas d'explorer sa culpabilité, mais de voir comment ce qu'il a fait s'ajuste à ce qu'il voulait faire, et de réactiver certaines règles de conduite. Dans la confession chrétienne, le pénitent est astreint à mémoriser les lois, mais il le fait afin de découvrir ses péchés.

Premièrement, le problème, pour Sénèque, n'est pas de découvrir la vérité du sujet, mais de rappeler cette vérité à la mémoire, de ressusciter une vérité perdue. Deuxièmement, ce n'est ni lui-même, ni sa nature, ni son origine ou ses affinités surnaturelles que le sujet oublie : il oublie les règles de conduite, ce qu'il aurait dû faire. Troisièmement, la remémoration des erreurs commises dans la jour-

née permet de mesurer l'écart entre ce qui a été fait et ce qui aurait dû être fait. Quatrièmement, le sujet n'est pas le terrain sur lequel s'opère le processus de décryptage, mais le point où les règles de conduite se rencontrent dans la mémoire. Le sujet constitue le point d'intersection des actes qui nécessitent d'être soumis à des règles et des règles qui définissent la manière dont il faut agir. Nous sommes assez loin de la conception platonicienne et de la conception chrétienne de la conscience.

Les stoïciens spiritualisèrent la notion d'*anakhôrêsis*, qu'il s'agisse de la retraite d'une armée, du refuge de l'esclave qui s'enfuit de chez son maître, ou de la retraite à la campagne, loin des villes, comme pour Marc Aurèle. La retraite à la campagne prend la forme d'une retraite spirituelle en soi. Faire retraite en soi constitue non seulement une attitude générale, mais un acte précis, que l'on accomplit chaque jour : on fait retraite en soi à des fins de découverte – mais non pas la découverte de ses fautes ou de ses sentiments profonds ; on fait retraite en soi afin de se remémorer les règles d'action, les principales lois qui définissent la conduite. C'est une formule mnémotecnique.

IV

J'ai parlé de trois techniques de soi définies par la philosophie stoïcienne : les lettres aux amis et ce qu'elles révèlent de soi ; l'examen de soi-même et de sa conscience, qui comprend l'évaluation de ce qui a été fait, de ce qui aurait dû être fait, et la comparaison des deux. J'aimerais, à présent, considérer une troisième technique définie par les stoïciens : l'*askêsis*, qui n'est pas la révélation du soi secret, mais un acte de remémoration.

Pour Platon, l'individu doit découvrir la vérité qui se cache en lui. Pour les stoïciens, la vérité n'est pas à découvrir dans l'individu, mais dans les *logoi*, les préceptes des maîtres. Le disciple mémorise ce qu'il a entendu, convertissant les paroles de ses maîtres en règles de conduite. Le but de ces techniques est la subjectivation de la vérité. Sous l'Empire, les principes éthiques ne sont pas assimilables sans un cadre théorique tel que la science, comme en témoigne, par exemple, le *De natura rerum* de Lucrèce *. Certaines questions structurales sous-tendent la pratique de l'examen de soi auquel on s'astreint chaque soir. Je tiens à souligner le fait que ce n'est ni le décryptage de soi ni les moyens mis en œuvre pour révéler un secret

* Sénèque, *De la colère*, in *Dialogues* (trad. A. Bourguery), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », t. I, livre III, § 36, pp. 102-103.

* Lucrèce, *De la nature des choses* (trad. A. Ernout), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 5^e éd., t. I, 1984, et t. II, 1985.

qui sont importants, dans le stoïcisme; ce qui compte, c'est le souvenir de ce que l'on fait et de ce que l'on était censé faire.

Dans la pratique chrétienne, l'ascétisme va toujours de pair avec une certaine forme de renoncement à soi-même et à la réalité, le soi faisant partie de cette réalité à laquelle il faut renoncer pour accéder à un autre niveau de réalité. C'est ce mouvement pour parvenir à renoncer à soi-même qui distingue l'ascétisme chrétien.

Dans la tradition philosophique inaugurée par le stoïcisme, l'*askêsis*, loin de désigner le renoncement à soi-même, implique la considération progressive de soi, la maîtrise de soi — une maîtrise à laquelle on parvient non pas en renonçant à la réalité, mais en acquérant et en assimilant la vérité. Le but final de l'*askêsis* n'est pas de préparer l'individu à une autre réalité, mais de lui permettre d'accéder à la réalité de ce monde-ci. En grec, le mot qui décrit cette attitude est *paraskeuazô* (« se préparer »). L'*askêsis* est un ensemble de pratiques par lesquelles l'individu peut acquérir, assimiler la vérité, et la transformer en un principe d'action permanent. L'*alêtheia* devient l'*êthos*. C'est un processus d'intensification de la subjectivité.

Quels sont les principaux traits qui caractérisent l'*askêsis*? L'*askêsis* comprend un certain nombre d'exercices, dans lesquels le sujet se met en situation de vérifier s'il est capable ou non de faire face aux événements et d'utiliser les discours dont il est armé. Le but est de tester la préparation. Le sujet a-t-il suffisamment assimilé cette vérité pour la transformer en une éthique et se comporter comme il le doit en présence d'un événement?

Deux mots, en grec, caractérisent les deux pôles de ces exercices : *meletê* et *gymnasia*. *Meletê*, d'après la traduction latine (*meditatio*), signifie « méditation ». Ce mot a la même racine qu'*epimeleisthai*. C'est un terme assez vague, un terme technique emprunté à la rhétorique. *Meletê* désigne la réflexion sur les termes et les arguments adéquats qui accompagnent la préparation d'un discours ou d'une improvisation. Il s'agit d'anticiper la situation réelle à travers le dialogue des pensées. La méditation philosophique ressortit à la *meletê* : elle consiste à mémoriser les réactions et à réactiver leur souvenir en se plaçant dans une situation où l'on peut imaginer de quelle manière l'on réagirait. Au moyen d'un exercice d'imagination (« supposons que »...), on juge le raisonnement qu'il faudrait adopter afin de tester une action ou un événement (par exemple : « Comment réagis-je ? »). Imaginer comment s'articulent divers événements possibles afin d'éprouver de quelle manière l'on réagirait : c'est cela, la méditation.

L'exercice de méditation le plus célèbre est la *praemeditatio malorum*, telle que la pratiquaient les stoïciens. La *praemeditatio* est une expérience éthique, un exercice de l'imagination. En apparence, elle correspond à une vision plutôt sombre et pessimiste de l'avenir. On peut la comparer à ce que dit Husserl de la réduction eidétique.

Les stoïciens opérèrent trois réductions eidétiques du malheur futur. D'abord, il ne s'agit pas d'imaginer l'avenir tel qu'il est susceptible de se présenter, mais d'imaginer le pire, même si ce pire a peu de chances d'advenir — le pire comme certitude, comme actualisation du possible, et non comme calcul de probabilités. Ensuite, il ne faut pas envisager les choses comme susceptibles de se produire dans un avenir lointain, mais comme déjà réelles et en marche. Imaginer, par exemple, non pas que l'on pourrait être exilé, mais que l'on est déjà exilé, soumis à la torture et mourant. Enfin, le but de cette démarche n'est pas d'éprouver des souffrances muettes, mais de se convaincre que ces souffrances ne sont pas des maux réels. La réduction de tout le possible, de toute la durée et de tous les malheurs révèle non pas un mal, mais l'acceptation à laquelle nous sommes tenus. Elle constitue une saisie simultanée de l'événement futur et de l'événement présent. Les épicuriens lui étaient hostiles, parce qu'ils la trouvaient inutile. Ils considéraient qu'il valait mieux se remémorer les plaisirs passés afin de jouir des événements présents.

Au pôle opposé, nous avons la *gymnasia* (l'« entraînement », l'« exercice »). Si la *meditatio* est une expérience imaginaire qui exerce la pensée, la *gymnasia*, elle, est l'entraînement à une situation réelle, même si cette situation a été induite artificiellement. Une longue tradition se profile derrière cela : l'abstinence sexuelle, la privation physique et autres rituels de purification.

Ces pratiques d'abstinence visent autre chose que la purification et la vérification du pouvoir du démon, qui les justifiaient pour Pythagore et pour Socrate. Dans la culture stoïcienne, leur fonction est d'établir et de tester l'indépendance de l'individu à l'égard du monde extérieur. Dans le *De genio Socratis* de Plutarque, par exemple, l'individu se livre à des activités sportives très éprouvantes; ou bien il se soumet à la tentation en plaçant devant lui des mets très appétissants et en y renonçant. Il appelle son esclave et lui donne les mets, tandis que lui-même mange le repas destiné aux esclaves*. De cela, nous trouvons un autre exemple dans la lettre 18 de Sénèque à Lucilius. Sénèque se prépare à une grande journée

* Plutarque, *Le Démon de Socrate* in *Œuvres morales* (trad. J. Hani), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1980, t. VIII, § 585a, p. 95.

de festivités par des actes de mortification de la chair, afin de se convaincre que la pauvreté n'est pas un mal et qu'il est capable de la supporter*.

Entre ces deux pôles d'exercice de la pensée et d'entraînement à la réalité que sont la *meletê* et la *gymnasia*, il existe toute une série de possibilités intermédiaires. C'est dans Épictète que l'on trouve le meilleur exemple de moyen terme. Épictète entend surveiller sans cesse les représentations – une technique qui trouvera son apogée avec Freud. Deux métaphores sont, pour lui, importantes : celle du veilleur de nuit, qui ne laisse entrer personne dans la ville s'il ne peut prouver son identité (nous devons, à l'égard du flot de nos pensées, adopter l'attitude du veilleur de nuit)**, et celle du changeur d'argent, qui vérifie l'authenticité de la monnaie, l'examine, la soupèse, s'assure de sa valeur. Nous devons être les argyronomes de nos représentations, de nos pensées, les testant avec vigilance, vérifiant leur métal, leur poids, leur effigie***.

Cette métaphore du changeur d'argent, nous la retrouvons chez les stoïciens et dans la littérature chrétienne primitive, mais dotée de significations différentes. Adopter l'attitude du changeur d'argent, pour Épictète, signifie que, dès qu'une idée se présente à notre esprit, nous devons réfléchir aux règles qui nous permettent de l'évaluer. Pour Jean Cassien, cependant, être un changeur d'argent et examiner ses pensées signifie tout autre chose : il s'agit d'essayer de déterminer si, à l'origine du mouvement qui suscite les représentations, il n'y a pas la concupiscence ou le désir – si notre pensée innocente n'a pas d'origines coupables, s'il n'y a pas, en sous-main, quelque chose qui est le grand séducteur, qui est peut-être invisible, l'argent de notre pensée****.

Épictète définit deux types d'exercices : les exercices sophistiqués et les exercices éthiques. La première catégorie se compose d'exercices empruntés à l'école : c'est le jeu des questions et des réponses. Ce doit être un jeu éthique, c'est-à-dire quelque chose qui débouche sur un enseignement moral*****. La deuxième série est constituée par les exercices ambulatoires : on va se promener, le matin, et on

* Sénèque, *Lettres à Lucilius* (trad. H. Noblot), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1945, Lettre 18, § 1-8, pp. 71-76.

** Épictète, *Entretiens* (trad. J. Souilhé), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1963, livre III, chap. XII, § 15, p. 45.

*** Épictète, *op. cit.*, pp. 76-77.

**** Jean Cassien, « Première conférence de l'abbé Moïse », in *Conférences* (trad. Dom E. Pichery), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 42, 1955, t. I, chap. XX, pp. 101-105.

***** Épictète, *op. cit.*, pp. 32-33.

teste les réactions sur soi que suscite la promenade*. Le but de ces deux types d'exercices n'est pas le déchiffrement de la vérité, mais le contrôle des représentations. Ils sont des rappels des règles auxquelles l'on doit se conformer face à l'adversité. Les tests que préconisent Épictète et Cassien évoquent, jusque dans les termes utilisés, une machine de censure préfreudienne. Pour Épictète, le contrôle des représentations ne consiste pas en un décryptage, mais en un rappel à la mémoire des principes d'action, afin de déterminer, grâce à l'examen que l'individu pratique sur lui-même, si ces principes gouvernent sa vie. C'est une sorte d'examen de soi permanent, dans lequel l'individu doit être son propre censeur. La méditation sur la mort constitue le terme le plus abouti de ces différents exercices.

Outre les lettres, l'examen et l'*askêsis*, il existe une quatrième technique d'examen de soi qu'il nous faut, à présent, évoquer : l'interprétation des rêves. C'est une technique qui, au XIX^e siècle, allait connaître un destin important, mais, dans l'Antiquité, la position qu'elle occupe est assez marginale. Les philosophes de l'Antiquité ont, à l'égard de l'interprétation des rêves, une attitude ambivalente. La plupart des stoïciens se montrent sceptiques et critiques envers la chose. Il reste que l'interprétation des rêves est une pratique générale et populaire. Il y a, d'un côté, les experts capables d'interpréter les rêves – parmi lesquels on peut citer Pythagore et certains philosophes stoïciens – et, de l'autre, les spécialistes qui écrivent des livres afin d'enseigner aux gens la manière d'interpréter leurs rêves. Les écrits sur ce sujet sont légion, mais le seul manuel d'onirocritique qui nous reste, dans son intégralité, est la *Clef des songes* d'Artémidore (II^e siècle après Jésus-Christ)**.

L'interprétation des rêves est importante, dans l'Antiquité, parce que c'est à travers la signification d'un rêve que l'on peut lire l'annonce d'un événement futur.

Je dois mentionner deux autres documents qui révèlent l'importance de l'interprétation des rêves dans la vie quotidienne. Le premier est de Synésius de Cyrène et date du IV^e siècle de notre ère***. Synésius était un homme connu et cultivé. Bien qu'il ne fût pas chrétien, il avait demandé à devenir évêque. Ses remarques sur les rêves sont intéressantes, d'autant que la divination publique était interdite, afin d'épargner à l'empereur de mauvaises nouvelles. Il

* Épictète, *op. cit.*, p. 18.

** Artémidore, *La Clef des songes. Onirocriticon* (trad. A.J. Festugière), Paris, Vrin, 1975.

*** Synésius de Cyrène, *Sur les rêves* (404) in *Œuvres*, trad. H. Druon, Paris, Hachette, 1878, pp. 346-376.

fallait donc interpréter ses rêves soi-même, se faire l'interprète de soi-même. Pour cela, il était nécessaire de se remémorer non seulement les rêves que l'on avait faits, mais aussi les événements qui les avaient précédés et suivis. Il fallait enregistrer ce qui se passait chaque jour, que ce soit dans la vie diurne ou dans la vie nocturne.

Dans ses *Discours sacrés*, écrits au II^e siècle, Aelius Aristide consigne ses rêves et explique de quelle manière il convient de les interpréter *. Selon lui, nous recevons, à travers l'interprétation des rêves, des conseils des dieux quant aux remèdes susceptibles de guérir nos maladies. L'œuvre d'Aristide nous place à la croisée de deux types de discours. Ce n'est pas le récit détaillé des activités quotidiennes du sujet qui constitue la matrice des *Discours sacrés*, mais la notation rituelle des louanges que le sujet adresse aux dieux qui l'ont guéri.

V

Je voudrais, à présent, examiner le profil général de l'une des principales techniques de soi inaugurées par le christianisme et voir en quoi cette technique a constitué un jeu de vérité. Pour ce faire, il me faut considérer le passage de la culture païenne à la culture chrétienne – passage dans lequel on distingue des continuités et des discontinuités très nettes.

Le christianisme se classe parmi les religions de salut. C'est l'une de ces religions qui se donnent pour tâche de conduire l'individu d'une réalité à une autre, de la mort à la vie, du temps à l'éternité. À cette fin, le christianisme impose un ensemble de conditions et de règles de conduite qui ont pour but une certaine transformation de soi.

Le christianisme n'est pas seulement une religion de salut : c'est aussi une religion confessionnelle, qui, bien plus que les religions païennes, impose des obligations très strictes de vérité, de dogme et de canon. Dans le christianisme, les obligations de vérité qui imposent à l'individu de croire ceci ou cela ont toujours été et demeurent très nombreuses. L'obligation faite à l'individu d'accepter un certain nombre de devoirs, de considérer certains livres comme une source de vérité permanente, de consentir à des décisions autoritaires en matière de vérité, de croire en certaines choses – et non seulement d'y croire, mais aussi de montrer qu'il y croit –, de reconnaître l'autorité de l'institution : c'est tout cela qui caractérise le christianisme.

* Aelius Aristide, *Discours sacrés* (trad. A.J. Festugière), Paris, Macula, 1986.

Le christianisme exige une autre forme d'obligation de vérité, différente de la foi. Il requiert de chacun qu'il sache qui il est, c'est-à-dire qu'il s'applique à découvrir ce qui se passe en lui-même, qu'il reconnaisse ses fautes, admette ses tentations, localise ses désirs ; chacun doit ensuite révéler ces choses soit à Dieu, soit à d'autres membres de la communauté, portant ainsi témoignage, publiquement ou de manière privée, contre lui-même. Un lien existe entre les obligations de vérité qui concernent la foi et celles qui touchent à l'individu. Ce lien permet une purification de l'âme, impossible sans la connaissance de soi.

Les choses ne se présentent pas de la même manière dans le catholicisme et dans la tradition protestante. Mais, dans l'un et dans l'autre, ce sont les mêmes caractéristiques que l'on retrouve : un ensemble d'obligations de vérité concernant la foi, les livres, le dogme, et un autre ensemble concernant la vérité, le cœur et l'âme. L'accès à la vérité ne peut se concevoir sans la pureté de l'âme. La pureté de l'âme vient en conséquence de la connaissance de soi et elle est la condition nécessaire à la compréhension du texte ; Augustin parle de « *quis facit veritatem* » (faire la vérité en soi, avoir accès à la lumière).

J'aimerais analyser la manière dont l'Église, dans son aspiration à la lumière, a pu concevoir l'illumination comme révélation de soi. Le sacrement de la pénitence et la confession des péchés sont des inventions assez récentes. Dans les premiers temps du christianisme, on recourait à d'autres formes pour découvrir et déchiffrer la vérité en soi. C'est par le terme *exomologêsis*, soit la « reconnaissance d'un fait », que l'on peut désigner une des deux principales formes de cette révélation de soi. Même les Pères latins avaient conservé le mot grec, sans lui chercher de traduction exacte. Pour les chrétiens, l'*exomologêsis* signifiait reconnaître publiquement la vérité de leur foi ou reconnaître publiquement qu'ils étaient chrétiens.

Le mot avait aussi une signification pénitentielle. Un pécheur qui sollicite la pénitence doit aller trouver son évêque et la lui demander. Dans les premiers temps du christianisme, la pénitence n'était ni un acte ni un rituel, mais un statut que l'on imposait à celui qui avait commis des péchés très graves.

L'*exomologêsis* était le rituel par lequel un individu se reconnaissait comme pécheur et comme pénitent. Elle comprenait plusieurs caractéristiques : d'abord, le pécheur avait statut de pénitent pour une période qui pouvait aller de quatre à dix ans, et ce statut affectait l'ensemble de sa vie. Il supposait le jeûne, imposait certaines règles concernant l'habillement et des interdits en matière de sexua-

lité. L'individu était désigné comme pénitent, de sorte que sa vie ne ressemblait pas à celle des autres. Même après la réconciliation, certaines choses lui demeuraient interdites : par exemple, il ne pouvait ni se marier ni devenir prêtre.

Dans ce statut, on retrouve l'obligation d'*exomologêsis*. Le pécheur sollicite la pénitence. Il va voir l'évêque et le prie de lui imposer le statut de pénitent. Il doit justifier les raisons qui le poussent à désirer ce statut et expliquer ses fautes. Ce n'est pas une confession : c'est une condition de l'obtention de ce statut. Plus tard, au Moyen Âge, l'*exomologêsis* deviendra un rituel intervenant à la fin de la période de pénitence, juste avant la réconciliation. Ce sera la cérémonie grâce à laquelle le pénitent retrouvera sa place parmi les autres chrétiens. Décivant cette cérémonie de reconnaissance, Tertullien dit que le pécheur, portant la haire sous ses hailons et tout couvert de cendres, se tient debout devant l'église, dans une attitude d'humilité. Puis il se prosterne et embrasse les genoux de ses frères (*La Pénitence*, 9-12) *. L'*exomologêsis* n'est pas une conduite verbale, mais l'expression théâtralisée de la reconnaissance du statut de pénitent. Beaucoup plus tard, saint Jérôme, dans l'une de ses Épîtres, décrira la pénitence de Fabiola, pécheresse de la noblesse romaine **. À l'époque où Fabiola figurait au rang des pénitents, des gens se lamentaient avec elle, rendant plus pathétique encore son châtement public.

La reconnaissance désigne aussi tout le processus auquel le statut de pénitent astreint l'individu au fil des années. Le pénitent est le point de convergence entre une conduite pénitentielle clairement exhibée, l'autopunition et la révélation de soi. On ne peut distinguer les actes par lesquels le pénitent se punit de ceux par lesquels il se révèle. Il existe un lien étroit entre l'autopunition et l'expression volontaire de soi. Ce lien apparaît clairement dans de nombreux écrits. Cyprien, par exemple, parle de manifestations de honte et de modestie. La pénitence n'est pas nominale : elle est théâtrale ***.

Afficher la souffrance, manifester la honte, donner à voir l'humilité et exhiber la modestie, tels sont les principaux traits de la punition. La pénitence, en ces débuts du christianisme, est un mode de vie qui se manifeste, à tout moment, par l'acceptation de l'obligation de se révéler. Elle nécessite une représentation visible et la pré-

* Tertullien, *La Pénitence* (trad. C. Munier), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 316, 1984, chap. ix, p. 181.

** Jérôme, *Correspondance*, (trad. J. Labourt), Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1954, t. IV, lettre LXXVII, pp. 42-44.

*** Cyprien de Carthage, *De ceux qui ont failli*, in *Textes* (trad. D. Gorce), Namur, Éd. du Soleil levant, 1958, pp. 89-92.

sence d'autres, qui reconnaissent le rituel. Cette conception de la pénitence se maintiendra jusqu'aux xv^e et xvi^e siècles.

Tertullien utilise l'expression *publicatio sui* pour qualifier l'*exomologêsis*. La *publicatio sui* renvoie à l'examen de soi dont parle Sénèque — mais un examen dont la pratique quotidienne reste entièrement privée. Pour Sénèque, l'*exomologêsis* ou *publicatio sui* n'implique pas l'analyse verbale des actes ou des pensées. Elle est seulement une expression somatique et symbolique. Ce qui était privé pour les stoïciens devient public pour les chrétiens.

Cette *publicatio sui*, quelles étaient ses fonctions? D'abord, elle représentait une manière d'effacer le péché et de rendre à l'individu la pureté que lui avait conférée son baptême. Ensuite, elle est aussi un moyen de révéler le pécheur comme tel. Là est le paradoxe qui est au cœur de l'*exomologêsis* : elle efface le péché, mais elle révèle le pécheur. Le plus important, dans l'acte de pénitence, n'est pas de révéler la vérité du péché, mais de montrer la véritable nature pécheresse du pécheur. Ce n'est pas un moyen, pour le pécheur, d'expliquer ses péchés, mais un moyen de révéler son être de pécheur.

En quoi la proclamation des péchés a-t-elle pouvoir de les effacer? L'exposé est le cœur de l'*exomologêsis*. Les auteurs chrétiens des premiers siècles ont recours à trois modèles pour expliquer le rapport paradoxal entre l'effacement des péchés et la révélation de soi.

Le premier est le modèle médical : il faut montrer ses blessures afin d'être guéri. Un autre modèle, moins fréquent, est le modèle du tribunal, du jugement : on apaise toujours le juge en confessant ses fautes. Le pécheur se fait l'avocat du diable, tout comme le diable lui-même au jour du Jugement dernier.

Le modèle le plus important auquel on a recours pour expliquer l'*exomologêsis* est celui de la mort, de la torture ou du martyr. En théorie comme en pratique, la pénitence s'élabore autour du problème de l'homme qui préfère mourir plutôt que de compromettre ou d'abandonner sa foi. La manière dont le martyr affronte la mort constitue le modèle du pénitent. Pour obtenir sa réintégration dans l'Église, le relaps doit s'exposer volontairement à un martyr rituel. La pénitence est l'affectation du changement, de la rupture avec soi-même, son passé et le monde. C'est une manière, pour l'individu, de montrer qu'il est capable de renoncer à la vie et à soi, d'affronter et d'accepter la mort. La pénitence n'a pas pour but d'établir une identité, mais, au contraire, de marquer le refus de soi, la rupture d'avec soi-même : *Ego non sum, ego*. Cette formule est au cœur de la *publicatio sui*. Elle représente la rupture de l'individu avec son iden-

tité passée. Les gestes ostentatoires ont pour fonction de révéler la vérité de l'être même du pécheur. La révélation de soi est dans le même temps la destruction de soi.

La différence entre la tradition stoïcienne et la tradition chrétienne est que, dans la tradition stoïcienne, l'examen de soi, le jugement et la discipline ouvrent l'accès à la connaissance de soi en utilisant la mémoire, c'est-à-dire la mémorisation des règles, pour faire apparaître, en surimpression, la vérité de l'individu sur lui-même. Dans l'*exomologêsis*, c'est par une rupture et une dissociation violentes que le pénitent fait apparaître la vérité sur lui-même. Il importe de souligner que cette *exomologêsis* n'est pas verbale. Elle est symbolique, rituelle et théâtrale.

VI

L'on voit apparaître, au IV^e siècle, une technique de révélation de soi très différente : l'*exagoreusis*, beaucoup moins connue que l'*exomologêsis*, mais plus importante. Cette technique rappelle les exercices de verbalisation qui, pour les écoles philosophiques païennes, définissaient le rapport maître/disciple. Certaines techniques de soi élaborées par les stoïciens se transmettent aux techniques spirituelles chrétiennes.

Un exemple, au moins, d'examen de soi – celui que nous offre saint Jean Chrysostome – présente la même forme et le même caractère administratif que celui que décrit Sénèque dans le *De ira*. Dans l'examen de soi tel que le conçoit Chrysostome, le sujet doit inspecter ses comptes dès le matin ; le soir, il doit s'interroger afin de rendre compte de sa conduite, d'examiner ce qui est à son avantage et ce qui lui est préjudiciable, le tout par des prières plutôt que par des paroles indiscrettes *. Nous retrouvons là, très exactement, l'examen de soi tel que le décrit Sénèque. Il est important de noter que cette forme d'examen de soi est rare dans la littérature chrétienne.

Si la pratique généralisée et élaborée de l'examen de soi dans la vie monastique chrétienne diffère de l'examen de soi selon Sénèque, elle diffère aussi radicalement de ce que décrit Chrysostome et de l'*exomologêsis*. C'est une pratique d'un genre nouveau, que nous devons comprendre en fonction de deux principes de la spiritualité chrétienne : l'obéissance et la contemplation.

Pour Sénèque, le rapport du disciple à son maître était certes

* Jean Chrysostome, *Homélie* : « Qu'il est dangereux pour l'orateur et l'auditeur de parler pour plaire, qu'il est de la plus grande utilité comme de la plus rigoureuse justice d'accuser ses péchés », in *Œuvres complètes* (trad. M. Jeannin), Nancy, Thomas et Pieron, 1864, t. III, p. 401.

important, mais c'était un rapport utilitaire et professionnel. Il se fondait sur la capacité du maître à guider son élève vers une vie heureuse et autonome au moyen de conseils judicieux. Le rapport cessait dès que le disciple avait trouvé la voie d'accès à cette vie.

Pour toute une série de raisons, l'obéissance que requiert la vie monastique est d'une nature bien différente. Elle diffère du modèle gréco-romain du rapport au maître en ceci qu'elle ne se fonde pas uniquement sur la nécessité, pour le sujet, de progresser dans son éducation personnelle, mais affecte tous les aspects de la vie monastique. Il n'est rien, dans la vie du moine, qui puisse échapper à ce rapport fondamental et permanent d'obéissance absolue au maître. Jean Cassien rappelle un vieux principe de la tradition orientale : « Tout ce que le monde fait sans la permission de son maître s'assimile à un vol *. » L'obéissance, loin d'être un état autonome final, implique le contrôle intégral de la conduite par le maître. C'est un sacrifice de soi, un sacrifice de la volonté du sujet. C'est la nouvelle technique de soi.

Pour n'importe lequel de ses actes, même l'acte de mourir, le moine a besoin de la permission de son directeur. Tout ce qu'il fait sans cette permission est considéré comme un vol. Il n'y a pas un seul moment de sa vie où le moine soit autonome. Même lorsqu'il devient directeur à son tour, il doit conserver l'esprit d'obéissance – le conserver comme un sacrifice permanent du contrôle absolu de la conduite par le maître. Le soi doit se constituer en soi par l'obéissance.

L'autre trait qui caractérise la vie monastique est que la contemplation figure le bien suprême. C'est l'obligation faite au moine de tourner sans cesse ses pensées vers ce point qu'est Dieu et de s'assurer que son cœur est assez pur pour voir Dieu. L'objectif visé est la contemplation permanente de Dieu.

Cette nouvelle technique de soi qui s'élabore à l'intérieur du monastère, prenant appui sur l'obéissance et la contemplation, présente certaines caractéristiques spécifiques. Cassien, qui l'assimile à un principe d'examen de soi emprunté aux traditions monastiques syrienne et égyptienne, l'expose en des termes assez clairs.

Cette technique d'examen de soi d'origine orientale, dont l'obéissance et la contemplation figurent les principes dominants, se préoccupe bien plus de la pensée que de l'action. Sénèque avait mis l'accent sur l'action. Avec Cassien, ce ne sont pas les actions passées

* Jean Cassien, *Institutions cénobitiques* (trad. J. Cl. Guy), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 109, 1965, livre IV, chap. x-xii, pp. 133-137, et chap. xxxii-xxxiii, pp. 153-171.

du jour qui constituent l'objet de l'examen de soi, mais les pensées présentes. Que le moine doit tourner continuellement sa pensée vers Dieu implique qu'il sonde le cours actuel de cette pensée. L'examen auquel il se soumet a pour objet une discrimination permanente entre les pensées qui le dirigent vers Dieu et celles qui l'en détournent. Ce souci continu du présent diffère de la mémorisation des actes et, partant, de celles des règles, que préconisait Sénèque. Les Grecs ont, pour le désigner, un terme assez péjoratif : *logismoï*, c'est-à-dire les cogitations, le raisonnement, la pensée calculatrice. On trouve, dans Cassien, une étymologie de *logismoï* – *co-agitationes* –, mais je ne sais pas si elle est valable. L'esprit est *polukinētos*, « dans un état de mobilité constante » (*Première Conférence de l'abbé Serenus*, 4) *. Pour Cassien, la mobilité constante de l'esprit signifie sa faiblesse. Elle est ce qui distrait l'individu de la contemplation de Dieu (*Première Conférence de l'abbé Nesterus*, 13) **.

Sonder ce qui se passe en soi consiste à essayer d'immobiliser la conscience, à essayer d'éliminer les mouvements de l'esprit qui détournent de Dieu. Cela implique que l'on examine chaque pensée qui se présente à la conscience afin de percevoir le lien qui existe entre l'acte et la pensée, entre la vérité et la réalité; afin de voir s'il n'est pas, dans cette pensée, quelque chose qui soit susceptible de rendre notre esprit mobile, de provoquer notre désir, de détourner notre esprit de Dieu. Ce qui fonde l'examen, c'est l'idée d'une concupiscence secrète.

Il y a trois grands types d'examen de soi : premièrement, l'examen par lequel on évalue la correspondance entre les pensées et la réalité (Descartes); deuxièmement, l'examen par lequel on estime la correspondance entre les pensées et les règles (Sénèque); troisièmement, l'examen par lequel on apprécie le rapport entre une pensée cachée et une impureté de l'âme. C'est avec le troisième type d'examen que commence l'herméneutique de soi chrétienne et son déchiffrement des pensées intimes. L'herméneutique de soi se fonde sur l'idée qu'il y a en nous quelque chose de caché, et que nous vivons toujours dans l'illusion de nous-mêmes, une illusion qui masque le secret.

Cassien dit qu'afin de pratiquer cet examen nous devons nous soucier de nous-mêmes et témoigner de nos pensées directement. Il utilise trois analogies. La première est l'analogie du moulin (*Pre-*

mière Conférence de l'abbé Moïse, 18) *. Les pensées sont des grains et la conscience est une meule. Tout comme le meunier, nous devons trier les grains – séparer ceux qui sont mauvais de ceux qui, broyés par la meule, donneront la bonne farine et le bon pain de notre salut.

La deuxième analogie est militaire (*Première Conférence de l'abbé Serenus*, 5) **. Cassien établit une analogie avec l'officier qui ordonne à ses soldats de défiler sur deux rangs : les bons à droite et les mauvais à gauche. Nous devons adopter l'attitude de l'officier qui divise sa troupe en deux files, celle des bons et celle des mauvais.

La troisième analogie est celle du changeur d'argent (*Première Conférence de l'abbé Moïse*, 20-22) ***. La conscience est l'argyronome du soi. Elle doit examiner les pièces, considérer leur effigie, se demander de quel métal elles sont faites, interroger leur provenance. La conscience doit peser les pièces, afin de voir si elles n'ont pas été faussées. De même que les pièces portent l'effigie de l'empereur, nos pensées doivent être empreintes de l'image de Dieu. Nous devons vérifier la qualité de notre pensée : cette effigie de Dieu, est-elle bien réelle? Quel est son degré de pureté? Ne s'y mêle-t-il pas du désir ou de la concupiscence? Nous retrouvons ici la même image que dans Sénèque, mais avec une signification différente.

Étant posé que nous devons être les argyronomes permanents de nous-mêmes, comment cette discrimination est-elle possible, comment pouvons-nous déterminer si une pensée est de bonne qualité? Comment cette discrimination peut-elle être effective? Il n'y a qu'un seul moyen : nous devons confier toutes nos pensées à notre directeur, obéir en toutes choses à notre maître, pratiquer en permanence la verbalisation de toutes nos pensées. Chez Cassien, l'examen de soi est subordonné à l'obéissance et à la verbalisation permanente des pensées. Il en va différemment dans la philosophie stoïcienne. En s'avouant non seulement ses pensées, mais aussi les mouvements les plus infimes de sa conscience et ses intentions, le moine se place dans un rapport herméneutique tant à l'égard de son maître qu'à l'égard de lui-même. Cette verbalisation est la pierre de touche ou monnaie de nos pensées.

En quoi la confession est-elle capable d'assumer cette fonction herméneutique? Comment pouvons-nous devenir les herméneutes de nous-mêmes en exprimant, verbalement ou par écrit, toutes nos

* Jean Cassien, *Première Conférence de l'abbé Serenus*, « De la mobilité de l'âme et des esprits du mal », § 4, in *Conférences* (trad. E. Pichery), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 42, 1955, p. 248.

** Jean Cassien, *Première Conférence de l'abbé Nesterus*, *op. cit.*, 1958, t. II, § 13, pp. 199-201.

* *Op. cit.*, 1955, t. I, § 18, p. 99.

** *Op. cit.*, pp. 249-252.

*** *Op. cit.*, pp. 101-107.

pensées? La confession confère au maître, dont l'expérience et la sagesse sont plus grandes, un savoir, et donc lui permet d'être un meilleur conseiller. Même si, dans sa fonction de pouvoir discriminant, le maître ne dit rien, le fait que la pensée a été exprimée aura un effet discriminant.

Cassien donne l'exemple du moine qui avait volé du pain. Dans un premier temps, il ne pouvait pas avouer. La différence entre les bonnes et les mauvaises pensées est que les mauvaises pensées ne peuvent s'exprimer facilement, le mal étant indicible et caché. Que les mauvaises pensées ne puissent s'exprimer sans difficulté ni sans honte empêche qu'apparaisse la différence cosmologique entre la lumière et l'obscurité, entre la verbalisation et le péché, entre le secret et le silence, entre Dieu et le diable. Dans un deuxième temps, le moine se prosterne et avoue. Ce n'est que lorsqu'il se confesse verbalement que le diable sort de lui. La verbalisation du péché est le moment capital (*Deuxième Conférence de l'abbé Moïse, II*)*. La confession est le sceau de la vérité. Mais cette idée d'une verbalisation permanente n'est qu'un idéal. À aucun moment, la verbalisation ne peut être totale. La rançon de la verbalisation permanente est la transformation en péché de tout ce qui n'a pu s'exprimer.

Il y a donc – et je conclurai sur ce point – deux grandes formes de révélation de soi, d'expression de la vérité du sujet, dans le christianisme des premiers siècles. La première est l'*exomologêsis*, soit l'expression théâtralisée de la situation du pénitent qui rend manifeste son statut de pécheur. La deuxième est ce que la littérature spirituelle a appelé l'*exagoreusis*. L'*exagoreusis* est une verbalisation analytique et continue des pensées, que le sujet pratique dans le cadre d'un rapport d'obéissance absolue à un maître. Ce rapport prend pour modèle le renoncement du sujet à sa volonté et à lui-même.

S'il existe une différence fondamentale entre l'*exomologêsis* et l'*exagoreusis*, il faut cependant souligner qu'elles présentent un élément commun : la révélation ne peut se concevoir sans le renoncement. Dans l'*exomologêsis*, le pécheur doit perpétrer le « meurtre » de lui-même en pratiquant des macérations ascétiques. Qu'elle s'accomplisse par le martyre ou par l'obéissance à un maître, la révélation de soi implique le renoncement du sujet à lui-même. Dans l'*exagoreusis*, d'un autre côté, l'individu, par la verbalisation constante de ses pensées et l'obéissance dont il témoigne envers son

* *Op. cit.*, pp. 121-123.

maître, montre qu'il renonce à la fois à sa volonté et à lui-même. Cette pratique, qui naît avec le christianisme, persistera jusqu'au xvii^e siècle. L'introduction, au xiii^e siècle, de la pénitence, constitue une étape importante dans le développement de l'*exagoreusis*.

Ce thème du renoncement du sujet à lui-même est très important. À travers toute l'histoire du christianisme, un lien se noue entre la révélation, théâtrale ou verbale, de soi et le renoncement du sujet à lui-même. L'hypothèse que m'inspire l'étude de ces deux techniques est que c'est la seconde – la verbalisation – qui est devenue la plus importante. À partir du xviii^e siècle et jusqu'à l'époque présente, les « sciences humaines » ont réinséré les techniques de verbalisation dans un contexte différent, faisant d'elles non pas l'instrument du renoncement du sujet à lui-même, mais l'instrument positif de la constitution d'un nouveau sujet. Que l'utilisation de ces techniques ait cessé d'impliquer le renoncement du sujet à lui-même constitue une rupture décisive.

364 *La technologie politique des individus*

< The Political Technology of Individuals > (« La technologie politique des individus »; université du Vermont, octobre 1982; trad. P.-E. Dauzat), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts, 1988, pp. 145-162.

Une question apparue à la fin du xviii^e siècle définit le cadre général de ce que j'appelle les « techniques de soi ». Elle est devenue l'un des pôles de la philosophie moderne. Cette question tranche nettement avec les questions philosophiques dites traditionnelles : Qu'est-ce que le monde? Qu'est-ce que l'homme? Qu'en est-il de la vérité? Qu'en est-il de la connaissance? Comment le savoir est-il possible? Et ainsi de suite. La question, à mon sens, qui surgit à la fin du xviii^e siècle est la suivante : Que sommes-nous en ce temps qui est le nôtre? Vous trouverez cette question formulée dans un texte de Kant. Non qu'il faille laisser de côté les questions précédentes quant à la vérité ou à la connaissance, etc. Elles constituent au contraire un champ d'analyse aussi solide que consistant, auquel je donnerais volontiers l'appellation d'ontologie formelle de la

vérité. Mais je crois que l'activité philosophique conçoit un nouveau pôle, et que ce pôle se caractérise par la question, permanente et perpétuellement renouvelée : « Que sommes-nous aujourd'hui ? » Et tel est, à mon sens, le champ de la réflexion historique sur nous-mêmes. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'école de Francfort ont tenté de répondre à cette question. M'inscrivant dans cette tradition, mon propos est donc d'apporter des réponses très partielles et provisoires à cette question à travers l'histoire de la pensée ou, plus précisément, à travers l'analyse historique des rapports entre nos réflexions et nos pratiques dans la société occidentale.

Précisons brièvement que, à travers l'étude de la folie et de la psychiatrie, du crime et du châtement, j'ai tenté de montrer comment nous nous sommes indirectement constitués par l'exclusion de certains autres : criminels, fous, etc. Et mon présent travail traite désormais de la question : comment constituons-nous directement notre identité par certaines techniques éthiques de soi, qui se sont développées depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours ? Tel fut l'objet du séminaire.

Il est maintenant un autre domaine de questions que je voudrais étudier : la manière dont, à travers quelque technologie politique des individus, nous avons été amenés à nous reconnaître en tant que société, élément d'une entité sociale, partie d'une nation ou d'un État. Je voudrais ici vous donner un aperçu, non pas des techniques de soi, mais de la technologie politique des individus.

Certes, je crains que les matériaux dont je traite ne soient un peu trop techniques et historiques pour une conférence publique. Je ne suis point un conférencier, et je sais que ces matériaux conviendraient mieux à un séminaire. Mais, malgré leur technicité peut-être excessive, j'ai deux bonnes raisons de vous les présenter. En premier lieu, il est un peu prétentieux, je crois, d'exposer de manière plus ou moins prophétique ce que les gens doivent penser. Je préfère les laisser tirer leurs propres conclusions ou inférer des idées générales des interrogations que je m'efforce de soulever par l'analyse de matériaux historiques bien précis. Je crois cela plus respectueux de la liberté de chacun, telle est ma démarche. Ma seconde raison de vous présenter des matériaux assez techniques est que je ne vois pas pourquoi le public d'une conférence serait moins intelligent, moins averti ou moins cultivé que celui d'un cours. Attaquons-nous donc maintenant à ce problème de la technologie politique des individus.

En 1779 parut le premier volume d'un ouvrage de l'Allemand J.P. Frank sous le titre *System einer vollständigen Medicinischen Poli-*

zey; cinq autres tomes devaient suivre. Et lorsque le dernier volume sortit des presses, en 1790, la Révolution française avait déjà commencé *. Pourquoi rapprocher un événement aussi célèbre que la Révolution française et cet obscur ouvrage ? La raison en est simple. L'ouvrage de Frank est le premier grand programme systématique de santé publique pour l'État moderne. Il indique avec un luxe de détails ce que doit faire une administration pour garantir le ravitaillement général, un logement décent, la santé publique, sans oublier les institutions médicales nécessaires à la bonne santé de la population, bref, pour protéger la vie des individus. À travers ce livre, nous pouvons voir que le souci de la vie individuelle devient à cette époque un devoir pour l'État.

À la même époque, la Révolution française donne le signal des grandes guerres nationales de notre temps, qui mettent en jeu des armées nationales et s'achèvent, ou trouvent leur apogée, dans d'immenses boucheries collectives. On peut observer, je crois, un phénomène semblable au cours de la Seconde Guerre mondiale. On aurait peine à trouver dans toute l'histoire boucherie comparable à celle de la Seconde Guerre mondiale, et c'est précisément à cette période, à cette époque que furent mis en chantier les grands programmes de protection sociale, de santé publique et d'assistance médicale. C'est à cette même époque que fut, sinon conçu, du moins publié le plan Beveridge. On pourrait résumer par un slogan cette coïncidence : Allez donc vous faire massacrer, nous vous promettons une vie longue et agréable. L'assurance-vie va de pair avec un ordre de mort.

La coexistence, au sein des structures politiques, d'énormes machines de destruction et d'institutions dévouées à la protection de la vie individuelle est une chose déroutante qui mérite quelque investigation. C'est l'une des antinomies centrales de notre raison politique. Et c'est sur cette antinomie de notre rationalité politique que je voudrais me pencher. Non que les boucheries collectives soient l'effet, le résultat ou la conséquence logique de notre rationalité, ni que l'État ait l'obligation de prendre soin des individus, puisqu'il a le droit de tuer des millions de personnes. Pas plus que je n'entends nier que les boucheries collectives ou la protection sociale aient leurs explications économiques ou leurs motivations affectives.

Que l'on me pardonne de revenir au même point : nous sommes des êtres pensants. Autrement dit, que nous tuions ou soyons tués,

* Frank (J.P.), *System einer vollständigen Medicinischen Polizey*, Mannheim, C.F. Schwann, 1780-1790, 4 vol.

que nous fassions la guerre ou que nous demandions une aide en tant que chômeurs, que nous votions pour ou contre un gouvernement qui ampute le budget de la Sécurité sociale et accroît les dépenses militaires, nous n'en sommes pas moins des êtres pensants, et nous faisons tout cela au nom, certes, de règles de conduite universelles, mais aussi en vertu d'une rationalité historique bien précise. C'est cette rationalité, ainsi que le jeu de la mort et de la vie dont elle définit le cadre, que je voudrais étudier dans une perspective historique. Ce type de rationalité, qui constitue l'un des traits essentiels de la rationalité politique moderne, s'est développé aux XVII^e et XVIII^e siècles au travers de l'idée générale de « raison d'État » ainsi que d'un ensemble bien spécifique de techniques de gouvernement que l'on appelait à cette époque, en un sens très particulier, la police.

Commençons par la « raison d'État ». Je rappellerai succinctement un petit nombre de définitions empruntées à des auteurs italiens et allemands. À la fin du XVI^e siècle, un juriste italien, Botero, donne cette définition de la raison d'État : « Une connaissance parfaite des moyens à travers lesquels les États se forment, se renforcent, durent et croissent *. » Un autre Italien, Palazzo, écrit au début du XVII^e siècle (*Discours du gouvernement et de la véritable raison d'État*, 1606) **: « Une raison d'État est une méthode ou un art nous permettant de découvrir comment faire régner l'ordre ou la paix au sein de la République. » Et Chemnitz, auteur allemand du milieu du XVII^e siècle (*De ratione Status*, 1647) ***, donne, quant à lui, cette définition : « Certaine considération politique nécessaire pour toutes les affaires publiques, conseils et projets, dont le seul but est la préservation, l'expansion et la félicité de l'État » – notez bien ces mots : préservation de l'État, expansion de l'État et félicité de l'État – « à quelle fin l'on emploie les moyens les plus rapides et les plus commodes ».

Arrêtons-nous sur certains traits communs de ces définitions. La raison d'État, tout d'abord, est considérée comme un « art », c'est-à-dire une technique se conformant à certaines règles. Ces règles ne regardent pas simplement les coutumes ou les traditions, mais aussi une certaine connaissance rationnelle. De nos jours, l'expression

* Botero (G.), *Della ragione di Stato dieci libri*, Roma, V. Pellagallo, 1590 (*Raison et Gouvernement d'État en dix livres*, trad. G. Chappuys, Paris, Chaudière, 1599).

** Palazzo (G.A.), *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, Venetia, de Franceschi, 1606 (*Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*, trad. A. de Vallières, Douay, B. Bellère, 1611).

*** Chemnitz (B.P. von), *Dissertatio de ratione Status in imperio nostro romano-germanico*, Freistadii, 1647.

« raison d'État », vous le savez, évoque bien davantage l'arbitraire ou la violence. Mais, à l'époque, on entendait par là une rationalité propre à l'art de gouverner les États. D'où cet art de gouverner tire-t-il sa raison d'être? La réponse à cette question provoqua le scandale de la pensée politique naissante, à l'aube du XVII^e siècle. Et pourtant, d'après les auteurs que j'ai cités, elle est fort simple. L'art de gouverner est rationnel à condition qu'il observe la nature de ce qui est gouverné, autrement dit, l'État lui-même.

Or, proférer une telle évidence, une telle platitude, c'était en vérité rompre simultanément avec deux traditions opposées : la tradition chrétienne et la théorie de Machiavel. Celle-là prétendait que pour être foncièrement juste, le gouvernement devait respecter tout un système de lois : humaines, naturelles et divines.

Il existe à ce propos un texte révélateur de saint Thomas, où il explique que, dans le gouvernement de son royaume, le roi doit imiter le gouvernement de la nature par Dieu. Le roi doit fonder des cités exactement comme Dieu créa le monde; il doit conduire l'homme à sa finalité, ainsi que Dieu le fait pour les êtres naturels. Et quelle est la finalité de l'homme? La santé physique? Non, répond saint Thomas. Si la santé du corps était la finalité de l'homme, il n'aurait besoin que d'un médecin, pas d'un roi. La richesse? Non plus. Un régisseur suffirait. La vérité? Non pas, répond saint Thomas, car pour trouver la vérité, nul besoin d'un roi, seul un maître ferait l'affaire. L'homme a besoin de quelqu'un qui soit capable d'ouvrir la voie à la félicité céleste en se conformant, ici-bas, à ce qui est *honestum*. C'est au roi qu'il appartient de conduire l'homme vers l'*honestum* comme à sa finalité naturelle et divine.

Le modèle de gouvernement rationnel cher à saint Thomas n'est pas le moins du monde politique, alors qu'aux XVI^e et XVII^e siècles l'on se mit en quête d'autres dénominations de la raison d'État, de principes susceptibles de guider concrètement un gouvernement. On ne s'intéressa plus aux finalités naturelles ou divines de l'homme, mais à ce qu'est l'État.

La raison d'État se trouve aussi opposée à une autre espèce d'analyse. Dans *Le Prince*, le problème de Machiavel est de savoir comment l'on peut protéger, contre ses adversaires de l'intérieur ou de l'extérieur, une province ou un territoire acquis par l'héritage ou la conquête. Toute l'analyse de Machiavel tente de définir ce qui consolide le lien entre le Prince et l'État, cependant que le problème posé au début du XVII^e siècle par la notion de raison d'État est celui de l'existence même et de la nature de cette nouvelle entité qu'est

l'État. C'est bien pourquoi les théoriciens de la raison d'État s'efforcèrent de rester aussi loin que possible de Machiavel : celui-ci jouissait d'une fort mauvaise réputation à cette époque, et ils ne pouvaient reconnaître leur problème dans le sien, lequel n'était pas le problème de l'État, mais celui des rapports entre le Prince – le roi – et son territoire et son peuple. En dépit de toutes les querelles autour du Prince et de l'œuvre de Machiavel, la raison d'État marque un jalon important dans l'apparition d'un type de rationalité extrêmement différent du type propre à la conception de Machiavel. Le propos de ce nouvel art de gouverner est précisément de ne pas renforcer le pouvoir du Prince. Il s'agit de consolider l'État lui-même.

Pour nous résumer, la raison d'État ne renvoie ni à la sagesse de Dieu ni à la raison ou aux stratégies du Prince. Elle se rapporte à l'État, à sa nature et à sa rationalité propre. Cette thèse – que le dessein d'un gouvernement est de renforcer l'État – implique diverses idées que je crois important d'aborder pour suivre l'essor et le développement de notre rationalité politique moderne.

La première de ces idées concerne la relation inédite qui s'établit entre la politique comme pratique et la politique comme savoir. Elle a trait à la possibilité d'un savoir politique spécifique. D'après saint Thomas, il suffisait au roi de se montrer vertueux. Le chef de la cité, dans la République platonicienne, devait être philosophe. Pour la première fois, l'homme qui doit diriger les autres dans le cadre de l'État doit être un politique; il doit pouvoir s'appuyer sur une compétence et un savoir politiques spécifiques.

L'État est une chose qui existe pour soi. C'est une sorte d'objet naturel, même si les juristes tâchent de savoir comment il peut se constituer de manière légitime. L'État est de lui-même un ordre des choses, et le savoir politique le distingue des réflexions juridiques. Le savoir politique traite, non pas des droits du peuple ni des lois humaines ou divines, mais de la nature de l'État qui doit être gouverné. Le gouvernement n'est possible que lorsqu'est connue la force de l'État : c'est par ce savoir qu'elle peut être entretenue. Et il faut connaître la capacité de l'État et les moyens de l'augmenter, ainsi que la force et la capacité des autres États, des États rivaux du mien. L'État gouverné doit tenir tête aux autres. Le gouvernement ne saurait donc se limiter à la seule application des principes généraux de raison, de sagesse et de prudence. Un savoir spécifique est nécessaire : un savoir concret, précis et mesuré se rapportant à la puissance de l'État. L'art de gouverner, caractéristique de la raison

d'État, est intimement lié au développement de ce que l'on a appelé, à cette époque, l'arithmétique politique – c'est-à-dire la connaissance que donna la compétence politique. L'autre nom de cette arithmétique politique, vous le savez fort bien, était la statistique, une statistique sans lien aucun avec la probabilité, mais rattachée à la connaissance de l'État, des forces respectives des différents États.

Le deuxième point important qui découle de cette idée de raison d'État n'est autre que l'apparition de rapports inédits entre politique et histoire. Dans cette perspective, la véritable nature de l'État n'est plus conçue comme un équilibre entre plusieurs éléments que seule une bonne loi pourrait maintenir ensemble. Elle apparaît alors comme un ensemble de forces et d'atouts susceptibles d'être augmentés ou affaiblis selon la politique suivie par les gouvernements. Il importe d'accroître ces forces, puisque chaque État se trouve dans une rivalité permanente avec d'autres pays, d'autres nations et d'autres États, en sorte que chaque État n'a rien d'autre, devant lui, qu'un avenir indéfini de luttes, ou tout au moins de compétitions, avec des États semblables. Tout au long du Moyen Âge, l'idée avait dominé que tous les royaumes de la terre seraient un jour unifiés en un dernier Empire juste avant le retour du Christ ici-bas. Dès le début du xvii^e siècle, cette idée familière n'est plus qu'un songe, lequel fut aussi l'un des traits majeurs de la pensée politique, ou de la pensée historico-politique, au cours du Moyen Âge. Ce projet d'une reconstitution de l'Empire romain s'évanouit à jamais. La politique doit désormais traiter d'une irréductible multiplicité d'États qui luttent et rivalisent dans une histoire limitée.

La troisième idée que nous pouvons tirer de cette notion de raison d'État est la suivante : puisque l'État est sa propre finalité et que le dessein exclusif des gouvernements doit être non seulement la conservation mais aussi le renforcement permanent et le développement des forces de l'État, il est clair que les gouvernements n'ont pas à s'inquiéter des individus; ou plutôt, ils n'ont à s'en préoccuper que dans la seule mesure où ils présentent quelque intérêt à cette fin : ce qu'ils font, leur vie, leur mort, leur activité, leur conduite individuelle, leur travail et ainsi de suite. Je dirais que dans ce type d'analyse des rapports entre l'individu et l'État, l'individu n'intéresse l'État que dans la seule mesure où il peut faire quelque chose pour la puissance de l'État. Mais il est dans cette perspective un élément que nous pourrions définir comme un marginalisme politique en son genre, dès lors que seule est en question ici l'utilité politique. Du point de vue de l'État, l'individu n'existe

que pour autant qu'il est à même d'apporter un changement, fût-il minimal, à la puissance de l'État, que ce soit dans une direction positive ou négative. L'État n'a donc à s'occuper de l'individu que dans la seule mesure où celui-ci peut introduire un tel changement. Et tantôt l'État lui demande de vivre, de travailler, de produire et de consommer; tantôt il lui demande de mourir.

Ces idées sont manifestement apparentées à un autre ensemble d'idées que nous pouvons trouver dans la philosophie grecque. Et, à vrai dire, la référence aux cités grecques est très fréquente dans cette littérature politique du début du xvii^e siècle. Mais je crois qu'un petit nombre de thèmes semblables dissimule quelque chose de bien différent à l'œuvre dans cette nouvelle théorie politique. Dans l'État moderne, en effet, l'intégration marginaliste des individus à l'utilité de l'État ne prend pas la forme de la communauté éthique caractéristique de la cité grecque. Dans cette nouvelle rationalité politique, elle s'acquiert à l'aide d'une technique bien particulière que l'on appelait alors la police.

Nous touchons ici au problème que je voudrais analyser dans quelque travail futur. Ce problème est celui-ci : quelle espèce de techniques politiques, quelle technologie de gouvernement a-t-on mises en œuvre, utilisées et développées dans le cadre général de la raison d'État pour faire de l'individu un élément de poids pour l'État? Le plus souvent, quand on analyse le rôle de l'État dans notre société, ou l'on se concentre sur les institutions – armée, fonction publique, bureaucratie, et ainsi de suite – et le type de personnes qui les dirigent, ou l'on analyse les théories ou idéologies élaborées afin de justifier ou de légitimer l'existence de l'État.

Ce que je cherche, au contraire, ce sont les techniques, les pratiques qui donnent une forme concrète à cette nouvelle rationalité politique et à ce nouveau type de rapport entre l'entité sociale et l'individu. Et de manière assez surprenante, il s'est trouvé, au moins en des pays comme l'Allemagne et la France, où pour différentes raisons le problème de l'État passait pour majeur, des personnes pour reconnaître la nécessité de définir, de décrire et d'organiser très explicitement cette nouvelle technologie du pouvoir, les nouvelles techniques permettant d'intégrer l'individu à l'entité sociale. Ils admirent cette nécessité, et ils lui donnèrent un nom : *police*, en français, et *Polizei* en allemand. (Je crois que *police* en anglais a un sens très différent.) Il nous appartient précisément d'essayer de donner de meilleures définitions de ce que l'on entendait par ces vocables français et allemand, *police* et *Polizei*.

Leur sens est pour le moins déroutant puisque, depuis le xix^e siècle au moins jusqu'à aujourd'hui, on les a employés pour

désigner tout autre chose, une institution bien précise qui, en France et en Allemagne, du moins – je ne sais ce qu'il en est aux États-Unis –, n'a pas toujours joui d'une excellente réputation. Mais de la fin du xvi^e siècle à la fin du xviii^e siècle, les termes de *police* et de *Polizei* ont eu un sens tout à la fois très large et très précis. Quand on parlait de police à cette époque, on parlait des techniques spécifiques qui permettaient à un gouvernement, dans le cadre de l'État, de gouverner le peuple sans perdre de vue la grande utilité des individus pour le monde.

Afin d'analyser un peu plus précisément cette nouvelle technologie de gouvernement, mieux vaut le saisir, je crois, sous les trois formes majeures que toute technologie est à même de revêtir au cours de son développement et de son histoire : un rêve ou, mieux, une utopie; puis une pratique où des règles régissent de véritables institutions; et enfin une discipline académique.

Louis Turquet de Mayerne offre un bon exemple, au début du xvii^e siècle, de l'opinion de l'époque face à la technique utopique ou universelle de gouvernement. Dans son ouvrage *La Monarchie aristo-démocratique* (1611) *, il proposa la spécialisation du pouvoir exécutif et des pouvoirs de police, la tâche de celle-ci étant de veiller au respect civique et à la morale publique.

Turquet suggérait la création dans chaque province de quatre conseils de police chargés de maintenir l'ordre public. Deux veilleraient sur les personnes; deux autres sur les biens. Le premier conseil devait veiller aux aspects positifs, actifs et productifs de la vie. Autrement dit, il s'occuperait de l'éducation, déterminerait avec une grande précision les goûts et aptitudes de chacun. Il éprouverait l'aptitude des enfants dès le commencement même de leur vie : toute personne de plus de vingt-cinq ans devrait être inscrite sur un registre indiquant ses aptitudes et son occupation; les autres étant considérés comme la lie de la société.

Le deuxième conseil devait s'occuper des aspects négatifs de la vie : des pauvres, veufs, orphelins, vieillards, qui avaient besoin d'un secours; il devait aussi régler le cas des personnes affectées à un travail mais qui pouvaient se montrer récalcitrantes, de ceux dont les activités exigeaient une aide pécuniaire, et il avait à gérer un bureau de dons ou de prêts financiers aux indigents. Il devait aussi veiller à la santé publique – maladies, épidémies – et aux accidents tels qu'incendies et inondations, et organiser une espèce d'assurance à l'intention des personnes qu'il fallait protéger de tels accidents.

* Turquet de Mayerne (L.), *La Monarchie aristo-démocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légittimes républiques*, Paris, 1611.

Le troisième conseil devant se spécialiser dans les marchandises et produits manufacturés. Il devait indiquer ce qu'il fallait produire et comment le faire, mais aussi contrôler le marché et le commerce – ce qui était une fonction très traditionnelle de police. Le quatrième conseil veillerait au domaine, *i.e.* au territoire et à l'espace, aux biens privés et aux legs, aux donations et aux ventes, sans oublier les droits seigneuriaux, les routes, les fleuves, les édifices publics, etc.

À bien des égards, ce texte s'apparente aux utopies politiques si nombreuses à l'époque, et même depuis le XVI^e siècle. Mais il est aussi contemporain des grandes discussions théoriques sur la raison d'État et l'organisation administrative des monarchies. Il est hautement représentatif de ce que devait être, dans l'esprit de l'époque, un État bien gouverné.

Que démontre ce texte? Il démontre d'abord que la « police » apparaît comme une administration dirigeant l'État concurremment avec la justice, l'armée et les finances. En fait, pourtant, elle embrasse toutes ces autres administrations et, comme l'explique Turquet, elle étend ses activités à toutes les situations, à tout ce que les hommes font ou entreprennent. Son domaine comprend la justice, la finance et l'armée*.

Ainsi, vous le voyez, la police, dans cette utopie, englobe tout, mais d'un point de vue extrêmement particulier. Hommes et choses y sont envisagés dans leurs rapports. Ce qui intéresse la police, c'est la coexistence des hommes sur un territoire, leurs rapports de propriété, ce qu'ils produisent, ce qui s'échange sur le marché et ainsi de suite. Elle s'intéresse aussi à la manière dont ils vivent, aux maladies et aux accidents auxquels ils sont exposés. En un mot, c'est un homme vivant, actif et productif que la police surveille. Turquet emploie une très remarquable expression : l'homme est le véritable objet de la police, affirme-t-il en substance**.

Bien sûr, je crains un peu que vous n'imaginiez que j'ai forgé cette expression à seule fin de trouver l'un de ces aphorismes provocateurs auxquels, dit-on, je ne saurais résister, mais il s'agit bel et bien d'une citation. N'allez pas croire que je sois en train de dire que l'homme n'est qu'un sous-produit de la police. Ce qui importe, dans cette idée de l'homme véritable objet de la police, c'est un changement historique des rapports entre pouvoir et individus. Je dirais, en gros, que le pouvoir féodal était fait de relations entre sujets juridiques pour autant qu'ils se trouvaient pris dans des relations juridiques du fait de leur naissance, de leur rang ou de leur

engagement personnel, tandis qu'avec ce nouvel État de police le gouvernement se met à s'occuper des individus, en fonction de leur statut juridique, certes, mais aussi en tant qu'hommes, êtres vivants qui travaillent et commercent.

Passons maintenant du rêve à la réalité et aux pratiques administratives. Il est un compendium français du début du XVIII^e siècle qui nous présente, dans un ordre systématique, les grandes réglementations de police du royaume français. Il s'agit d'un genre de manuel ou d'encyclopédie systématique à l'usage des commis de l'État. L'auteur, N. de Lamare, compose cette encyclopédie de la police (*Traité de la police*, 1705) en onze chapitres*. Le premier traite de la religion; le deuxième, de la moralité; le troisième, de la santé; le quatrième, des approvisionnements; le cinquième, des routes, des ponts et chaussées et des édifices publics; le sixième, de la sécurité publique; le septième, des arts libéraux (en gros, les arts et les sciences); le huitième, du commerce; le neuvième, des fabriques; le dixième, des domestiques et des hommes de peine; et le onzième, des pauvres. Tel était, pour de Lamare comme pour ses successeurs, la pratique administrative de la France. Tel était donc bien le domaine de la police, de la religion aux pauvres, en passant par la moralité, la santé, les arts libéraux. Vous retrouverez la même classification dans la plupart des traités ou compendiums relatifs à la police. Comme dans l'utopie de Turquet, exception faite de l'armée, de la justice à proprement parler et des contributions directes, la police veille apparemment à tout.

Mais qu'en est-il, de ce point de vue, de la pratique administrative française effective? Quelle était la logique à l'œuvre derrière l'intervention dans les rites religieux, les techniques de production à petite échelle, la vie intellectuelle et le réseau routier? La réponse de De Lamare paraît un tantinet hésitante. Tantôt, il précise que « la police veille à tout ce qui touche au bonheur des hommes*** », tantôt il indique que « la police veille à tout ce qui régleme la société**** » – et par société, il entend les rapports sociaux « qui prévalent entre les hommes***** ». Et parfois encore, il affirme que la police veille au vivant. C'est sur cette définition que je voudrais m'attarder, parce qu'elle est la plus originale et qu'elle éclaire, je crois, les deux autres. Au demeurant, c'est sur cette définition qu'insiste de Lamare. Voici donc quelles sont ses remarques sur les

* T. I, livre I, chap. I, p. 4.

** *Ibid.*, préface, p. II.

*** *Ibid.*, livre I, chap. I, p. 2.

**** *Ibid.*, p. 4.

* *Ibid.*, livre I, p. 19.

** *Ibid.*

onze objets de la police. La police s'occupe de la religion, non pas, bien sûr, du point de vue de la vérité dogmatique, mais de celui de la qualité morale de la vie. En veillant à la santé et aux approvisionnements, elle s'applique à préserver la vie; s'agissant du commerce, des fabriques, des ouvriers, des pauvres et de l'ordre public, elle s'occupe des commodités de la vie. En veillant au théâtre, à la littérature, aux spectacles, son objet n'est autre que les plaisirs de la vie. Bref, la vie est l'objet de la police. L'indispensable, l'utile et le superflu : tels sont les trois types de choses dont nous avons besoin, ou que nous pouvons utiliser dans notre vie. Que les hommes survivent, vivent, fassent mieux encore que simplement survivre ou vivre : telle est exactement la mission de la police.

Cette systématisation de la pratique administrative française me paraît importante pour diverses raisons. En premier lieu, comme vous pouvez le voir, elle s'efforce de classer les besoins, ce qui est, bien sûr, une vieille tradition philosophique, mais avec le projet technique de déterminer la corrélation entre l'échelle d'utilité pour les individus et l'échelle d'utilité pour l'État. La thèse de l'ouvrage de De Lamare est, au fond, que ce qui est superflu pour les individus peut être indispensable à l'État, et inversement. Le second point important est que de Lamare fait du bonheur humain un objet politique. Je sais fort bien que, depuis l'aube de la philosophie politique dans les pays occidentaux, tout le monde a su et dit que l'objectif permanent des gouvernements devait être le bonheur des hommes, mais le bonheur en question apparaissait alors comme le résultat ou l'effet d'un gouvernement vraiment bon. Désormais, le bonheur n'est plus seulement un simple effet. Le bonheur des individus est une nécessité pour la survie et le développement de l'État. C'est une condition, un instrument, et non simplement une conséquence. Le bonheur des hommes devient un élément de la puissance de l'État. Et en troisième lieu, de Lamare affirme que l'État doit s'occuper non seulement des hommes, ou d'une masse d'hommes vivant ensemble, mais de la société. La société et les hommes en tant qu'êtres sociaux, individus forts de tous leurs rapports sociaux : tel est désormais le véritable objet de la police.

C'est alors que, *last but not least*, la « police » devint une discipline. Il ne s'agissait pas simplement d'une pratique administrative concrète ou d'un rêve, mais d'une discipline au sens académique du terme. On l'enseigna sous le nom de *Polizeiwissenschaft* dans diverses universités allemandes, en particulier à Göttingen. L'université de Göttingen devait être d'une importance capitale pour l'histoire politique de l'Europe, puisque c'est là que furent formés

les fonctionnaires prussiens, autrichiens et russes – ceux qui devaient accomplir les réformes de Joseph II ou de la Grande Catherine. Et plusieurs Français, dans l'entourage de Napoléon notamment, connaissaient les doctrines de la *Polizeiwissenschaft*.

Le document le plus important dont nous disposions quant à l'enseignement de la police est un genre de manuel de *Polizei-wissenschaft*. Il s'agit des *Éléments de police* de Justi *. Dans cet ouvrage, dans ce manuel à l'intention des étudiants, la mission de la police reste définie comme chez de Lamare – veiller aux individus vivant en société. Justi organise néanmoins son ouvrage de manière très différente. Il commence par étudier ce qu'il appelle les « biens-fonds de l'État », c'est-à-dire son territoire. Il l'envisage sous deux aspects : comment il est peuplé (villes et campagnes), puis qui sont ses habitants (nombre, croissance démographique, santé, mortalité, immigration, etc.). Puis von Justi analyse les « biens et effets », *i.e.* les marchandises, la manufacture des biens, ainsi que leur circulation qui soulève des problèmes touchant à leur coût, au crédit et à la monnaie. Enfin, la dernière partie de son étude est consacrée à la conduite des individus : leur moralité, leurs aptitudes professionnelles, leur honnêteté et leur respect de la loi.

À mon sens, l'ouvrage de Justi est une démonstration beaucoup plus fouillée de l'évolution du problème de la police que l'introduction de De Lamare à son compendium. Il y a diverses raisons à cela. Premièrement, von Justi établit une distinction importante entre ce qu'il appelle la police (*die Polizei*) et ce qu'il nomme la politique (*die Politik*). *Die Politik* est foncièrement à ses yeux la tâche négative de l'État. Elle consiste, pour l'État, à se battre contre ses ennemis de l'intérieur comme de l'extérieur, usant de la loi contre les premiers, de l'armée contre les seconds. La *Polizei*, en revanche, a une mission positive, et ses instruments ne sont pas plus les armes que les lois, la défense ou l'interdiction. Le but de la police est d'accroître en permanence la production de quelque chose de nouveau, censé consolider la vie civique et la puissance de l'État. La police gouverne, non par la loi, mais en intervenant de manière spécifique, permanente et positive dans la conduite des individus. Même si la distinction sémantique entre la *Politik*, assumant des tâches négatives, et la *Polizei*, assurant des tâches positives, a tôt disparu du discours et du vocabulaire politiques, le problème de l'intervention permanente de l'État dans la vie sociale, même sans la forme de la loi, est caractéristique de notre politique moderne et de

* Justi (J. H. von), *Grundsätze der Polizey-Wissenschaft*, Göttingen, Van den Hoecks, 1756.

la problématique politique. La discussion, qui se poursuit depuis la fin du XVIII^e siècle, autour du libéralisme, du *Polizeistaat*, du *Rechtsstaat*, de l'État de droit, et ainsi de suite, trouve son origine dans ce problème des tâches positives et négatives de l'État, dans la possibilité que l'État n'assume que des tâches négatives, à l'exception de tout tâche positive, sans pouvoir d'intervention dans le comportement des hommes.

Il est un autre point important, dans cette conception de von Justi, qui devait profondément influencer tout le personnel politique et administratif des pays européens à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. L'un des concepts majeurs de l'ouvrage de von Justi est en effet celui de population, et c'est en vain, je crois, que l'on chercherait cette notion dans tout autre traité de police. Je sais fort bien que von Justi n'a inventé ni la notion ni le mot, mais il vaut la peine de noter que, sous le vocable de population, von Justi prend en compte ce que les démographes étaient à la même époque en train de découvrir. Dans son esprit, les éléments physiques ou économiques de l'État, pris dans leur totalité, constituent un milieu dont la population est tributaire et qui, réciproquement, dépend de la population. Certes, Turquet et les utopistes de son genre parlaient aussi des fleuves, des forêts et des champs, etc., mais ils les percevaient essentiellement comme des éléments capables de produire des taxes et des revenus. Pour von Justi, au contraire, population et milieu entretiennent en permanence un rapport réciproque et vivant, et il appartient à l'État de gérer ces rapports réciproques et vivants entre ces deux types d'êtres vivants. Nous pouvons dire, désormais, qu'à la fin du XVIII^e siècle la population devient le véritable objet de la police; ou, en d'autres termes, l'État doit avant tout veiller sur les hommes en tant que population. Il exerce son pouvoir sur les êtres vivants en tant qu'êtres vivants, et sa politique est, en conséquence, nécessairement une biopolitique. La population n'étant jamais que ce sur quoi veille l'État dans son propre intérêt, bien entendu, l'État peut, au besoin, la massacrer. La thanatopolitique est ainsi l'envers de la biopolitique.

Je sais fort bien que ce ne sont que projets esquissés et lignes directrices. De Botero à von Justi, de la fin du XVI^e à la fin du XVIII^e siècle, nous pouvons au moins conjecturer le développement d'une rationalité politique liée à une technologie politique. De l'idée que l'État possède sa nature et sa finalité propres à l'idée de l'homme conçu comme individu vivant ou élément d'une population en rapport avec un milieu, nous pouvons suivre l'intervention croissante de l'État dans la vie des individus, l'importance croissante

des problèmes de la vie pour le pouvoir politique, et le développement de champs possibles pour des sciences sociales et humaines, pour autant qu'elles prennent en compte ces problèmes du comportement individuel à l'intérieur de la population et les relations entre une population vivante et son milieu.

Que l'on me permette maintenant de résumer très succinctement mon propos. Tout d'abord, il est possible d'analyser la rationalité politique, de même que l'on peut analyser n'importe quelle rationalité scientifique. Certes, cette rationalité politique se rattache à d'autres formes de rationalité. Son développement est largement tributaire des processus économiques, sociaux, culturels et techniques. Elle s'incarne toujours dans des institutions et des stratégies, et elle a sa spécificité propre. La rationalité politique étant la racine d'un grand nombre de postulats, évidences de toutes sortes, institutions et idées que nous tenons pour acquis, il est doublement important, d'un point de vue théorique et pratique, de poursuivre cette critique historique, cette analyse historique de notre rationalité politique qui est quelque peu différente des discussions concernant les théories politiques, mais aussi les divergences de choix politiques. L'échec des grandes théories politiques aujourd'hui doit déboucher, non pas sur une façon de penser non politique, mais sur une enquête concernant ce qu'a été notre façon de penser politique au cours de ce siècle.

Je dirais que dans la rationalité politique quotidienne l'échec des théories politiques n'est probablement dû ni à la politique ni aux théories, mais au type de rationalité dans lesquelles elles s'enracinent. Dans cette perspective, la caractéristique majeure de notre rationalité moderne n'est ni la constitution de l'État, le plus froid de tous les monstres froids, ni l'essor de l'individualisme bourgeois. Je ne dirais pas même que c'est un effort constant pour intégrer les individus à la totalité politique. La caractéristique majeure de notre rationalité politique tient, à mon sens, à ce fait : cette intégration des individus en une communauté ou une totalité résulte d'une corrélation permanente entre une individualisation toujours plus poussée et la consolidation de cette totalité. De ce point de vue, nous pouvons comprendre pourquoi l'antinomie droit/ordre permet la rationalité politique moderne.

Le droit, par définition, renvoie toujours à un système juridique, tandis que l'ordre se rapporte à un système administratif, à un ordre bien précis de l'État — ce qui était très exactement l'idée de tous ces utopistes de l'aube du XVII^e siècle, mais aussi des administrateurs bien réels du XVIII^e siècle. Le rêve de conciliation du droit et de l'ordre, qui fut celui de ces hommes, doit, je crois, demeurer à l'état

de rêve. Il est impossible de concilier droit et ordre parce que, lorsque l'on s'y essaie, c'est uniquement sous la forme d'une intégration du droit à l'ordre de l'État.

Ma dernière observation sera la suivante : on ne saurait isoler, vous le voyez bien, l'apparition de la science sociale de l'essor de cette nouvelle rationalité politique ni de cette nouvelle technologie politique. Chacun sait que l'ethnologie est née de la colonisation (ce qui ne veut pas dire qu'elle soit une science impérialiste); de la même façon, je crois que, si l'homme – nous, êtres de vie, de parole et de travail – est devenu un objet pour diverses autres sciences, il faut en chercher la raison, non pas dans une idéologie, mais dans l'existence de cette technologie politique que nous avons formée au sein de nos sociétés.

Complément bibliographique établi par Jacques Lagrange

On trouvera ici dix catégories de publications.

- L.* Livres de M. Foucault.
- Trad.* Traductions faites par M. Foucault.
- Extr.* Rééditions d'extraits.
- Cit.* Propos cités ne justifiant pas la reprise dans la présente édition.
- Astr.* Textes attribués à M. Foucault et récusés par lui.
- N. C.* Entretiens non conformes aux cassettes ou aux manuscrits de référence.
- Posth.* Parutions posthumes non authentifiées par M. Foucault ou par les éditeurs.
- R.* Résumés de conférences ou d'entretiens ne rapportant aucun propos textuellement.
- P.* Pétitions où figure le nom de Foucault et que certaines bibliographies lui attribuent.
- Rééd.* Article ou entretien réédité en français après une première publication.

1954

- L.* *Maladie mentale et Personnalité*, Paris, P.U.F., coll. « Initiation philosophique ».

1985

- Trad.* Weizsaecker (V. von), *Le Cycle de la structure* (trad. M. Foucault et D. Rocher), Paris, Desclée de Brouwer.

1961

- L.* *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.
- L.* *L'Anthropologie de Kant* (thèse complémentaire en 2 vol.; t. I : *Introduction*; t. II : *Traduction et Notes*), Paris, Bibliothèque de la Sorbonne.

1962

- L.* *Maladie mentale et Psychologie*, Paris, P.U.F., coll. « Initiation philosophique » (version modifiée de *Maladie mentale et Personnalité*).
- Trad.* Spitzer (L.), « Art du langage et linguistique » (trad. M. Foucault), in Spitzer (L.), *Études de style*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », pp. 45-78.

1963

- L. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., coll. « Galien ».
- L. *Raymond Rousset*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin ».
- Extr. « La métamorphose et le labyrinthe », *La Nouvelle Revue française*, n° 124, avril, pp. 638-661 (chapitre v de Raymond Rousset).

1964

- Trad. Kant (E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin (trad. et notes de M. Foucault; t. II de la thèse complémentaire, 1961).

1966

- L. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- Cit. Minon (J.-M.), « Un archéologue des idées : Michel Foucault », *Synthèses, Revue internationale*, 21^e année, n° 245, octobre, pp. 45-49 (propos cités par J.-M. Minon).

1967

- Rééd. « Un fantastique de bibliothèque », *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud-Jean-Louis Barrault*, n° 59, mars, pp. 7-30.

1968

- R. « Rendre à Sartre ce qui est à Sartre », *Le Monde*, n° 7214, 23 mars, *Le Monde des livres*, p. II (résumé de l'entretien radiophonique de France-Inter avec J.-P. Elkabbach, publié sans l'autorisation de M. Foucault dans *La Quinzaine littéraire*, n° 46, 1^{er}-15 mars, pp. 20-22, « Foucault répond à Sartre »).
- Extr. « Réponse au Cercle d'épistémologie », *Les Lettres françaises*, n° 1240, 10 juillet, pp. 3-6 (extrait de « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse*, n° 9 : *Généalogie des sciences*, été 1968, pp. 9-40).

1969

- L. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- Cit. « Che cosa ci resta, signor Foucault? », *La Nazione*, 12 novembre, p. 3 (propos cités par P.F. Listri).

1970

- R. « La folie et la société », *Tōdai Kyōyōgakubuhō*, 20 novembre, repris in Watanabe (M.), *Kōkan no Shinwagaku*, Tokyo, Asahi-Suppansha, 1978, pp. 64-76 (résumé de la conférence de M. Foucault à la faculté des arts libéraux de l'université de Tokyo, 7 octobre 1970, établi par M. Watanabe).

- Extr. « Le bruit des choses dites », *Le Monde*, n° 8053, 4 décembre, p. 22 (extraits de « Sept propos sur le septième ange », préface à Brisset [J.-P.], *La Grammaire logique résolvant toutes les difficultés et faisant connaître par l'analyse de la parole la formation des langues et celle du genre humain*, E. Leroux, 1883, et *La Science de Dieu ou la création de l'homme*, Chamuel, 1890, rééd., Paris, Tchou, coll. « Rhétorique et langage », 1970, pp. 9-57).

1971

- L. *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, « Collection blanche » (leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970).
- Rééd. « La bibliothèque fantastique, in Flaubert (G.), *La Tentation de saint Antoine*, Paris, Le Livre de poche, n° 3238, pp. 7-33 (rééd. du texte publié dans les *Cahiers de la Compagnie Renaud-Barrault*, n° 59, mars 1967, pp. 7-30).
- P. « Le groupe d'information sur les prisons », *J'accuse*, n° 2, 15 février-15 mars, p. 14 (texte signé par J.-M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet).
- P. « Création d'un Groupe d'information sur les prisons », *Esprit*, n° 401, mars, pp. 531-532 (texte cosigné par M. Foucault, J.-M. Domenach et P. Vidal-Naquet).
- Attr. « Quand l'information est une lutte », *La Cause du peuple-J'accuse*, n° 1, 24 mai, p. 6.
- Attr. « Nous portons plainte contre la police », *La Cause du peuple-J'accuse*, supplément, juin.

1972

- L. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., coll. « Galien » (éd. légèrement modifiée).
- L. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires » (2^e éd., avec une nouvelle préface et deux appendices : « Mon corps, ce papier, ce feu » et : « La folie, l'absence d'œuvre »).
- Postb. Lettre à René Magritte (4 juin 1966), in Magritte (R.), *Écrits complets*, Paris, Flammarion, p. 521.
- R. « Cérémonie, théâtre et politique au xvii^e siècle », *Acta I : Proceedings of the Fourth Annual Conference of xviith Century French Literature*, Minneapolis, University of Minnesota, pp. 22-23 (résumé établi par S. Davidson d'une conférence à l'université du Minnesota, 7 avril 1972).
- Cit. « Les prisons de Pleven », *Le Nouvel Observateur*, n° 375, 17-23 janvier, pp. 25-26 (« Sur la création du G.I.P. », propos cités par K. Kraupp et F.-O. Giesbert »).
- Extr. « Les intellectuels et le pouvoir », *Le Nouvel Observateur*, n° 391, 8-14 mai, pp. 68-70 (extraits de l'entretien avec Gilles Deleuze, 4 mars 1972).
- Cit. « Michel Foucault, animateur du G.I.P., dénonce la "tactique de l'accusation" », *L'Est républicain*, 9 juin, p. 3.
- Extr. « Deux calculs », *Le Monde*, n° 8676, 6 décembre, p. 20 (extrait de « Les deux morts de Pompidou », *Le Nouvel Observateur*, n° 421, 4-10 décembre 1972, pp. 56-57).

1973

- L. < Présentation >, in *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. < Archives >, n° 49, pp. 9-15.
- L. < Les meurtres qu'on raconte, *ibid.*, pp. 265-275.
- Rééd. < Par-delà le bien et le mal >, in Burnier (M. A.), *C'est demain la veille*, Paris, Éd. du Seuil, pp. 19-43 (reprise avec quelques différences de l'entretien publié dans *Actuel*, n° 14, novembre 1971, pp. 42-47).
- L. *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana (rééd. de l'article des *Cahiers du chemin*, n° 2, 15 janvier 1968, pp. 79-105).
- Extr. < E Eterno de Œdipo >, *Jornal do Brasil, Cahiers B*, 26 mai, p. 4 (extrait d'un entretien qui a suivi la série de conférences sur < La vérité et les formes juridiques >, tenues à l'université catholique de Rio de Janeiro du 21^e au 25 mai 1973, publiées ultérieurement sous le titre *A verdade e as formas jurídicas*, Cadernos da P.U.C., juin 1974).
- Extr. < Un crime fait pour être raconté >, *Le Nouvel Observateur*, n° 464, 1^{er}-7 octobre, pp. 81-82 (extrait de la Présentation à *Moi, Pierre Rivière, op. cit.*).

1974

- P. < L'Association de défense des droits des détenus demande au gouvernement " la discussion en plein jour du système pénitentiaire " >, *Le Monde*, n° 9186, 28-29 juillet, p. 8 (texte cosigné par J.-M. Domenach, M. Foucault et C. Mauriac).

1975

- L. *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. < Bibliothèque des histoires >.
- Extr. < La naissance des prisons >, *Le Nouvel Observateur*, n° 536, 17-24 février, pp. 68 et 86 (extraits de *Surveiller et Punir*).
- Cit. < Les grands prêtres de l'Université française >, *Le Nouvel Observateur*, n° 543, 7-13 avril, pp. 54-55 (propos cités par G. Petitjean).
- Cit. < La machine à penser s'est-elle détournée? >, *Le Monde diplomatique*, n° 256, juillet, pp. 18-21 (propos cités par M. Maschino).
- Cit. < Aller à Madrid >, *Libération*, n° 538, 24 septembre, p. 7 (propos cités par P. Benoît).
- P. < L'appel des Sept >, *Le Nouvel Observateur*, n° 568, 29 septembre-5 octobre, p. 41 (sur l'expulsion de sept personnalités françaises de Madrid. Déclaration signée par Costa-Gavras, R. Debray, M. Foucault, J. Lacouture, R. P. Mandouze, C. Mauriac, Y. Montand).

1976

- L. *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard, coll. < Bibliothèque des histoires >.
- Cit. Nemo (P.), < Le pouvoir pris en flagrant délit par Foucault >, *Les Nouvelles littéraires*, n° 2515, 8-15 janvier, pp. 6-7 (citations du séminaire du Collège de France, 5 janvier 1976, et du cours au Collège de France, année 1975-1976, < Il faut défendre la société >, 7 janvier 1976).

1977

- Extr. < Vérité et pouvoir >, *L'Arc*, n° 70 : *La Crise dans la tête*, pp. 16-26 (extrait de l'entretien avec A. Fontana et P. Pasquino, juin 1976, publié in Fontana (A.), et Pasquino (P.), *Microfisica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28).
- Cit. < Michel Foucault : à bas la dictature du sexe >, *L'Express*, n° 1333, 24-30 janvier, pp. 34-35 (propos cités par M. Chapsal).
- Extr. < La géométrie fantastique de Maxime Defert >, *Les Nouvelles littéraires*, n° 2582, 28 avril-4 mai, p. 13 (rééd. de la présentation de l'exposition à la galerie Bastida-Navazo, avril 1977).
- Extr. < De la psychiatrie comme moyen d'invalider toute pensée libre >, *La Quinzaine littéraire*, n° 265, 16 octobre, pp. 17-20 (extrait d'< Enfermement, psychiatrie, prison. Dialogue avec Michel Foucault et David Cooper >, 12 mai 1977, publié in *Change*, n° 22-23, octobre 1977, pp. 76-110).

1978

- L. *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, présenté et édité par Michel Foucault, Paris, Gallimard, coll. < Les vies parallèles >.
- Extr. < La grande colère des faits >, in Bourgeois (D.) et Bouscasse (S.), éd., *Faut-il brûler les nouveaux philosophes? Le dossier du « procès »*, Paris, Nouvelles Éditions Oswald, pp. 63-70 (rééd. de l'article du *Nouvel Observateur*, n° 652, 9-15 mai 1977, pp. 84-86).
- Extr. < Table ronde sur l'expertise psychiatrique >, in *Délinquances et Ordre*, Paris, Maspero, < Petite Collection >, n° 213, pp. 313-228 (rééd. de l'article paru dans *Actes*, n° 5-6 : *Expertise psychiatrique et justice*, décembre 1974-janvier 1975, pp. 46-52).
- R. < Sakabé > in *Michel Foucault*, numéro spécial de *Gendai-Shisō*, Tokyo, Seidosha, juin, pp. 79-80 (résumé du discours d'ouverture de Michel Foucault pour le symposium < Évolution de la philosophie >).
- Cit. < Retrogrado! Prepotenti! Piagnone! Gulaghisti! Avete una sola verità : la bugio >, *L'Espresso*, 24^e année, n° 46, 19 novembre, pp. 153-156 (extraits de l'entretien avec Pasquino, < Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici >, *Aut-Aut*, n° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11, présentés comme une polémique avec le philosophe marxiste M. Cecciarri).

1979

- Cit. < Power and Norms. Notes >, in Morris (M.) et Patron (P.), éd., *Michel Foucault. Power, Truth, Strategy*, Sydney, Fetal, pp. 59-66 (extrait du cours du Collège de France, année 1972-1973, < La société punitive >, cours du 28 mars 1973, trad. W. Suchting).
- Extr. < Le discours ne doit pas être pris comme >, in Mordillat (G.) et Philibert (N.), *Ces patrons éclairés qui craignent la lumière*, Paris, Albatros, pp. 135-136 (rééd. de l'article sur un projet de film de G. Mordillat et N. Philibert, 1976).
- Extr. < Lettre à René Magritte, in Magritte (R.), *Écrits complets*, Paris, Flammarion, p. 521 (extrait d'une lettre du 4 juin 1966).

- Cit.* « Propos cités », in Samuelson (F.M.), *Il était une fois « Libération »*, *Reportage historique*, Paris, Éd. du Seuil, pp. 99 et 167 (citations d'un entretien avec M. Foucault, 27 juillet 1978).
- Cit.* « Mais à quoi servent les pétitions? », *Les Nouvelles littéraires*, n° 2672, 1^{er}-8 février, p. 4 (propos cités par P. Assouline).
- Cit.* M^e Christian Gury, « Le congrès au fil des jours », *Arcadie. Mouvement homophile de France*, n° 307-308, juillet-août, pp. 505-506 (extrait de la conférence de M. Foucault au congrès d'Arcadie, Paris, 24 mai 1979).
- P.* « Pour la défense libre », *Actes. Les cahiers d'action juridique*, n° 24-25; *Spécial Police*, novembre, supplément, pp. 5-6 (texte rédigé par M. Foucault et cosigné par H. Juramy, J. Lapeyrie, D. Nocandie, C. Revon, J. Vergès).

1980

- Rééd.* « La maison des fous », in Basaglia (F.) et Basaglia-Ongardo (F.), *Les Criminels de paix*, Paris, P.U.F., coll. « Perspectives critiques », pp. 145-160 (texte français de l'article publié en italien « La casa della follia », in F. Fasaglia et F. Basaglia-Ongardo, éd., *Crimini di pace*, Turin, 1975, pp. 151-169).
- P.* « Lettre. L'affaire Suffert », *Le Nouvel Observateur*, n° 792, 14-20 janvier, p. 28.
- Cit.* « An interview with Michel Foucault », *Inside* (magazine hebdomadaire du *Daily Californian*, université de Berkeley), 10 novembre, p. 15 (extraits d'un entretien avec M. Bess, San Francisco, 3 novembre 1980, cités par M. Bess).

1981

- Extr.* « Justice à la française », in *Le Nouvel Observateur, Témoin de l'histoire* (textes réunis et présentés par N. Muchnik), Paris, Pierre Belfond, pp. 183-185 (rééd. de l'article « Les deux morts de Pompidou », *Le Nouvel Observateur*, n° 421, 4-10 décembre 1972, pp. 56-57).
- Extr.* « À quoi rêvent les Iraniens? », *ibid.*, pp. 325-329 (rééd. de l'article du *Nouvel Observateur*, n° 727, 16-22 octobre, pp. 48-49).
- Rééd.* « L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie légale », *Déviance et Société*, vol. 5, n° 4, pp. 403-422 (communication au Symposium de Toronto, « Law and Psychiatry », Clarke Institute of Psychiatry, 24-26 octobre 1977, publiée d'abord dans l'*International Journal of Law and Psychiatry*, vol. I, 1978, pp. 1-18).
- Cit.* « Michel Foucault's New Clothes », *The Village Voice. The Weekly Newspaper of New York*, vol. 26, n° 18, 29 avril-5 mai, pp. 1 et 40-42 (extraits d'un entretien avec C. Romano, New York, automne 1980).
- Cit.* Friedrich (O.), « France's Philosopher of Power », *Time*, t. 118, n° 20, 16 novembre, pp. 147-148 (propos cités d'un entretien entre M. Foucault et S. Burton, Paris, octobre 1981).
- Cit.* « Remarques sur la Pologne », *Libération*, n° 189-190, 23 décembre, p. 9 (propos cités par D. Éribon dans son article « Des intellectuels en état d'urgence. Appel de soutien à la résistance polonaise avec la C.F.D.T. »).

1982

- L.* *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (présenté et édité par M. Foucault et A. Farge), Paris, Gallimard-Julliard, coll. « Archives », n° 91.
- Extr.* *Vorlesungen zur Analyse der Macht-Mechanismen : Das Denken des Staates*, in Michel Foucault, *Der Staub und die Wolke*, Bremen, Verlag Impuls, pp. 1-44 (extraits du cours du Collège de France, année 1977-1978, « Sécurité, territoire, population », trad. A. Pribersky).
- N.C.* « Vijftien vragen van homoseksuele zijde aan Michel Foucault », in Duyves (M.) et Maasen (T.), *Interviews met Michel Foucault*, Utrecht, De Woelrat, pp. 13-23 (entretien donné à J. Le Bitoux en juillet 1978 pour le futur journal *Gai Pied*). M. Foucault lui substitua au moment de la parution l'article « Un plaisir si simple », *Gai Pied*, n° 1, 1^{er} avril 1979. Toutefois, une version assez différente de l'enregistrement pour ne pas être retenue par cette édition parut aux Pays-Bas sous le titre de « Vijftien ».
- Cit.* « Tchèque-Connection : trois jours de prison pour Derrida », *Libération*, n° 198, 2-3 janvier, p. 12 (propos cités par D. Éribon concernant l'arrestation de Derrida).
- Attr.* « Response to Susan Sontag », *The Sobo News*, 2 mars, p. 13 (propos cités).

1983

- Cit.* « The Power and Politics of Michel Foucault », *Inside*, 22 avril, pp. 7 et 20-22 (propos cités par P. Maas et D. Brock).
- Rééd.* « Qu'est-ce qu'un auteur? » *Littoral. Revue de psychanalyse*, n° 9 : *La Discursivité*, juin, pp. 3-32 (rééd. de la communication à la Société française de philosophie du 22 février 1969 publiée dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, 63^e année, n° 3, juillet-septembre 1969, pp. 73-104).
- Extr.* « How we Behave? Sex, Food and Other Ethical Matters », *Vanity Fair*, vol. 46, n° 9, novembre, pp. 62-69 (version un peu abrégée de l'entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow, « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress », in *Michel Foucault : Beyond Structuralism*, Chicago, 2^e éd., 1983, pp. 229-252).

1984

- L.* *Histoire de la sexualité*, t. II : *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».
- L.* *Histoire de la sexualité*, t. III : *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires ».
- Rééd.* « Crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs », in Muchnik (N.), éd., *De Sartre à Foucault. Vingt ans de grands entretiens dans « Le Nouvel Observateur »*, Paris, Hachette littérature, pp. 58-66 (entretien avec K.S. Karol, *Le Nouvel Observateur*, n° 585, 26 janvier-1^{er} février 1976, pp. 34-37).
- Rééd.* « Foucault : non au sexe roi », *ibid.*, pp. 133-145 (entretien avec B.-H. Lévy, *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12-21 mars 1977, pp. 92-130).
- Extr.* « Le sexe comme une morale », *Le Nouvel Observateur*, n° 1021, 1^{er}-7 juin, pp. 86-90 (entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow, université de Ber-

keley, avril 1983 ; version abrégée de « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress », trad. J. Hess).

- Cit.* « Foucault et *Le Matin* », *Le Matin*, n° 2274, 26 juin, p. 24 (propos cités par J.-P. Kauffmann sur la réaction de Mestrine à l'article que Michel Foucault avait consacré à son livre, *L'Instinct de mort*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1979, dans *Le Matin*, 7 mars 1977, p. 11).
- Cit.* « Il aurait pu aussi bien m'arriver tout autre chose », *Libération*, n° 963, 26 juin, p. 4 (propos cités par J.-P. Barou, entretien fin 1977).
- Extr.* « La dernière interview », *Le Matin*, n° 2274, 26 juin, p. 22 (extrait de l'entretien avec F. Ewald, « Le souci de la vérité », *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp. 18-23).
- Posth.* « La phobie d'État », *Libération*, n° 967, 30 juin-1^{er} juillet, p. 21 (extrait du cours du Collège de France, année 1978-1979, « Naissance de la biopolitique », 31 janvier 1979).
- Cit.* « Quand la passion de l'intelligence illuminait Sidi-Bou-Saïd. L'adieu à Michel Foucault », *La Presse de Tunisie*, n° 15084, 6 juillet, p. 16 (propos cités par J. Hafsia).
- Cit.* « Du pouvoir », *L'Express*, n° 1722, 6-12 juillet, pp. 56-68 (propos cités par P. Boncenne, 1978).
- Extr.* « Une esthétique de l'existence », *Le Monde aujourd'hui*, 15-16 juillet, p. XI (extrait d'un entretien avec A. Fontana, 25 avril 1984, publié in *Panorama*, n° 945, 28 mai 1984, pp. 186-193).
- Cit.* « A Last Interview with French Philosopher Michel Foucault », *City Paper*, 8^e année, n° 30, 27 juillet-2 août, p. 18 (propos cités par J. Raskin, mars 1984).

1985

- Posth.* *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University, Evanston, Illinois (transcription des six conférences données en octobre et novembre 1983 à l'université de Berkeley; texte établi par J. Pearson).
- Posth.* « Michel Foucaults Hermeneutik des Subjekts », in *Michel Foucault : Freiheit und Selbstsorge*, Francfort, Materialis Verlag, pp. 32-60 (transcription et trad. par H. Becker et L. Wolfstetter d'extraits du cours du Collège de France, année 1981-1982, « L'herméneutique du sujet », cours des 6, 13, 27 janvier, 3, 10, 17, 24 février et 10 mars 1982).
- Posth.* « Du pouvoir », in Boncenne (P.), *Écrire, lire et en parler*, Paris, Robert Laffont, pp. 355-363 (rééd. de l'entretien du 13 juillet 1978 avec P. Boncenne, publié dans *L'Express*, n° 1722, 6-12 juillet 1984, pp. 56-68).
- Posth.* « Lettres à Pierre Klossowski », in *Pierre Klossowski*, Paris, Centre G. Pompidou, coll. « Cahiers pour un temps », pp. 85-90 (3 juillet 1969 : sur *Nietzsche et le Cercle vicieux*, Mercure de France, 1969; hiver 1970 : sur *La Monnaie vivante*, Éric Losfeld, 1970).
- Posth.* « Lettre à Jean Daniel », in *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, Paris, Syros, p. 108.
- Rééd.* « Lorsque l'amant part en taxi », *Gai Pied*, n° 151, 5-11 janvier, pp. 22-24 et 54-57 (entretien avec J. O'Higgins, « Sexual Choice, Sexual Act »,

publié in *Salmagundi*, n° 58-59 : *Homosexuality-Sacrilege, Vision, Politics*, automne-hiver 1982, pp. 10-24).

- Posth.* « Pour en finir avec les mensonges », *Le Nouvel Observateur*, n° 1076, 21-27 juin, pp. 76-77 (entretien avec D. Éribon, mai 1984).
- Posth.* « Archéologie d'une passion », *Magazine littéraire*, n° 221, juillet-août, pp. 100-105 (entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983, publié en postface à l'édition américaine de *Raymond Roussel*, pp. 100-105).
- Extr.* « Que fabriquent donc les hommes ensemble? », *Le Nouvel Observateur*, n° 1098, 22-28 novembre, pp. 74-75 (entretien avec B. Callagher et A. Wilson, « Sex, Power and the Politics of Identity », Toronto, juin 1982, publié dans *The Advocate*, n° 400, 7 août 1984, pp. 26-30 et 58).
- Posth.* « Lettre à Hervé Guibert » (28 juillet 1983), *L'Autre Journal*, 10 décembre, p. 5.

1986

- Posth.* *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Berlin, Merve Verlag (cours du Collège de France, année 1975-1976, « Il faut défendre la société », cours des 21 et 28 janvier 1976, trad. W. Seitter).
- L.* *Sept Propos sur le septième ange*, Montpellier, Fata Morgana (rééd. de la préface à J.-P. Brisset, *La Grammaire logique*, Paris, Tchou, 1970, pp. 9-57).
- L.* *La Pensée du dehors*, Montpellier, Fata Morgana (rééd. de l'article de *Critique*, n° 229, juin 1966, pp. 523-546).
- Extr.* « L'expertise psychiatrique », *Actes. Les cahiers d'action juridique*, n° 54 : *Foucault hors les murs*, été, p. 68 (extraits des interventions de M. Foucault lors d'une table ronde organisée par la revue *Actes* et publiée dans les numéros 5-6, décembre 1974-janvier 1975, pp. 46-52).
- Cit.* « Foucault, passe-frontières de la philosophie », *Le Monde*, 6 septembre, p. 12 (propos cités par R.-P. Droit, 20 juin 1975).
- Rééd.* « Messieurs, faites vos jeux », *Le Débat*, n° 41 : *Michel Foucault*, septembre-novembre, pp. 179-188 (rééd. de l'entretien avec Pierre Boulez, paru dans *C.N.A.C.-Magazine*, n° 15, mai-juin 1983, pp. 10-13).

1987

- Posth.* « Le structuralisme et l'analyse littéraire », *Mission culturelle française. Informations*, Tunis, 10 avril-10 mai, pp. 11-13 (extrait d'une conférence au club Tahar Haddad, Tunis, 1978).
- Posth.* « Michel Foucault à Goutelas : la redéfinition du "judiciable" », *Justice. Syndicat de la magistrature*, n° 115, juin, pp. 36-39 (intervention au colloque du syndicat de la magistrature, Goutelas, 1977).

1988

- Posth.* « Herméneutique du sujet », *Concordia. Revue internationale de philosophie*, n° 12, pp. 44-68 (extraits du cours du Collège de France, année 1981-1982, « L'herméneutique du sujet », cours des 6, 13, 27 janvier, 3, 10, 17, 24 février et du 10 mars 1982).

- Rééd.* < Histoire de la médicalisation >, *Hermès*, II : *Masses et Politique*, Éd. du C.N.R.S., pp. 13-40 (deuxième et troisième conférences prononcées dans le cadre du cours de médecine sociale à l'université d'État de Rio de Janeiro en octobre 1974, publiées in *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, n° 6, janvier-avril 1977, pp. 89-108, et n° 10, mai-août 1978, pp. 93-104, trad. D. Reynié).
- Cit.* < Power, moral Values, and the Intellectual >, *History of the Present*, n° 4, printemps, pp. 1-2 et 11-13 (entretien avec M. Bess, San Francisco, 3 novembre 1980, dont des extraits étaient parus dans *Inside*, 10 novembre 1980, p. 15).
- Postb.* < Entretien avec Michel Foucault >, *Le Genre de l'histoire. Les cahiers du G.R.I.F.*, n° 37-38, printemps, pp. 9-19 (réalisé par le Pr André Berten en mai 1981, à l'occasion des conférences données à la faculté de droit de Louvain, < Mal faire, dire vrai : sur la fonction de l'aveu en justice >).

1989

- Postb.* Foucault (M.), *Parrhesia – Vrijmoedig Spreken en Waarheid*, Amsterdam, Krisis-Onderzoek, I, 1989 (traduction par W. van Stam, R. van den Boorn et H. Klein Schiphorst de la transcription américaine établie en 1985 par J. Pearson, D. Blyth et J. Taylor des six conférences prononcées dans le cadre du séminaire < Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia >, en octobre et novembre 1983, à l'université de Berkeley).
- Postb.* < Idéale capitale >, *Libération*, 7 septembre, p. 24 (extrait du cours du Collège de France, année 1977-1978 : < Sécurité, territoire, population >, cours du 11 janvier 1978 sur l'ouvrage d'Alexandre Le Maître, *La Métropolitée, ou De l'établissement des villes capitales*, Amsterdam, 1682).
- Extr.* < La gouvernementalité >, *Le Magazine littéraire*, n° 269, septembre, pp. 97-103 (extrait du cours du Collège de France, année 1977-1978 : < Sécurité, territoire, population >, cours du 1^{er} février 1978).

1990

- Postb.* Michel Foucault, *Difendere la Società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Firenze, Ponte alle Grazie (trad. par M. Bertani et A. Fontana du cours du Collège de France, année 1975-1976, < Il faut défendre la société >).
- Postb.* < Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung* >, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84^e année, n° 2, avril-juin, pp. 35-63 (communication à la Société française de philosophie, séance du 27 mai 1978).

1991

- Postb.* < La vérité et les formes juridiques > (traduction par Plinio Walder Prado de la deuxième des cinq conférences prononcées à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, publiées sous le titre : *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, Cadernos de P.U.C., 1974, pp. 23-40), *Chimères*, n° 10, hiver, pp. 9-28.
- Postb.* < Faire vivre et laisser mourir : la naissance du racisme >, *Les Temps modernes*, 46^e année, n° 535, février, pp. 37-61 (extrait du cours du Collège de France, année 1975-1976, < Il faut défendre la société >, 17 mars 1976).

Index

Index des noms de personnes

Index établis
par François Ewald et Frédéric Gros,
avec l'aide d'Évelyne Meunier.

- Abel (A.) : I, 631-635.
Abel (N.-H.) : I, 594, 726.
Adam : I, 330; II, 99; IV, 175-176.
Adanson (M.) : II, 9, 39-40.
Agulhon (M.) : IV, 20-34, 35-37.
Alain : II, 68.
Albinus : IV, 786, 789.
Alceste : II, 111-112.
Alcibiade : IV, 177, 329, 355-356,
552, 790-791.
Aldrovandi (U.) : I, 486; IV, 549.
Alembert (J. d') : I, 182, 822.
Alexander (F.) : I, 133.
Alexandre : III, 538.
Alexina B. : IV, 581.
Allio (R.) : III, 106-108, 115-123.
Allo (E.) : III, 825.
Almeida (M.) : II, 771-782.
Almira (J.) : II, 731-734.
Althusser (L.) : I, 516, 587, 653, 658,
665; II, 170, 272, 406, 621, 772;
III, 429, 590; IV, 51-53, 65-66,
529.
Amaral (M.T.) : II, 623-646.
Ambroise (saint) : IV, 144.
Amini (A.) : III, 702, 705.
Amy (G.) : I, 338-390.
Angeli (C.) : II, 176-182.
Anquetil (G.) : IV, 343-350.
Antipater de Tarse : IV, 217.
Apollon : III, 281.
Appert (L.) : II, 749; III, 806.
Appia : I, 275.
Apulée : IV, 550.
Arafat : IV, 349.
Aragon (L.) : II, 659.
Arendt (H.) : IV, 589.
Arétée : IV, 548.
Ariane : I, 226-228, 767-768; II, 96.
Ariès (P.) : III, 192, 503, 505; IV,
646-655.
Aristophane : IV, 552.
Aristote : I, 85, 170-171, 742-744,
768, 770, 804, 818; II, 76, 91,
553, 571; III, 538; IV, 699-701.
Armleder (G.) : II, 203-205.
Arnal : I, 614; IV, 140, 398.
Arnauld (A.) : I, 736, 739, 751.
Arrien : IV, 358.
Artaud (A.) : I, 161, 169, 266, 268,
412-413, 419, 500, 522, 525; II,
80, 108-109, 132, 412; III, 490,
677.
Arrémidore : IV, 174, 176, 803.
Arthalie : I, 92, 221.
Athanase (saint) : IV, 406, 627.
Athénée : IV, 218.
Attali (J.) : IV, 412-415.
Augustin (saint) : III, 130, 555; IV,
174-177, 389, 394, 563, 614, 619,
793, 805.
Austin : II, 631.
Baader (F.X. von) : I, 82, 86.
Babinski : I, 149; II, 682.
Bach (J.-S.) : IV, 535.
Bachelard (G.) : I, 114, 697; II, 382;
IV, 56, 440, 654, 754, 764, 767-
769.
Bacon (F., lord Verulam) : I, 479, 391;
II, 630.
Bacon (F.) : II, 765; III, 700; IV, 248.
Badinter (R.) : III, 282, 297; IV, 691.
Badiou (A.) : I, 448-464.
Bain (A.) : I, 123.
Baker (C.) : IV, 688-696.
Bakounine (M.) : IV, 115.
Baktiar : III, 760.
Balaban (B.) : II, 36-66.
Baldwin : I, 131.
Balibar (E.) : II, 406-407.
Balzac (H. de) : III, 101.
Barbedette (G.) : IV, 308-314, 696-
707.

- Barbin (H.): III, 624, 676-677.
 Baroni : I, 574-579.
 Barraqué (J.): I, 613.
 Barre (R.): III, 366.
 Barret Kriegel (B.): III, 13.
 Barrou (J.-P.): II, 421-423; III, 190.
 Barthes (R.): I, 584, 653; II, 114-116, 126, 208, 269, 524, 720, 800; III, 88, 580, 590; IV, 44, 59, 124, 608, 650.
 Basaglia (F.): II, 208, 233, 681, 773; IV, 594.
 Basedow : III, 396.
 Basile d'Ancyre ; IV, 307.
 Basile de Césarée : IV, 291, 300.
 Bataille (G.) : I, 234-250, 268, 284, 329, 336, 339, 395-396, 437, 522, 525, 557, 614-615; II, 25-26, 80, 166, 412; III, 589; IV, 43, 48-54, 57, 437, 608.
 Baudelaire (C.): II, 132, 707, 715, 725, 782; III, 490; IV, 446, 568-571.
 Baudry (J.-L.): I, 273, 276, 282, 338-390, 390-406.
 Bauer (J.): III, 669.
 Bayard (H.): II, 709.
 Bayle : III, 51.
 Bazargan (M.): III, 780-782.
 Beaucé (T. de) : IV, 261, 269.
 Beauvoir (S. de) : IV, 586.
 Beauzée (N.): I, 714-715, 751.
 Beccaria (C. de) : II, 207-208, 461-463, 589-591, 596, 603, 606, 620, 726; III, 357, 452, 463; IV, 11, 16.
 Beck (A.): I, 190.
 Becker (H.): IV, 708-729.
 Becker (O.): I, 101.
 Beckett (S.): I, 792; II, 763; IV, 608, 650.
 Begin : IV, 349.
 Béguin (F.): III, 13.
 Beissner (F.): I, 190.
 Bellour (R.): I, 498-504, 585-600.
 Belon (P.): I, 485-486.
 Benedict (R.): I, 134; II, 129.
 Benoît (saint) : IV, 144-145.
 Bentham (J.): II, 437, 444, 589-594, 606, 608; III, 190, 191, 195-199, 452, 466, 473-474, 628, 821; IV, 18, 28-29, 186.
 Bergson (A.): I, 770, 782; II, 106; III, 34, 193, 541, 576; IV, 455, 764.
 Bernanos (G.): III, 108.
 Bernard (C.): I, 123; II, 43; IV, 772.
 Bernheim : II, 681.
 Berque (J.): I, 584.
 Bertin : II, 208.
 Bertelheim (B.): II, 773; IV, 22.
 Beveridge (W.H.): III, 40-43, 228; IV, 373, 815.
 Beyle : II, 131.
 Bichat (X.): I, 123, 625, 713; II, 29, 58, 481, 490, 676; III, 51, 209, 214; IV, 772.
 Binet (A.): I, 132, 138, 140, 152.
 Binswanger (L.): I, 65-68, 96-100, 107-108, 117-119, 136.
 Biran (M. de) : I, 139, 545; IV, 764.
 Bisantios (D.): II, 518-521.
 Bismarck : III, 280.
 Blake (W.): II, 130-132; III, 490.
 Blackstone (W.): II, 461.
 Blanchet (P.): III, 743-754; IV, 340-343.
 Blanchot (M.): I, 168, 201, 238, 240, 250, 268, 329, 336, 339, 395-396, 408, 437, 522-539, 544, 557, 593, 614-615, 660; II, 123-126, 166, 209, 412, 425, 524, 720, 763-765, 800; III, 88, 589-590, 762, 788; IV, 43-44, 48, 52-54, 59, 437, 608.
 Bleuler (E.): I, 133, 711.
 Bloch (M.): I, 667, 773, 787; III, 193, 467, 580.
 Blondel (C.): I, 134.
 Boas (F.): II, 269.
 Bodin (J.): I, 757.
 Boehm (M.): I, 574-579.
 Boerhaave : III, 27, 739.
 Boesers (K.): III, 390-398.
 Böhm (F.): III, 823.
 Boissier de Sauvages : II, 58.
 Boissonas (F.): II, 708.
 Bojunga (C.): II, 805-817.
 Boltzmann : II, 160, 163.
 Bompert (A.): II, 664-675.
 Bonitzer (P.): II, 646-660.
 Bonnafé : IV, 59-60.
 Bonnefoy (C.): I, 540-544, 554-557.
 Bono (R.): IV, 367-383.
 Bontems (R.): II, 386-389.
 Bopp (F.): I, 724, 732, 751; II, 60.
 Borges (J.L.): I, 252, 256, 298, 544; II, 67, 425; III, 85.
 Boring : I, 130.
 Bosch (J.): I, 161, 294.
 Boswell (J.): IV, 290-292, 320-321.
 Botero (G.): IV, 150, 816.
 Bou Aroudj (N.): I, 828-842.
 Boucher (P.): III, 695, 698.
 Boulainvilliers (H. de) : III, 126, 129, 302, 324.
 Boulez (P.): I, 613; III, 591-592; IV, 112-116, 220-223, 538.
 Bourbaki : I, 597.
 Bourdin (R.P.): II, 268.
 Braudel (F.): I, 585, 587, 773, 787; III, 193, 580.
 Brecht (A.): III, 116, 699.
 Breton (A.): I, 211, 279, 338, 421, 554-557.
 Brière (C.): III, 743-754.
 Brisset (J.-P.): I, 203-205; II, 13-24.
 Brisson (J. de Warville) : II, 461-463, 589, 591; III, 357.
 Broch (H.): I, 555.
 Brochier (J.-J.): I, 771-779; II, 740-753.
 Brosses (C. de) : II, 15.
 Broussais (F.): II, 29, 676; IV, 33.
 Brown (P.): IV, 172, 308, 542, 650, 698-699.
 Broyelle (J. et C.): III, 762.
 Brückner (P.): III, 724-725.
 Brueghel (P.): I, 294, 300; II, 404.
 Buat-Nançay (L.G. du) : III, 126, 130.
 Buback : III, 725.
 Buffet (C.): II, 386-389.
 Buffier (C.): I, 751.
 Buffon (G.): II, 8, 40; III, 410.
 Burckhardt : IV, 410, 573, 630.
 Butor (M.): I, 411, 421, 555; IV, 608.
 Cabanis (G.): III, 216.
 Caillois (R.): IV, 162.
 Cajetan : IV, 125.
 Calliclès : I, 160.
 Cameron : II, 708-709.
 Campanella (T.): I, 85, 496.
 Campe : III, 396.
 Camus (A.): I, 541, 616; IV, 252-253, 666.
 Canaletto (G.A.): II, 712.
 Canguilhem (G.): I, 167, 448-464, 697; II, 36-66, 240; III, 429-442, 583; IV, 56-57, 67, 435-436, 440, 654, 763-776.
 Cantillon : II, 8.
 Cartouche : III, 243.
 Carus : I, 87.
 Caruso (P.): I, 601, 620.
 Cassien (J.): IV, 127-128, 144-145, 177, 295-308, 364, 416, 802-803, 809-812.
 Cassirer (E.): I, 542-546.
 Castan (N.): IV, 20-34.
 Castel (R.): II, 639-640; III, 272-275, 333; IV, 386, 764.
 Caton le Jeune : IV, 550.
 Cartell (J.): I, 132.
 Cavailles (J.): IV, 586, 764, 767, 770.
 Ceccaty (R. de) : IV, 163-167.
 Céline (L.F.): II, 120-122; III, 108.
 Cervantès (M. de) : I, 169.
 Césalpin (A.): I, 485.
 Cézanne (P.): IV, 488, 493.
 Chadwick (J.): III, 225.
 Chancel (J.): II, 783-802.
 Chapsal (M.): I, 513-518.
 Char (R.): I, 202; IV, 220-221.
 Charcot (P.): II, 680-683; III, 54, 315, 319-320.
 Chariat Nadari : III, 686, 691, 780.
 Chariatti (A.): III, 693.
 Chariton d'Aphrodise : IV, 470.
 Châtelet (F.): III, 106-108.
 Chaunu (H. et P.): II, 276-277; IV, 14.
 Chemnitz (B.P. von) : IV, 151.
 Chéreau (P.): II, 413; III, 591-592; IV, 111-115, 260.
 Chneiderman (R.): II, 771-782.
 Chomsky (N.): I, 733, 807; II, 471-512; III, 155, 671.
 Christ : I, 201, 242; III, 789.
 Chryssippe : I, 85; II, 80.
 Chrysostome (saint J. de) : IV, 144, 300, 808.
 Cicéron : IV, 175, 426, 794.
 Cimabue (G.): I, 193.
 Cixous (H.): II, 762-771.
 Clastres (P.): IV, 184.
 Claudel (P.): I, 329; II, 296.
 Claudet : II, 708.
 Claudewitz (C. von) : III, 171-172, 637.
 Clavel (M.): II, 692; III, 788-790.
 Clément d'Alexandrie : IV, 302.
 Cocléau (J.): I, 231; IV, 606.
 Coke (sir E.): III, 126, 129.
 Colas (D.): III, 298-329.
 Colcquhoun : II, 465, 604.
 Colcomber (F.): III, 806-818.

- Combe (A.): III, 446.
 Comte (A.): I, 726, 823; II, 9; III, 280, 625; IV, 435, 438, 764, 766.
 Condillac (E. de): I, 178, 542, 611.
 Confucius: III, 538.
 Conry (Y.): II, 36-66.
 Cooper (D.): II, 681; III, 210, 332-360, 377; IV, 59, 594, 664, 797.
 Copernic (N.): I, 170; II, 100.
 Coppinger (N.): III, 825; IV, 129.
 Corneille (P.): I, 614.
 Cornier (H.): II, 824; III, 445, 448, 452.
 Cossard (L.): II, 664-675.
 Court de Gibelin (A.): I, 204; II, 14, 17.
 Crébillon (C.): I, 219, 222, 226.
 Croissant (K.): III, 361-366, 383, 388-389, 505-506, 725.
 Crollius (O.): I, 483, 486.
 Cruz (R.O.): II, 623-646.
 Cummings: IV, 220.
 Cuvier (G.): II, 27, 30-36, 100; III, 222, 410.
 Cyprien (saint): IV, 144, 806.
- Dagognet (F.): II, 28-29, 36-66.
 Daix (P.): II, 734-739.
 Danet (J.): III, 763-777; IV, 163-167.
 Daniel (J.): III, 783-787, 796; IV, 100.
 Darwin (C.): I, 170, 845; II, 30-33, 36, 55-60, 100, 160, 163, 167, 269; III, 48, 156.
 Daubenton (L.): II, 62.
 Daudin (H.): II, 222.
 Davis (R.): III, 275.
 Debray-Ritzen (M.): III, 762.
 Debussy (C.): IV, 488.
 Defert (M.): I, 766-767; III, 275.
 Degas (E.): II, 711.
 Delacampagne (C.): IV, 104-110.
 Delacroix (E.): II, 711.
 Delaporte (F.): III, 723, 825.
 Delaruelle (E.): I, 631-635.
 Delarte (A.): IV, 140.
 Delay (J.): I, 167.
 Deleule (D.): IV, 129.
 Deleuze (G.): I, 549, 552, 561-564, 573, 767-771, 775; II, 22, 75-99, 205, 306-315, 392, 452-456, 523, 553-554, 623-628, 632, 644, 777-779, 782, 815; III, 135-136, 167, 589, 626; IV, 436, 444-446.
- Delorme (S.): II, 36-66.
 Demarchy: II, 709.
 Demelier (J.): II, 734.
 Démétrius de Phalère: IV, 358, 361, 425.
 Demonbynes (M.): I, 574-579.
 Démosthènes: II, 630; IV, 140.
 Derrida (J.): II, 245-268, 282-295, 521.
 Desanti: IV, 54, 437.
 Descartes (R.): I, 171, 247, 261, 327, 551-552, 553, 596, 611, 661, 768, 770, 775, 784; II, 106, 113, 245-268, 283-295, 372, 382, 479, 540, 547; III, 30, 571; IV, 169, 231, 410-411, 446, 630, 679, 723, 767, 789, 810.
 Despautère: I, 734.
 Desstut de Tracy (A.): II, 8.
 De Vries (H.): I, 845.
 Diane: I, 335-336, 426.
 Dickens (C.): IV, 115.
 Diderot (D.): I, 182, 253-254, 503, 555; IV, 123.
 Diederichs: II, 664-675.
 Dillon (M.): III, 801-805; IV, 37-41.
 Dilthey (W.): I, 126-127, 446-447, 548, 775.
 Diogène Laërce: II, 78.
 Dion de Pruse: IV, 355.
 Dionysos: I, 201, 239, 242, 331, 768; II, 96; III, 281.
 Domenach (J.M.): I, 673; II, 174-175, 194, 205-206, 316-339, 664-675; IV, 96-99.
 Donzelot (J.): II, 316-340; III, 233.
 Dostoïevsky (F.): I, 159.
 Dover (K.J.): IV, 286, 315-317.
 Dreyfus (D.): I, 448-464; III, 138, 325.
 Dreyfus (H.): IV, 383-411, 542, 609-631.
 Droit (R.-P.): II, 716-720.
 Duarte (J.): II, 399-400, 421-423.
 Dubarry (A.): IV, 121.
 Duby (G.): III, 305.
 Du Bos (C.): I, 329.
 Duchesne de Boulogne: III, 54.
 Duhamel (C.): I, 168.
 Duhem (A.): III, 141, 432.
 Dumas (R.): III, 365.
 Dumézil (G.): I, 167-168, 516, 585, 590, 614-615, 665-667, 822; II, 273-276, 569, 635-637; IV, 62.
- Duns Scot: I, 768; II, 91, 97-98.
 Dupin (A.): III, 307.
 Dupont (P.): II, 818-828.
 Dupont-Monod: II, 664-675.
 Duprat (C.): IV, 20-34.
 Dupuy (C.): III, 208.
 Duras (M.): II, 762-771.
 Duret: II, 15.
 Durkheim (E.): I, 441, 447, 726, 823; III, 478-479; IV, 184.
 Durry (M.-J.): I, 340-390, 390-406.
 Duvert (T.): II, 734.
- El-Ayed (A.): I, 828-842.
 Elkabach (J.-P.): I, 662-668.
 Ellis (W.): III, 446.
 Emerson: II, 709.
 Empédocle: I, 200.
 Engels (F.): II, 170, 355, 408; III, 142, 471, 603.
 Épictète: IV, 356-358, 362-365, 391, 398, 401, 408, 417, 421, 616, 628, 669, 698-700, 712, 795, 802-803.
 Épicure: II, 78-80; IV, 355, 788, 792-793.
 Épiménide: I, 518, 539.
 Éramo (M. d'): II, 521-525.
 Érasme: II, 132.
 Érastus (T.L.): I, 625-626, 630.
 Éribon (D.): IV, 178-182, 318-319, 338-340, 412-415.
 Esquirol (J.-E.): I, 711; II, 29, 244, 393, 678-680, 684; III, 446; IV, 45.
 Étiemble: I, 216, 228.
 Ettmüller: I, 269.
 Eucken (R.): III, 823.
 Eurydice: I, 532-533.
 Eustache (J.): IV, 257.
 Evagre le Pontique: IV, 364.
 Ewald (F.): III, 233, 723, 825; IV, 20-34, 129, 668-678.
 Ezine (J.-L.): II, 720-725.
- Fabre d'Olivet (A.): I, 204.
 Faderman (L.): IV, 289.
 Faerman (M.): II, 771-782.
 Fantar: I, 828-842.
 Farge (A.): IV, 20-34, 214, 351-352, 649-655.
 Faulkner (W.): II, 734.
 Fauvet (J.): IV, 210.
 Faye (J.P.): I, 276, 340-390, 390-406, 555; II, 741; III, 332-360.
- Faye (M.O.): III, 332-360.
 Febvre (L.): I, 667, 773, 787; III, 467.
 Fechner (T.G.): I, 123, 726.
 Félice (J.-J.): III, 365.
 Fellous (G.): I, 580-584.
 Féret (R.): II, 802-805; III, 58-62.
 Ferray-Martin (A.): II, 446.
 Feuerbach (L.): I, 553, 664.
 Fichte (J.-G.): I, 190-191, 784; II, 71, 99, 156; III, 53; IV, 814.
 Ficin (M.): I, 170.
 Finas (L.): III, 228-237.
 Fink (E.): I, 104.
 Flandrin (J.-L.): III, 328.
 Flaubert (G.): I, 293-312, 793; II, 115, 412; III, 500, 502.
 Fontana (A.): II, 392; III, 140-158; IV, 20-34, 730-735.
 Fontenelle (B.): I, 503; IV, 769.
 Fornet-Berancourt (R.): IV, 708-729.
 Fortier (B.): III, 13.
 Fourcroy (A.F.): III, 219, 222.
 Fourquet (F.): II, 447-451.
 Fox Talbot (W.): II, 709.
 Foy (M.-G.): I, 552-553.
 Francfort (École de): IV, 21, 72-75, 89, 135, 225, 688, 766-767, 814.
 François (J.): IV, 656-667.
 François de Sales (saint): III, 135; IV, 172, 549, 609.
 Freret (N.): III, 130.
 Freret (J.): I, 195.
 Freud (S.): I, 69-74, 79-80, 94-98, 117, 127-129, 134, 142, 153-154, 158, 168, 170, 233, 417-420, 440-443, 445, 447, 500-501, 559, 564-574, 578, 580, 654, 775, 785, 804-806, 809, 818; II, 72, 86-87, 106, 112, 130-131, 159, 184, 221-222, 226, 312, 374, 417, 474, 553, 559, 562, 620, 759, 779-781, 813, 826; III, 52, 103, 105, 132-133, 149, 171, 314-315, 318, 320, 381, 396, 487, 553-555, 557-558, 568, 675, 699; IV, 174, 197-198, 434-435, 711, 802.
 Fromanger: II, 711-715.
 Furet (F.): I, 585; III, 280, 745.
- Gaboriau (É.): II, 398, 747.
 Galilée (G.): I, 589, 806-808; II, 409; IV, 753-754.
 Galien: IV, 217, 356, 358, 792.

- Gallagher (B.) : IV, 735-746.
 Galois (É.) : I, 726.
 Gandillac (M. de) : I, 338-390.
 Garaudy (R.) : I, 656, 658; II, 170, IV, 52, 666.
 Garmadi (S.) : I, 828-842.
 Gaulle (C. de) : I, 517, 657; II, 647, 652-654; IV, 49, 101, 266.
 Gauthier (G.) : III, 114.
 Gavi (P.) : II, 734-739, 783.
 Gay (P.) : II, 664-675.
 Genet (J.) : II, 119-122, 413, 532; III, 807.
 Geoffroy Saint-Hilaire (F.) : II, 41-43, 827.
 George (S.) : I, 101, 189.
 Georger : III, 446.
 Gernet (L.) : II, 636.
 Gesell (A.) : I, 131.
 Gerson (G.) : III, 103.
 Gervis : III, 346.
 Gessner : IV, 549.
 Ghirlandaio (D.) : I, 193.
 Gide (A.) : I, 329, 336, 555; III, 261; IV, 391, 616.
 Gilles de Rais : III, 243.
 Ginzburg (C.) : IV, 20-34.
 Giotto : I, 193, 194.
 Giscard d'Estaing (V.) : II, 647, 652, 661, 720; III, 529; IV, 179.
 Glotz : II, 636.
 Glucksmann (A.) : III, 277-281, 421.
 Gobineau (J.-A.) : IV, 201.
 Godin (J.B.) : IV, 276.
 Goethe (W.) : I, 191, 555-556.
 Goffman (E.) : III, 802; IV, 38, 277, 590.
 Goings : II, 712.
 Goldmann (L.) : I, 775, 812-821.
 Goldmann (P.) : III, 9.
 Gomez-Müller (A.) : IV, 708-729.
 Gontard (S.) : I, 190, 195, 198.
 Gossez (R.) : IV, 20-34.
 Goya (F.) : I, 219, 231, 294.
 Grand-Jean (A.) : II, 823.
 Grégoire de Nyse : IV, 307, 353-354, 716, 787.
 Gremetz (M.) : IV, 338, 350.
 Grimm (W.) : I, 182, 751, 823.
 Grmek (M.-D.) : II, 36-66.
 Grosrichard (A.) : III, 298-329.
 Grotius : IV, 187.
 Gruppe (O.F.) : IV, 140.
 Guardi : II, 712.
 Guatarri (F.) : II, 447-457, 553-554, 623-624, 628, 779; III, 135-136.
 Guépin (A.) : III, 194.
 Guibert (H.) : III, 261-262; IV, 244.
 Guicciardi (E.) : III, 624.
 Guichard : II, 71.
 Guérout (M.) : I, 697, 782-783.
 Guillery : III, 67, 243, 254.
 Guizot (F.) : III, 307.
 Gundolf (F.) : I, 189.
 Guyotat (P.) : II, 74-75, 116-117.
 Guys (C.) : IV, 570.
 Habermas : IV, 170, 234, 278, 280, 438, 447, 562, 584, 726.
 Hadot (P.) : IV, 542.
 Hafsia (J.) : II, 205-209.
 Hahn (P.) : III, 763-777.
 Hallier (J.E.) : I, 285-287.
 Hals (F.) : II, 296.
 Hamami (C.) : III, 709, 712.
 Hamelin : II, 72.
 Hartmann (F. von) : I, 87.
 Hassoun (J.) : II, 664-675.
 Hasumi (S.) : II, 405-416; III, 399-414.
 Hazard (P.) : I, 547; III, 479.
 Hébert (G.) : III, 115.
 Hegel (G.W.F.) : I, 108, 340, 521, 541, 553, 574-575, 582, 611, 654, 656, 665, 768, 770, 779, 782-784; II, 71, 90-91, 105-106, 124-125, 156, 164, 621, 627, 817; III, 171, 193, 281, 471, 476, 538-539, 603; IV, 48, 232, 446, 562, 665, 688, 702-703, 712, 814.
 Heidegger (M.) : I, 542, 545, 547, 551, 553, 582, 768, 770; II, 372, 423, 521; III, 193, 604; IV, 455, 585, 703, 780, 814.
 Henry (P.) : III, 288, 309.
 Herder (J.G. von) : I, 91.
 Héraclite : I, 90-91, 93.
 Hérodote : II, 565, 571; III, 28, 94.
 Hersant (Y.) : IV, 351-352.
 Herz (J.) : IV, 112.
 Hesse (H.) : IV, 160.
 Hiérocès : IV, 217.
 Hippocrate : I, 558; II, 58; IV, 396, 614, 786.
 Hitler (A.) : I, 546; III, 64, 134, 278, 280, 724; IV, 585-587, 666.
 Hobbes (T.) : III, 128-129, 174, 179-180, 650; IV, 722.
 Hocquenghem (G.) : III, 262, 763-777; IV, 663.
 Hoffbauer : II, 678; III, 446.
 Hölderlin (F.) : I, 189-203, 255, 408, 426, 521-522, 545, 547, 768; II, 109, 113, 124, 132; III, 490.
 Homère : I, 242, 250, 252, 804; II, 109, 555, 570.
 Horace : II, 273-274.
 Horeau (M.) : IV, 125.
 Horkeimer (M.) : IV, 72-73, 562.
 Hotman (F.) : III, 129.
 Howard (J.) : III, 509-510.
 Howison (J.) : III, 445.
 Hugo (V.) : I, 89; II, 113; III, 85.
 Hulsman (L.) : IV, 643.
 Humboldt (K.-W.) : II, 221; III, 541.
 Hume (D.) : I, 611; IV, 437.
 Husserl (E.) : I, 69, 74-79, 101, 127, 500-501, 554, 582, 612-613, 667, 770; II, 106, 164-165, 372; III, 31, 141, 823; IV, 53, 170, 437, 449, 458, 767, 780, 789, 814.
 Ippolite (J.) : I, 167, 199, 448-464, 779-785; IV, 48.
 Illich (I.) : III, 44-45, 52, 545.
 Ingres (D.) : II, 707.
 Irson (C.) : I, 738.
 Isocrate : IV, 140, 395-396, 550, 619.
 Italiaander (R.) : I, 229-233.
 Jaccard (R.) : III, 89.
 Jack l'Éventreur : III, 254.
 Jacob (F.) : II, 99-104, 160-163, 219, 524.
 Jacobson (R.) : I, 667.
 Jackson (J.H.) : I, 124-126; II, 687-692.
 Jamblique : I, 81.
 Janet (P.) : I, 125-126, 129, 134, 206, 422, 605; II, 107; IV, 601, 606.
 Jannoud (C.) : I, 549-552.
 Jaruzelsky : IV, 338, 678.
 Jaspers (K.) : I, 79, 127, 129, 191, 551; II, 107-108.
 Jaubert (A.) : II, 198-203.
 Jaurès (J.) : II, 535, 659.
 Jay (M.) : IV, 584-590.
 Jean-de-la-Croix (saint) : I, 263.
 Jérôme (saint) : IV, 806.
 Joecker (J.-P.) : IV, 286-295.
 Joseph II : IV, 158.
 Jospin (L.) : IV, 210, 339.
 Jousse (D.) : II, 458.
 Joyce (J.) : I, 298, 407, 545.
 Julliard (J.) : II, 316-339.
 Jung (C.) : I, 98.
 Juquin (P.) : III, 168.
 Jussieu (A. de) : II, 30, 37, 49, 56, 59, 62.
 Justi (J.H. von) : IV, 158-159, 825-826.
 Kaan (H.) : II, 827.
 Kafka (F.) : I, 255, 298, 793; II, 124.
 Kalb (C. von) : I, 190-191.
 Kandinsky : I, 614, 644, 647.
 Kané (P.) : III, 97-101.
 Kant (E.) : I, 91, 238-241, 247, 288-293, 446, 521, 546, 553, 781; II, 99, 106, 221-222, 239, 371-372, 546-547, 550-551; III, 127, 193, 604, 783, 789; IV, 37, 106, 135, 184, 231, 279, 411, 446, 562-568, 571, 577, 630-631, 679-687, 765-766, 813-814.
 Kardiner (A.) : I, 134.
 Karol (K.S.) : II, 513-518; III, 63-74.
 Karsenry (S.) : III, 208.
 Katz (C.) : II, 623-646.
 Kaufmann (J.-P.) : III, 366.
 Kelkel (M.) : I, 574-579.
 Kellermann : III, 637.
 Kepler (J.) : I, 170-171.
 Kemsl (M.) : III, 681.
 Keynes (J.) : III, 823; IV, 373.
 Khomeyni : III, 690-693, 703-704, 711, 715-716, 746.
 Kiejman (G.) : III, 9.
 Kierkegaard (S.) : I, 582, 768.
 Kirmes (W.M.) : I, 191.
 Kirscheimer (O.) : IV, 21, 73, 582.
 Klages : I, 133.
 Klee (P.) : I, 544, 554, 614, 643-646; IV, 220.
 Klein (M.) : I, 73, 199; II, 815; IV, 182, 198.
 Klossowski (P.) : I, 240, 268, 275, 326-337, 424-427, 522, 526, 555; II, 76, 99, 412; III, 589-590; IV, 43, 59.
 Knobelpiess (R.) : IV, 7-9, 522-523.
 Koffka (K.) : I, 130.
 Kölher (W.) : I, 130.
 Kouchner (B.) : IV, 340-343.
 Koyré (A.) : I, 170-171; III, 141; IV, 53, 439, 764, 767-769.

- Kraepelin : II, 679.
 Krafft-Ebbing : III, 102, 322.
 Kretschmer : I, 133.
 Krywin (A.) : II, 435-445.
 Kühn (H.) : II, 709.
 Kuhn (T.S.) : II, 239-240.
 Kunz (H.) : I, 136.
 Kuo (Z.-Y.) : I, 131.
- La Boétie (É. de) : II, 209, 219.
 Lacan (J.) : I, 73, 168, 199, 447, 514, 516, 585, 653, 665, 812-821; II, 780, 782, 814; III, 590; IV, 52, 59, 182, 198-200, 204-205, 435, 669.
 Lacenaire : II, 394-398, 413, 747; III, 98, 243, 254; IV, 281.
 Lachelier : IV, 764.
 Laënnec : I, 713; III, 51.
 Lafargue : III, 474.
 Lafon (J.) : II, 664-675.
 Lagrange (J.-L.) : I, 594, 726.
 Laing : II, 681, 800; III, 377, 671; IV, 59, 594.
 Lake Price : II, 709.
 Lamarck (J.-B.) : II, 30-31, 36-40, 49, 219.
 Lamare (N. de) : IV, 156-159, 823.
 Lamy (R.P.B.) : I, 737.
 Lancelot (C.) : I, 714-715, 734-736, 751.
 Lancre (P. de) : I, 268, 758-761.
 Landau (A.) : II, 445-447.
 Landermann : I, 90.
 Lange (W.) : I, 189.
 La Perrière (G. de) : III, 639-640, 643-646.
 Lapeyrie (J.) : IV, 132-134.
 Laplanche (J.) : I, 192, 195-196, 199, 201; III, 282-297.
 Laporte (J.) : I, 262-268, 408.
 Laurens (A. du) : I, 88; II, 209.
 Lautréamont : I, 661.
 Laval (M.) : II, 664-675.
 Lavoisier (A.-L. de) : I, 123; II, 49, 160; III, 222.
 Lazarus (A.) : III, 806-818.
 Le Bitoux (J.) : IV, 163-167.
 Le Bras (G.) : I, 631-635.
 Lecourt (D.) : IV, 197.
 Ledoux (N.) : III, 191.
 Lefort (R.) : III, 383-388.
 Le Gaufeys (G.) : III, 298-329.
 Le Goff (J.) : I, 631-635.
 Léger (A.) : II, 824.
- Leibniz (G.-W.) : I, 87, 423, 543, 769; II, 90, 99, 106, 479; IV, 605.
 Leiris (M.) : I, 210, 249, 421-422, 555, 557; II, 76, 87, 116; IV, 605.
 Leite (R.-G.) : II, 433-434.
 Lejaren : II, 708.
 Le Maître (A.) : IV, 273.
 Lénine : II, 272, 408; III, 142, 278, 614.
 Léo (H.) : III, 637.
 Léonard (J.) : IV, 10-19, 20-34.
 Le Pelletier de Saint-Fargeau : II, 461, 463, 591.
 Leroy (J.F.) : II, 36-66, 679.
 Le Roy Ladurie (E.) : I, 585; III, 119, 208.
 Lessing (G.) : IV, 563.
 Le Tasse : II, 132.
 Letourmy (A.) : III, 208.
 Leuret (F.) : I, 270-271; III, 331; IV, 169-170, 661.
 Léveillé (M.) : III, 325-326, 334-335.
 Levinson (C.) : III, 55.
 Lévi-Strauss : I, 447, 514, 516, 541-542, 547, 584-585, 614, 653, 665, 821; II, 128, 222, 240, 271, 423, 630, 635-636, 722; III, 372, 399, 478-479, 579, 590; IV, 52, 62, 184, 205, 608, 651.
 Lévy (Benny) : II, 340-368.
 Lévy (B.H.) : II, 702-704; III, 256-269.
 Lévy-Williard (A.) : IV, 338-340.
 Liegler (L.) : I, 190.
 Lilburne (J.) : III, 126.
 Lima (L.C.) : II, 623-646.
 Limoges (C.) : II, 36-66.
 Lindung (I.) : I, 651-662.
 Linné (C. von) : I, 543; II, 8, 12, 30, 37, 40; 58-59, 63; III, 517; IV, 284.
 Lin Piao : II, 513, 516.
 Linton : I, 134.
 Lippi (F.) : I, 193-194.
 Livi (J.) : III, 298-329.
 Livingston (F.) : II, 464.
 Livrozet (S.) : II, 394-399.
 Lobo (R.) : II, 805-817.
 Locke (J.) : I, 552; III, 599.
 Lojevov : II, 222.
 Lombroso : II, 398.
 Lorient (P.) : II, 67-73.
 Lossowsky (E.) : II, 704-707.
 Löwenthal (L.) : IV, 584-590.
- Lowry (M.) : I, 544.
 Lubrina (J.J.) : II, 699-702.
 Lucas (C.) : II, 460.
 Lucien : IV, 287, 293, 328.
 Lucrèce : II, 80; IV, 359, 799.
 Lukács : I, 775.
 Lutaud (O.) : I, 631-635.
 Luxembourg (R.) : II, 272; III, 614.
 Lyotard (J.-F.) : II, 554.
 Lyssenko (T.) : III, 140, 338; IV, 36.
- Macbeth : I, 92, 94, 169.
 Machado (R.) : II, 623-646.
 Machiavel (N.) : III, 174, 637, 643, 646, 720; IV, 152, 817-818.
 MacLeod : III, 226.
 Mac Luhan : II, 127.
 Magendie (F.) : I, 123; II, 43.
 Magritte : I, 637-650; IV, 244, 247.
 Maire (E.) : IV, 499-525.
 Mâle (É.) : I, 83, 611.
 Malebranche (N. de) : I, 83, 611.
 Mallarmé (S.) : I, 278, 298, 418-419, 426-437, 522, 537, 543, 555-556, 770, 785, 796; II, 109, 121, 171, 219-220, 645; IV, 220, 607.
 Malraux (A.) : II, 761; III, 108.
 Mandrin (I.) : 743, 747; III, 67.
 Mandrou (R.) : I, 631-635.
 Manet (E.) : I, 299; II, 706.
 Mann (T.) : I, 555; III, 85, 699.
 Manselli (R.) : I, 631-635.
 Mao Tsé-toung : II, 361, 498, 513, 516.
 Marc Aurèle : III, 538; IV, 359-365, 417, 426, 429, 432, 702, 712; 797-799.
 Marcus (S.) : III, 102.
 Marcuse : II, 72, 377, 757; III, 162, 568, 699; IV, 78, 199.
 Marsais (C. du) : I, 751.
 Martin (R.) : IV, 777-783.
 Martinet : I, 609.
 Maruyama (M.) : III, 550.
 Marx (K.) : I, 516, 541, 547, 556, 564-576, 587-588, 658, 676, 775, 784, 791, 804-805, 809, 818, 825; II, 72, 87, 167-170, 225-226, 312, 406-409, 524, 621, 659, 752-753, 756-757, 779, 808, 817; III, 35, 38-39, 89, 133, 142, 210, 258, 268, 278-279, 306, 310, 376, 401, 470, 474, 497, 501-502, 530, 538-539, 599-605, 611-615, 749; IV,
- 50, 52, 66, 68-69, 73-74, 115, 186-189, 201, 434-435, 457, 703, 778, 785.
 Masse-Dessen : II, 664-675.
 Mauriac (C.) : II, 687.
 Mauzi (R.) : I, 167.
 Maxime de Tyr : IV, 293.
 Maxwell : II, 102.
 Mayall : II, 708.
 Mead (M.) : I, 134.
 Meienberg (N.) : II, 296-306.
 Meillet (L.) : I, 732.
 Meinecke (F.) : IV, 150.
 Meinhof (U.) : III, 725.
 Ménage (G.) : I, 738.
 Mendel (J.G.) : I, 845; II, 100-102.
 Mendelssohn (M.) : IV, 563, 765-766.
 Mendès France (P.) : IV, 101.
 Merleau-Ponry (M.) : I, 138, 147, 370, 441, 513, 654, 662, 667, 782-783; II, 83, 372; III, 82, 253; IV, 48, 53, 434-435, 455, 586, 667, 764, 780.
 Merquior (J.-G.) : II, 157-174.
 Mesrine (J.) : III, 253.
 Metzger : III, 446.
 Mevel (C.) : III, 825; IV, 129.
 Meyer (P.) : II, 316-340.
 Meyerhold : I, 275.
 Michals (D.) : IV, 243-250.
 Michaux (H.) : III, 490; IV, 220.
 Michelet (J.) : I, 298, 606; II, 272, 659.
 Michel-Ange : I, 193.
 Mill (J.S.) : I, 122.
 Miller (G.) : III, 298, 329.
 Miller (J.) : III, 298-329.
 Miller (J.-A.) : III, 298-329.
 Millet : III, 116.
 Millot (C.) : III, 298-329.
 Minkowsky (M.) : I, 103.
 Minotaure (le) : I, 221, 227, 424, 768.
 Mirbel (C. de) : I, 81.
 Mitterrand (F.) : II, 660; III, 366; IV, 100-101, 179, 319.
 Moïse : IV, 138-139.
 Molière : II, 112.
 Molitor (U.) : I, 625, 630-631.
 Montaigne (M. de) : I, 171, 426, 540; IV, 413.
 Montand (Y.) : II, 761.
 Montesquieu (C. de) : I, 503.
 Mordillat (G.) : III, 123.
 Morawe (B.) : II, 425-432.

- Morel (B.A.): II, 827.
 Moreno: I, 134; II, 771-782.
 Morgagni: III, 209, 214.
 Morgan (T.): I, 845.
 Mossadegh: III, 714.
 Moulin (A.-M.): III, 723, 825.
 Müller (A.): I, 190.
 Murano (R.): II, 623-646.
 Musonius Rufus: IV, 217, 356, 669, 792.
 Muyart de Vouglans (P.): II, 458.
 Muybridge: IV, 249.
 M'Uzan (M. de): III, 336.
- Naccache (M.): I, 828-842.
 Napoléon: II, 207, 652; III, 266; IV, 158, 272.
 Napoléon III: II, 724, 742.
 Naudin (C.): I, 845.
 Negri (T.): IV, 105.
 Nemitz (D.): III, 276.
 Nemoto (C.): III, 522-531.
 Nerval (G. de): I, 169, 413, 437.
 Newton (I.): I, 123, 589, 807.
 Nicoclès: IV, 395, 550, 552, 619.
 Nietzsche (F.): I, 161, 239, 242, 266, 328, 331-332, 420, 440, 500-503, 518, 522, 525, 542-543, 545, 547, 549-552, 553-554, 556, 561-564, 564-574, 577-578, 599, 606, 612-613, 664, 768, 775, 794; II, 71-72, 98-99, 113, 132, 136-156, 220, 242, 247, 372, 423, 434, 542-552, 570, 619, 645, 788; III, 31, 160, 281, 471, 476, 490, 538-539, 571-573, 590, 592, 603-605, 615, 677; IV, 43, 48-50, 53-54, 57, 113, 232, 393, 434-437, 444-448, 457, 529, 562, 581, 585, 641, 688, 691, 702-704, 731, 775, 780, 814.
 Nobécourt (J.): IV, 204-205.
 Nocaudie (D.): IV, 133-135.
 Noland: I, 770.
 Nora (P.): IV, 542.
 Nordmann (J.): III, 365.
 Novalis: I, 85-86, 89, 91, 197, 202.
 Nussbaum: II, 64.
- Œdipe: I, 191, 200, 416, 769; II, 553-569, 625-629.
 O'Higgins (J.): IV, 320-335.
 Ollier (C.): I, 340-390, 409.
 Oppenheimer: III, 155.
 Oreste: I, 164, 168, 531.
- Orfila (M.): II, 393.
 Ormesson (J. d'): I, 812-821.
 Orphée: I, 533, 539.
 Osorio (M.): III, 368-382.
 Overd (M.): IV, 286-295.
 Ovide: IV, 701.
 Owen (R.): II, 611.
- Palazzo (G.A.): IV, 150.
 Palmier (J.-M.): I, 786-789.
 Panier (C.): IV, 747-752.
 Panizza (O.): IV, 122-123.
 Panofsky (E.): I, 620-623.
 Papavoine (L.-A.): II, 824.
 Paracelse: I, 484, 489; III, 222.
 Parménide: II, 106.
 Pascal: I, 159; II, 479; IV, 410.
 Pasolini: III, 270-271.
 Pasqualini (J.): III, 72.
 Pasquino (P.): III, 140-158, 265, 625-635, 723, 825.
 Pasteur (L.): II, 677, 682.
 Pavlov (I.P.): IV, 61.
 Peduzzi: IV, 112-115.
 Péguy (C.): I, 768.
 Pelegrino (H.): II, 623-646.
 Pélorson (J.-M.): II, 209-214, 216-223.
 Penot (M.): III, 190.
 Perrot (M.): IV, 20-34.
 Peter (J.P.): II, 392; III, 208.
 Petit (J.-Y.): II, 445-447.
 Philibert (N.): III, 123.
 Philon d'Alexandrie: IV, 361, 788.
 Piaget (J.): I, 131; II, 296; III, 89; IV, 72.
 Picasso (P.): I, 554.
 Pic de la Mirandole: II, 587.
 Piéron (H.): I, 140.
 Pinel (P.): I, 164, 269, 417, 711; II, 130, 134, 285; III, 449, 480-481, 497, 520, 633; IV, 598.
 Pinto (M.J.): II, 623-646.
 Piveteau (J.): II, 27, 36-66.
 Platon: I, 88-89, 92, 242, 768, 770, 818; II, 76-77, 98, 106, 414, 521, 549, 568, 634; III, 396, 537, 560, 571, 574; IV, 140-143, 176, 241, 287, 361, 388, 396, 470, 613, 621, 699-701, 786, 792-799.
 Pléven (R.): II, 302.
 Pleyne (M.): I, 281, 283, 285, 340-390, 390-406.
 Pline: IV, 426, 549, 793.
- Plutarque: IV, 217-218, 287, 291, 293, 354-363, 387, 417-419, 469, 613, 713, 795-796, 801.
 Poe (E.): III, 490.
 Pohlenz (M.): IV, 585.
 Poincaré (H.): III, 432; IV, 764.
 Polak (C.): III, 618; IV, 261-269.
 Politzer (G.): IV, 52.
 Pompidou (G.): II, 386-388.
 Pomme: I, 269.
 Pomponne de Bellière: III, 496.
 Ponge (F.): I, 339.
 Poniatowski: III, 366.
 Porta (G.): I, 566.
 Port-Royal: I, 714-715, 732-752.
 Pound (E.): I, 298, 545.
 Pradines (M.): I, 138, 147.
 Prescott (A.): III, 455.
 Preti (G.): II, 369-380.
 Prins (A.): III, 455.
 Propp (V.): IV, 62.
 Proust (M.): I, 265, 285, 545, 670-673, 793; II, 412; IV, 601, 606-607.
 Pseudo-Denys: I, 521.
 Pucheu (R.): II, 316-339.
 Pufendorf: III, 645; IV, 187.
 Pujo (M.): II, 68.
 Pythagore: IV, 801-803.
- Quesnay (F.): I, 718; III, 642.
 Quintilien: I, 88, 425.
- Rabinow (P.): IV, 545.
 Racine (J.): I, 168; II, 216.
 Radcliffe (A.): I, 805; III, 197.
 Ramnoux (C.): I, 574-579.
 Rancière (J.): II, 734-739; III, 265, 418-428.
 Ranke: III, 637.
 Ranucci (C.): III, 657-661.
 Rask (K.): I, 751, 823.
 Rauler (G.): IV, 431-437.
 Rebeyrolle: II, 401-405.
 Regnault (F.): III, 312, 591.
 Régulier-Desmarais (F.): I, 751.
 Rehberg (A.W.): III, 637.
 Reich (W.): II, 656, 779, 809, 826; III, 133, 171-172, 182, 397, 526, 568.
 Reiche (R.): III, 182.
 Reijlander: II, 708-709.
 Rémusat (C.): II, 458.
 Renan (E.): II, 73.
- Rétif de la Bretonne: III, 102.
 Revel (J.): IV, 13.
 Revon (C.): IV, 132-134.
 Révéroni Saint-Cyr (J.A.): I, 204, 225-226, 228.
 Reza: II, 681-682, 684, 703.
 Ribot (T.): 123-124, 126, 140; II, 107.
 Ricardo: I, 587, 676, 717; II, 60, 147, 524, 808; IV, 69.
 Richard (J.-P.): I, 427-437.
 Richet (D.): I, 585; III, 280.
 Richier (P.): II, 708.
 Ricœur (P.): I, 448-464; IV, 434, 644.
 Rilke (R.M.): I, 545.
 Ringelheim (F.): II, 435-445; IV, 636-646.
 Riot (P.): II, 392.
 Rivière (P.): II, 392, 750; III, 98-101, 106-108, 114-123, 676-677; IV, 581, 658.
 Robbe-Grillet (A.): 272-279, 284, 544, 339, 363, 367, 373, 422; II, 132, 425; IV, 599-600, 607-608.
 Robert (M.): I, 278; III, 336.
 Robinson: II, 709-710; IV, 250.
 Rocard (M.): IV, 454.
 Roepke: III, 823.
 Romands: II, 394.
 Rorty (R.): IV, 597.
 Rosanvallon (P.): IV, 129.
 Rose (E.): II, 238-239.
 Rosen (G.): III, 215.
 Rossi (P.L.): II, 463.
 Rothko: I, 770.
 Rousseau (J.-J.): I, 172-188; II, 8, 112, 590; III, 185, 195-196, 302, 538, 599, 642, 653-654, 677; IV, 186-187, 722, 778.
 Roussel (R.): I, 168, 204-215, 298, 339, 419-420, 421-424, 605; II, 20, 23-24, 109, 132, 733; IV, 599-608.
 Ruas (C.): IV, 599-608.
 Ruffié (J.): III, 95-97.
 Rümke: I, 103.
 Rumsay: III, 225.
 Rufus d'Éphèse: IV, 217.
 Rusche (G.): IV, 21.
 Russell (B.): I, 541-542, 595, 612; II, 423.
 Rustow: III, 823.
 Ryschke: IV, 582.

- Sade (D.A.F. de) : I, 225, 233-236, 240-241, 248, 255-257, 259, 278-279, 298, 518, 521-522, 525, 615, 660-661, 794; II, 25, 80, 107, 113-115, 186, 375-376, 413, 818-822.
- Sainte-Beuve (C.-A.) : IV, 573.
- Saint-Exupéry (A. de) : I, 541.
- Saint-John Perse : I, 545.
- Saint-Sernin (B.) : II, 36-66.
- Saint-Simon : IV, 766.
- Saison (Mlle) : II, 392.
- Salomon (C.) : II, 36-66.
- Salt : II, 712.
- Salzmann : III, 396.
- Sandjahi (K.) : III, 703-704.
- Sands (B.) : IV, 320.
- Sanguinetti (E.) : I, 340-390, 390-406.
- Sant'Anna (H.R. de) : II, 623-646.
- Sanzio (A.) : IV, 286-295.
- Sartre (J.-P.) : I, 110, 513, 518, 541-542, 545, 551, 556, 609, 612, 616, 654-658, 669, 768, 775; II, 68, 83, 164, 271, 301-306, 372, 777, 780; III, 280, 531, 583, 590, 670-671; IV, 48-49, 52, 62, 392-393, 434-435, 444, 455, 586, 617-618, 666-669, 764, 780.
- Saussure (F. de) : I, 500-501, 609-610, 612, 662-667, 732, 821, 825; II, 106, 171, 371; III, 155; IV, 434.
- Scala (A.) : IV, 696-707.
- Schéhérazade : I, 254, 793.
- Scheldon (W.) : I, 133.
- Schelling (F.W. von) : I, 81, 85; IV, 702.
- Scherer : III, 262.
- Schiller (F.) : I, 190-191, 195-197.
- Schimizu (T.) : II, 104-128.
- Schlegel (W. von) : I, 202, 522, 822-823.
- Schleiermacher (F.) : I, 89.
- Schmidt (D.) : IV, 528.
- Scholem (G.) : I, 631-635.
- Schroeter (W.) : II, 820.
- Schönberg (A.) : IV, 488.
- Schopenhauer (A.) : I, 440, 551, 604; II, 95, 164; III, 592, 604.
- Schroeter (W.) : IV, 251-260.
- Scribonius (W.A.) : I, 626, 629.
- Searle (J.R.) : I, 796; II, 631.
- Séguy (J.) : I, 631-635.
- Seklani (M.) : I, 828-842.
- Selden : III, 129.
- Sénèque : IV, 356-365, 390, 398, 417-428, 469, 615, 659, 669, 698-700, 717, 792-799, 801, 808-810.
- Sennett (R.) : IV, 172.
- Serpillon (F.) : II, 457-458.
- Serres (M.) : I, 807; II, 28.
- Servan : II, 461.
- Shakespeare (W.) : I, 169.
- Sheldon (W.) : I, 133.
- Shimitzu (T.) : II, 104-128.
- Shurtz (A.) : IV, 129.
- Signoret (S.) : IV, 340-343.
- Simon (J.K.) : II, 182-193, 525-536; III, 225-226.
- Simon (T.) : I, 132.
- Simons : III, 824.
- Skik (H.) : I, 828-842.
- Smith : III, 821.
- Sobel (B.) : IV, 102-103.
- Socrate : I, 160, 243, 552, 768; II, 77, 99, 151, 632; III, 281; IV, 177, 329, 353-356, 361, 388, 390, 398, 404, 551-552, 613, 615, 699-700, 715, 721, 787, 790-793, 801.
- Soljenitsyne : III, 32, 278; IV, 523.
- Sollers (P.) : I, 272-277, 340-390, 390-406, 424; II, 116-117.
- Solon : II, 565; IV, 138.
- Sophocle : II, 555.
- Soranus : IV, 217, 549.
- Spearman (C.F.) : I, 132.
- Spencer (H.) : I, 124; II, 9.
- Sphyras (P.) : II, 664-675.
- Spinoza (B.) : I, 82-83; II, 91, 97-99, 242, 503, 548-549.
- Spire (A.) : IV, 208-210.
- Sprenger (J.) : I, 626-627.
- Staline : IV, 50, 669.
- Stambouli (F.) : I, 828-842.
- Starobinski (J.) : III, 195.
- Stéfanini : I, 671-673.
- Stein (P.) : IV, 112.
- Steiner (G.) : II, 219-221, 239-240.
- Stern (M.) : III, 420.
- Stobée (J.) : IV, 140.
- Stone (L.) : IV, 458-462, 647.
- Stravinsky (I.) : IV, 485.
- Strawson : II, 631.
- Strindberg (A.) : II, 108.
- Sue (E.) : III, 500-502.
- Surzur (R.) : IV, 336-337.
- Syberberg (H.-J.) : IV, 102-103.
- Sylvius : III, 27, 739.
- Synésios : IV, 467, 630.
- Synésios : IV, 627, 803.
- Szasz (T.) : II, 523, 685, 773; III, 75-79, 90-92.
- Taffarel-Faernam (M.) : II, 771-782.
- Taine (H.) : I, 140.
- Taleb Hadjadj : IV, 8.
- Tanaka : IV, 266.
- Tarrab (G.) : III, 86.
- Tarde (G.) : I, 826.
- Tardieu (A.) : II, 647.
- Taubes (M.) : I, 574-579.
- Taylor (C.) : IV, 584-590.
- Teilhard de Chardin (P.) : I, 516-518, 541, 654-656, 658.
- Tenon (J.-R.) : III, 509-510, 519-520.
- Terayama (S.) : III, 79-89.
- Terrel (I.) : II, 664-675.
- Terrullien : III, 313, 316; IV, 307.
- Thalamy (A.) : III, 13.
- Théophile : I, 81.
- Thésée : I, 221, 228, 767-768.
- Thibaud (P.) : II, 316-340; IV, 96-99.
- Thibaudeau : I, 273, 275, 277, 284, 340-390, 504.
- Thierry (A.) : III, 313, 316.
- Thomas (saint) : IV, 151-152, 817-818.
- Thomson (G.) : I, 132.
- Thorin : I, 162.
- Thrasymaque : I, 160.
- Thurstone (L.) : I, 132.
- Tintoret : I, 194.
- Tirlocq (F.) : II, 664-675.
- Titien : I, 194, 594.
- Tolman (F.C.) : I, 130.
- Tortel (J.) : I, 340-390, 390-406.
- Tournefort (J. de) : I, 678; II, 38.
- Trakl (G.) : I, 545.
- Treilhard (J.-B.) : II, 437, 608-609.
- Tréanton (J.-R.) : II, 316-340.
- Tristan : I, 84, 89.
- Trombadori (D.) : IV, 41-95.
- Trotsky (L.) : III, 310.
- Troubetskoï (N.) : II, 269-270; IV, 62.
- Trouille (C.) : II, 706.
- Tuke : II, 130; III, 481; IV, 598.
- Turgot (A.-R.-J.) : II, 10, 222.
- Turquet de Mayenne (L.) : IV, 154-156, 821, 826.
- Tylor (E.B.) : II, 269.
- Ucello (P.) : I, 193-194.
- Ullmo (J.) : I, 812-821.
- Ulysse : I, 250-251, 532-533, 539; II, 77.
- Uno (H.) : III, 798.
- Ussel (J. Van) : II, 826.
- Valéry (P.) : I, 545; II, 411; IV, 222.
- Valette (J.) : IV, 36.
- Vallès (J.) : II, 115.
- Van Gogh : II, 108.
- Van Gulik : IV, 625.
- Van Meenen : II, 458.
- Van Swieten : III, 27, 639.
- Vasari (G.) : I, 192, 198.
- Vattimo : I, 574-579.
- Veil (S.) : IV, 103.
- Vélasquez (D.) : I, 298, 470, 478, 544.
- Vergès (J.) : IV, 131-135.
- Vernant (J.-P.) : II, 635-636.
- Verne (J.) : I, 423, 507-513; IV, 115.
- Vernon : I, 132.
- Verrochio : I, 193.
- Veyne (P.) : III, 558-559, 719, 819; IV, 19, 34, 366, 543.
- Vidal-Naquet (P.) : II, 205; III, 8.
- Vidocq : II, 470, 730, 746.
- Vigarello (G.) : IV, 19.
- Vilmorin : I, 845.
- Vinchon (J.) : I, 195.
- Vinci (L. de) : I, 193.
- Vio (T. de) : IV, 125.
- Virgile : I, 426.
- Virilio (P.) : II, 316-339.
- Vitruve : IV, 270.
- Voltaire : I, 182; II, 221; III, 156.
- Vries (H. de) : I, 845.
- Wade (S.) : III, 464.
- Wagner (R.) : III, 281, 538, 591-592; IV, 111-115, 260.
- Wahl (F.) : IV, 360.
- Wahl (J.) : I, 574-579; IV, 48.
- Wajeman (G.) : III, 298-329.
- Wallon (H.) : I, 131, 140.
- Warhol (A.) : I, 770; II, 93.
- Watanabe (M.) : II, 104-128; III, 522-531, 571-595.
- Watson (J.B.) : I, 130.
- Watson (R.) : II, 599-600.
- Watté (P.) : IV, 747-752.
- Weber (J.-P.) : I, 167-169.
- Weber (M.) : II, 378; III, 823; IV, 27,

- 279, 438, 562, 647, 688, 709, 784, 814.
 Webern : I, 770; IV, 535.
 Weissmann : II, 64.
 Wertheimer : I, 130.
 Wesley : II, 596-597.
 Weyer (J.) : I, 625-631, 755-757.
 Wiaz : III, 10-12.
 Wittgenstein (L.) : I, 542, 595; II, 631.
 Wilde (O.) : III, 261.
 Willis : I, 164; II, 218.
 Wilson (B.) : IV, 244.
 Winnicott : IV, 182.
 Wit (J. de) : IV, 656-667.
 Wolfson : II, 20-24.
 Wundt (W.) : I, 123.
 Wurmser (A.) : IV, 50.
 Xénophon : IV, 355, 388, 398-400, 406, 552, 616, 623, 627, 674, 721, 786.
 Yannakakis (I.) : II, 734-739.
 Yates (F.) : IV, 362.
 Yoshimoto (R.) : III, 595-618.
 Zacchias (P.) : I, 760.
 Zamiti (M.) : I, 828-842.
 Zarathoustra : I, 242, 265, 268, 327, 409, 768; II, 96-98, 129.
 Zecca (M.) : III, 332-360.
 Zénon : II, 24, 80, 86; IV, 469.
 Zghal (A.) : I, 828-842.
 Ziegler (C.) : III, 445.
 Zola (E.) : II, 535; III, 85, 101, 156, 531.

Index des œuvres

- Abrégé de police* (J.P. Willebrandt) : IV, 158.
Adraste (Ferrier) : I, 84.
Affaire Mirval (L') ou Comment le récit abolit le crime (B. Cuau) : III, 7-9.
Agrippine (Cyrano de Bergerac) : I, 93.
Abasvérus (E. Quinet) : I, 298.
Ainsi parlait Zarathoustra (F. Nietzsche) : I, 549, 568; II, 372.
Alcibiade (Platon) : IV, 213, 355-357, 385, 390, 407, 618, 716, 724, 786, 789-792, 795-796.
Aminadab (M. Blanchot) : I, 526, 530, 538.
Amour du censeur, L' (P. Legendre) : III, 104.
Amours, Les (Pseudo-Lucien) : IV, 218.
Anatomie comparée, L' (G. Cuvier) : III, 410.
Andromaque (J. Racine) : I, 168; II, 212, 218.
Antéchrist, L' (F. Nietzsche) : I, 562.
Anthropologie (E. Kant) : I, 288-293.
Anthropologie structurale (Cl. Lévi-Strauss) : I, 821.
Anthologie de l'humour noir (A. Breton) : I, 421.
Anti-Dühring (F. Engels) : II, 408.
Anti-Œdipe, L' (G. Deleuze - F. Guattari) : II, 553-554, 624, 777; III, 133-135, 138, 162.
Anti-Machiavel (Frédéric II) : III, 644.
Apologie de Socrate (Platon) : IV, 353, 722, 787.
Archéologie du savoir, L' (M. Foucault) : I, 777-778, 786, 844; II, 157-158, 173, 207, 406; III, 404, 585, 678; IV, 42, 71, 393, 618.
Archipel (Hölderlin) : I, 189.
Architecture gothique et la pensée scolastique, L' (E. Panofsky) : I, 620-623.
Aréopagitique (Isocrate) : IV, 140.
Attente l'oubli, L' (M. Blanchot) : I, 525.
Arrêt de mort, L' (M. Blanchot) : I, 533.
Au-dessous du volcan (M. Lowry) : II, 734; IV, 245.
Au moment voulu (M. Blanchot) : I, 526-527, 533.
Aurore (F. Nietzsche) : I, 550; IV, 446.
Autour de la lune (J. Verne) : I, 507.
Aventures d'une jeune fille, Les (E. Hallier) : I, 285-287.
Aventures de Leucippe et Clitophon (Achille Tatius) : IV, 463.
Aveux de la chair, Les (M. Foucault) : IV, 385, 546, 611.
Bain de Diane, Le (Klossowski) : I, 326-337.
Beowulf: roi des Gètes (anonyme) : IV, 140.
Bibliothèque de Babel, La (J.L. Borges) : I, 260.
Biffures (M. Leiris) : I, 421; IV, 605.
Bijoux indiscrets, Les (Diderot) : III, 104.

Bleu du ciel, *Le* (G. Bataille) : I, 246.
 Bouvard et Pérec (G. Flaubert) : I, 293-294, 309, 311-312; II, 92-93, 412.
 Camisards, *Les* (R. Allio) : III, 116, 122.
 Capital, *Le* (K. Marx) : I, 566, 569, 573; IV, 186, 189, 785.
 Capitalisme et Schizophrénie (G. Deleuze) : II, 313.
 Caprices, *Les* (Goya) : I, 294.
 Ceci n'est pas une pipe (Magritte) : I, 635-650.
 Celui qui ne m'accompagnait pas (M. Blanchot) : I, 527, 538.
 Chagrin et la Pitié, *Le* (M. Ophüls) : II, 649.
 Chambre secrète, *La* (P. Sollers) : I, 277.
 Château, *Le* (F. Kafka) : I, 278.
 Chiens, *Les* (Rebeyrolle) : II, 401-405.
 Cité de Dieu, *La* (Augustin) : IV, 174.
 Cloches de Bâle, *Les* (L. Aragon) : II, 659.
 Code criminel (F. Serpillon) : II, 457.
 Code d'instruction criminelle (J.-B. Treilhard) : II, 608.
 Cœlina ou l'enfant du mystère (F.-G. Ducray-Duminiel) : I, 257-258.
 Comizi d'amore (P.P. Pasolini) : III, 269-271.
 Comment écouter (Plutarque) : IV, 796.
 Comment j'ai écrit certains de mes livres (R. Roussel) : I, 204-213, 420; IV, 604.
 Conférences (Jean Cassien) : IV, 127-128, 296-306, 810-812.
 Confessions (J.-J. Rousseau) : I, 172-180.
 Conflit des facultés, *Le* (E. Kant) : IV, 682.
 Considérations intempestives (F. Nietzsche) : II, 153-156.
 Contra Julianum (Augustin) : IV, 174.
 Contrat social (J.-J. Rousseau) : I, 178-180; III, 654.
 Cours de linguistique générale (F. de Saussure) : I, 732.
 Crise de la conscience européenne, *La* (P. Hazard) : I, 547.
 Crise des sciences européennes, *La* (E. Husserl) : I, 613; III, 31; IV, 767.
 Critias (Platon) : IV, 140.
 Critique de la faculté de juger (E. Kant) : IV, 775.
 Critique de l'économie politique (K. Marx) : I, 572.
 Critique de la raison dialectique (J.-P. Sartre) : I, 541.
 Critique de la raison pratique (E. Kant) : IV, 411.
 Critique du programme de Gotha (K. Marx) : III, 614.
 Cuisinière et le mangeur d'hommes, *La* (A. Glucksmann) : III, 278.
 De beneficiis (Sénèque) : IV, 361.
 Défense sociale, *La* (A. Prins) : III, 455, 461.
 Déjeuner sur l'herbe, *Le* (É. Manet) : I, 298.
 De la nature des choses (Lucrèce) : IV, 799.
 De la biologie à la culture (J. Ruffié) : III, 95-97.
 De la colère (Sénèque) : IV, 428, 797.
 De l'âme (Aristote) : II, 242.
 De l'élocution (Démétrius) : IV, 426, 808.
 Démon de Socrate, *Le* (Plutarque) : IV, 363, 801.
 Dépassons l'amour des hommes (L. Faderman) : IV, 289, 742.
 De ratione status (B.P. von Chemnitz) : IV, 816.
 Dernier Homme, *Le* (M. Blanchot) : I, 526, 538.
 Désert de glace, *Le* (J. Verne) : I, 508.
 Description de San Marco, *La* (M. Butor) : I, 411.
 Des illusions et impostures des diables (J. Weyer) : I, 625.
 Désordre des familles, *Le* (A. Farge, M. Foucault) : IV, 351-352.

Des sorcières et des devineresses (U. Molitor) : I, 625.
 Development of Medicine as a Profession (Varn L. Bullough) : III, 209.
 De viris illustribus (saint Jérôme) : I, 801.
 Dialogue sur l'amour (Plutarque) : IV, 218.
 Dialogues (J.-J. Rousseau) : I, 173-187.
 Dialogues touchant le pouvoir des sorcières (Erastus) : I, 625.
 Didascalie : IV, 126.
 Différence et Répétition (G. Deleuze) : I, 767-771; II, 75-99.
 Discours sur le gouvernement et la véritable raison d'État (G.A. Palazzo) : IV, 151, 816.
 Discours sur les moyens de bien gouverner contre Nicolas Machiavel (I. Gentillet) : III, 638.
 Discours sacrés (Aristide) : IV, 465, 804.
 Discussions sur les livres qu'un chrétien doit détester (L. Politi) : III, 637.
 Dix-Huit Brumaire de Louis-Bonaparte, *Le* (K. Marx) : I, 576; III, 39.
 Don Quichotte (Cervantès) : I, 257, 278, 298; II, 171-172, 214.
 Doublure, *La* (R. Roussel) : I, 214-215, 421.
 Ecce homo (F. Nietzsche) : I, 555, 562, 570.
 < Économie politique > (in *Encyclopédie*) (J.-J. Rousseau) : III, 653.
 Écrits (J. Lacan) : IV, 205.
 Écriture et la Différence, *L'* (J. Derrida) : II, 245-268, 281-295.
 Éden, Éden, Éden (P. Guyotat) : II, 74.
 Éducation sentimentale, *L'* (G. Flaubert) : I, 293, 311.
 Égarements du cœur et de l'esprit, *Les* (Crébillon) : I, 215-228.
 Éléments de police (J.H.G. von Justi) : IV, 158, 825.
 Éloge de la folie (Érasme) : I, 169; II, 132.
 Embryologie sacrée, *L'* (F.E. Cangiamila) : II, 823.
 Émile (J.-J. Rousseau) : I, 178, 180, 186; III, 196.
 Empédocle (Hölderlin) : I, 189, 200, 255, 408.
 Encyclopédie : I, 542-543, 822; II, 218, 424.
 En attendant le grand soir (Wiaz) : III, 9-13.
 Enfants du paradis, *Les* (M. Carné) : IV, 281.
 Enfer des pompiers, *L'* (J.-J. Lubrina) : II, 698-702.
 Énéide (Virgile) : I, 424-427.
 Ennemis de l'État (P. Brückner et A. Krovova) : III, 724-725.
 Eniretiens (Épictète) : IV, 364, 628.
 Éponine (G. Bataille) : I, 234.
 Ère des ruptures, *L'* (J. Daniel) : III, 783-787; IV, 100.
 Érotisme, *L'* (G. Bataille) : II, 25.
 Espace littéraire, *L'* (M. Blanchot) : II, 123.
 Essais d'icologie (E. Panofsky) : I, 620-623.
 Êté indien (C. Ollier) : I, 410.
 Éternel Adam, *L'* (J. Verne) : I, 513.
 Éthique (Spinoza) : I, 82.
 Éthique à Nicomaque (Aristote) : II, 242-243.
 Étoile au front, *L'* (R. Roussel) : I, 205.
 Étonnante aventure de la mission Barsac, *L'* (J. Verne) : I, 511.
 Être et temps (M. Heidegger) : I, 68; IV, 764, 780.

Fabriquer la folie (T. Szasz) : III, 74-79, 89-92.
 Face au drapeau (J. Verne) : I, 510.
 Fantôme de l'opéra, *Le* (G. Leroux) : I, 285.

- Filles de noce, Les* (A. Corbin) : IV, 281.
Fortsschritte der Metaphysik (E. Kant) : II, 239.
- Gai Savoir, Le* (F. Nietzsche) : I, 550, 561-565; II, 137, 243, 543-548; IV, 446.
Généalogie de la morale (F. Nietzsche) : I, 550, 567; II, 137-138, 372, 544, 550.
Germinal (É. Zola) : III, 531.
Gestion des risques, La (R. Castel) : IV, 386.
Ghetto judiciaire, Le (P. Boucher) : III, 695-698.
Grammaire générale et raisonnée (Arnauld et Lancelot) : I, 673, 678, 732-752; II, 479.
Grammaire latine (Lancelot) : I, 734.
Grammaire logique, La (J.-P. Brisset) : II, 13-25.
Grand Meaulnes, Le (Alain-Fournier) : I, 285.
- Hans und Jean* (R. Italiaander) : I, 230.
Haute Surveillance (J. Genet) : II, 119-120.
Health and Sickness of Town Populations (Rumsay) : III, 225.
Hector Servadac (J. Verne) : I, 510.
Herculine Barbin, dite Alexina B. : IV, 115-123.
Histoire de la folie (M. Foucault) : I, 395, 498, 590, 598, 602, 656, 680, 708, 720, 786, 842; II, 115-116, 157-163, 170-172, 210, 214, 216, 240, 245, 282-284, 296, 301-305, 522-525, 720, 746, 773; III, 74-75, 141-148, 229, 235, 312, 368, 377, 399, 402-403, 409, 414, 583, 630, 633, 669, 677; IV, 42, 44, 55, 59-61, 69, 81-83, 92, 393, 436, 581, 594, 618, 649, 656-657, 669, 673, 697, 779.
Histoire de l'œil (G. Bataille) : I, 249-250; II, 25.
Histoire de Paul (R. Féret) : II, 802-805; III, 58-62.
Histoire du temps (J. Attali) : IV, 412-415.
Histoire naturelle (G. Buffon) : III, 410.
History of Public Health (George Rosen) : III, 215.
Hölderlin et la question du père (J. Laplanche) : I, 189-203.
Homme devant la mort, L' (P. Ariès) : III, 503-505.
Homosexualité grecque (K.J. Dover) : IV, 315-317.
Hortensius (Cicéron) : IV, 175.
Humain, trop humain (F. Nietzsche) : I, 550; II, 137-138, 154.
Hypérion (Hölderlin) : I, 197-198.
- Igitur* (Mallarmé) : I, 429, 433, 543.
Île mystérieuse, L' (J. Verne) : I, 285.
Iliade (Homère) : II, 555; III, 413; IV, 140.
Images, Les (J.-L. Baudry) : I, 272-285.
Impressions d'Afrique (R. Roussel) : I, 205, 209-210, 213, 422-423; IV, 604.
Inconstance des mauvais anges, L' (De Lancre) : I, 268.
Instinct de mort, L' (J. Mestrine) : III, 253-256.
Institutions cénobitiques (Jean Cassien) : IV, 127, 145, 296-306.
Intermédiaire, L' (P. Sollers) : I, 272-285.
Interprétation des rêves, L' (S. Freud) : I, 69, 74, 567, 570.
Introduction à la vie dévote (François de Sales) : IV, 549.
Iran, la révolution au nom de Dieu (C. et P. Blanchet) : III, 743-754.
- Jalousie, La* (A. Robbe-Grillet) : I, 276, 504; IV, 608.
Journal d'un écrivain (F.D. Dostoïevski) : I, 159.
Journal du voleur (J. Genet) : II, 413.
- Juges kakis, Les* (M. Debard et J.-L. Hennig) : III, 138-140.
Juliette (D.A.F. de Sade) : I, 164; II, 376.
- Lacombe Lucien* (L. Malle) : II, 652-656.
Larmes d'Éros, Les (G. Bataille) : I, 244.
Leçons sur les prisons (Julius) : II, 459, 466, 607.
Légende dorée, La (J. de Voragine) : III, 242.
Lettres à Lucilius (Sénèque) : IV, 422-428. 801.
Lettre à Ménécée (Épicure) : IV, 354, 787.
Leurs prisons (G. Jackson) : II, 687-692.
Léviathan (T. Hobbes) : III, 179, 184.
Lire « Le Capital » (L. Althusser) : I, 587.
Livre de la vie active de l'Hôtel-Dieu, Le (Maître Jehan Henri) : III, 511.
Locus solus (R. Roussel) : I, 205, 210, 213, 422-423.
Logique (J.S. Mill) : I, 122.
Logique ou l'Art de penser, La (Arnaud et Nicole) : I, 636, 739-744.
Logique et Existence (J. Hyppolite) : I, 785.
Logique du sens (G. Deleuze) : II, 75-99.
Logique du vivant, La (F. Jacob) : II, 99-104, 524.
Lois, Les (Platon) : IV, 141, 560.
- Machines à guérir, Les* (M. Foucault) : III, 13-27, 725-742.
Madame Bovary (G. Flaubert) : I, 293-294; II, 117.
Madame Edwarda (G. Bataille) : II, 25.
Magie naturelle (G. della Porta) : I, 482.
Maintien de l'ordre, Le (C. Ollier) : I, 410.
Maîtres penseurs, Les (A. Glucksmann) : III, 277-281.
Maladie mentale et personnalité (M. Foucault) : IV, 665.
Malleus Maleficarum (J. Sprenger) : I, 627.
Mamma Roma (P.P. Pasolini) : III, 271.
Marianne, La (Tristan) : I, 89.
Mariveau sans maître, Le (P. Boulez, R. Char) : IV, 221.
Match de football, Le (A. Thibaudeau) : I, 275.
Matérialisme et Empirocriticisme (V.I. Lénine) : II, 408.
Méditations, Les (Descartes) : I, 551, 596; II, 113, 245, 258-268, 285-295; IV, 630, 723.
Méditations cartésiennes (E. Husserl) : IV, 764, 767.
Mémoires d'un fou (G. Flaubert) : I, 294.
Mémorables, Les (Xénophon) : IV, 721.
Ménines, Les (Vélasquez) : I, 464-478, 544.
Métamorphoses, Les (Apulée) : IV, 551.
Métaphysique (Aristote) : II, 242-243.
Méthode axiomatique et formalisme (J. Cavailles) : IV, 764.
Métropolitée, La (A. Le Maître) : IV, 273.
Mille et Une Nuits, Les : I, 254, 507, 793-794.
Miroir politique, Le (G. de La Perrière) : III, 638-639.
Misanthrope, Le (Molière) : II, 110-111.
Misérables, Les (V. Hugo) : I, 89.
Mise en scène, La (C. Ollier) : I, 409.
Moi, Pierre Rivière (R. Allio) : III, 97-101, 106-108, 114-123.
Montaillou (E. Le Roy Ladurie) : III, 91, 119.
Mort de Maria Malibran, La (W. Shroeter) : II, 818-819; IV, 245.
Mort propagande, La (H. Guibert) : III, 162.

Les Mots et les Choses (M. Foucault) : I, 498-504, 515, 541, 590, 598, 606-607, 657, 670, 680, 692, 708, 721, 776-777, 786, 791, 816, 843; II, 7-13, 60, 157-163, 171-172, 207, 220, 371, 405-410, 524, 808; III, 29, 88-89, 143-144, 300, 313, 318, 399, 402, 409, 583, 585, 599, 678; IV, 66-71, 75, 284, 443, 636, 656, 665, 697, 709, 781.

My Secret Life (S. Marcus) : III, 101-103, 131-132.

Mystères du peuple, Les (E. Sue) : III, 500-502.

Mystère de la maladie mentale, Le (T. Szasz) : III, 91.

Naissance de la clinique (M. Foucault) : I, 590, 602, 656, 680, 691, 708, 722, 786; II, 157-160, 239, 409; III, 88, 141, 146, 399, 402, 409; IV, 46, 66-67, 80-82, 393, 633, 676, 748.

Naissance de la tragédie (F. Nietzsche) : I, 566.

Némésis médicale : l'expropriation de la santé (Ivan Illich) : III, 40.

Neveu de Rameau, Le (D. Diderot) : II, 124.

Nietzsche (G. Deleuze) : II, 313.

Normal et le Pathologique, Le (G. Canguilhem) : III, 429-442; IV, 774.

Nouveau Désordre amoureux, Le (P. Bruckner et A. Finkielkraut) : III, 707.

Nouvelle Héloïse, La (J.-J. Rousseau) : I, 180, 186.

Nouvelles Impressions d'Afrique (R. Roussel) : I, 205; IV, 603.

Nouvelle Justine, La (D.A.F. de Sade) : I, 298.

Odysée (Homère) : I, 250-251; III, 413; IV, 140.

Édipe-Roi (Sophocle) : I, 768; II, 555-566; 625-626.

Édipe à Colonne (Sophocle) : II, 562, 625.

Olympia (É. Manet) : I, 298.

Ontocritique (Artémidore) : IV, 216, 462-485, 803.

Ordre du discours, L' (M. Foucault) : III, 228.

Ordre psychiatrique, L' (R. Castel) : III, 271-275.

Origine des espèces, L' (G. Darwin) : I, 124; II, 36.

Origines de la langue française, Les (G. Ménage) : I, 738.

Origine de la tragédie, L' (Nietzsche) : II, 372.

Osman (Tristan) : I, 84.

Ouverture (J. Thibaudau) : I, 504-505.

Panoptique, Le (J. Bentham) : II, 430, 729; III, 190; IV, 28.

Paravents, Les (J. Genet) : II, 413; IV, 221.

Par-delà bien et mal (F. Nietzsche) : I, 570.

Part maudite, La (G. Bataille) : II, 26.

Parc, Le (P. Sollers) : I, 273-275, 281, 283-284.

Part du feu, La (M. Blanchot) : II, 123.

Pauliska ou la Perversité moderne (Révéróni Saint-Cyr) : I, 215-228.

Paysage en deux (M. Pleynet) : I, 272-285.

Pédagogue, Le (Clément d'Alexandrie) : IV, 547.

Pensées (Pascal) : I, 550.

Pensées (Marc Aurèle) : IV, 797.

Perfection de la vie politique, La (P. Paruta) : III, 638.

Phèdre (Platon) : IV, 403, 551, 613, 704.

Phénoménologie de l'esprit (G.W.F. Hegel) : I, 779, 825; IV, 775.

Phénoménologie de la perception (M. Merleau-Ponty) : II, 79.

Philosophie des formes symboliques, La (E. Cassirer) : I, 548.

Philosophie des Lumières, La (E. Cassirer) : I, 545-549.

Pierrot lunaire : II, 99.

Politique, Le (Platon) : III, 560, 719; IV, 141-143, 563.

Portier de nuit (L. Cavani) : II, 652, 655-656.

Précepteur, Le (J.M.R. Lenz) : III, 588.

Prince, Le (Machiavel) : III, 637-640, 643; IV, 152, 817.

Prince du sommeil, Le (De Mirbel) : I, 81.

Princesse de Clèves, La (La Fayette) : III, 142.

Principes de la philosophie de l'histoire (G. Vico) : IV, 564.

Prison à la révolte, De la (S. Livrozet) : II, 394-399.

Prisons aussi, Les (R. Lefort) : III, 911.

Problème de la connaissance, Le (E. Cassirer) : I, 548.

Proust et l'art d'aimer (J.C. Rivers) : IV, 325.

Poussière de soleils (R. Roussel) : I, 205, 209.

Procès-Verbal, Le (J.M.G. Le Clézio) : I, 409.

Provinciales, Les (Pascal) : I, 182.

Psychoanalyse, Le (R. Castel) : II, 639; III, 77, 92.

Psychologie sociale du capitalisme (P. Bruckner) : III, 724.

Psychopathia sexualis (H. Kaan) : II, 827.

Pull-over rouge, Le (G. Perrault) : III, 657-662.

Pyramide (Théophile) : I, 81.

Qu'est-ce que les Lumières? (E. Kant) : III, 431, 783; IV, 231, 438, 562-567, 679-688, 765.

Question médico-légale de l'identité (J. Tardieu) : IV, 119, 122.

Q. H. S. (R. Knobelpiess) : IV, 7-9.

Raymond Roussel (M. Foucault) : IV, 599, 697.

Recherches logiques (E. Husserl) : I, 69, 74-76.

Régentes, Les (F. Hals) : II, 295.

Religieuse, La (D. Diderot) : I, 253-254; IV, 123.

Religion romaine archaïque, La (G. Dumézil) : I, 584.

République, La (J. Bodin) : IV, 271.

République, La (Platon) : I, 88; II, 568; IV, 141, 470, 560.

Rêve et l'Existence, Le (L. Binswanger) : I, 65, 68, 96-100, 117.

Réveil du printemps, Le (F. Wedekind) : III, 588.

Rêveries (J.-J. Rousseau) : I, 178.

Révocation de l'Édit de Nantes, La (P. Klossowski) : I, 333.

Révolution astronomique, La (Koyré) : I, 170-171.

Révolutions du globe, Les (G. Cuvier) : II, 34.

Rivage des Syrtes, Le (J. Gracq) : II, 734.

Robert (J. Verne) : I, 510.

Roberte ce soir (Klossowski) : I, 331, 333, 336.

Roi Lear, Le (W. Shakespeare) : II, 133.

Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues (J.-J. Rousseau) : I, 172-188.

Sade et la Révolution (P. Klossowski) : I, 331.

Salammbô (G. Flaubert) : III, 500.

Sans dessus dessous (J. Verne) : I, 507-508.

Schizo et les langues, Le (L. Wolfson) : II, 22.

Science and Rationalism in the Government of Louis XIV (J. King) : IV, 154.

Science de Dieu, La (J.-P. Brisset) : I, 203-205; II, 14.

Somme athéologique, La (G. Bataille) : II, 25-26.

Sorcière, La (J. Michelet) : I, 298.

Souci de soi, Le (M. Foucault) : IV, 385, 546, 611.

Souffleur, Le (P. Klossowski) : I, 331-333, 337.

Stratégie judiciaire, De la (J. Vergès) : IV, 130-131.

Surveiller et punir (M. Foucault) : III, 80, 149, 229, 264, 399, 628, 669; IV, 42, 45, 90, 393, 618, 633, 656, 669, 697, 748, 781-782.
System einer vollständigen medicinischen Polizey (J.P. Frank) : III, 18; IV, 814.
Système de philosophie (H. Spencer) : I, 124.

Tel quel : I, 272-285.
Tentation de saint Antoine, La (G. Flaubert) : I, 293-312; II, 412; III, 500.
Terre à la Lune, De la (J. Verne) : I, 507.
Thalia-Fragment (Hölderlin) : I, 195, 197.
Thesmophories (Aristophane) : IV, 551.
Tombeau (P. Guyotat) : II, 74.
Traité des sensations (Condillac) : I, 542; II, 424.
Traité théologico-politique (Spinoza) : I, 82.
Traité de la police (N. de la Mare) : III, 17; IV, 823.
Traité de la vie contemplative (Philon) : IV, 353.
Traité de la virginité (Grégoire de Nysse) : IV, 354, 716, 787.
Traitement moral de la folie, Du (F. Leuret) : III, 331.
Tranquillité de l'âme, De la (Plutarque) : IV, 418.
Tranquillité de l'âme, De la (Sénèque) : IV, 797.
Transformation de la démocratie (P. Bruckner) : III, 724.
Transparence et l'Obstacle, La (J. Starobinski) : III, 195.
Die Traumdeutung (S. Freud) : III, 315, 320.
Très-Haut, Le (M. Blanchot) : I, 526, 527, 530, 536, 538.

Über die Frage : was heisst Aufklärung? (M. Mendelssohn) : III, 431.
Une cérémonie royale (Thibaudeau) : I, 274-276, 283, 504, 505.
Un cœur simple (G. Flaubert) : I, 311.
Univers imaginaire de Mallarmé, L' (J.-P. Richard) : I, 427-437.
Un scandale au couvent (O. Panizza) : IV, 122.
Usage des plaisirs, L' (M. Foucault) : IV, 385, 388, 391, 399-401, 546, 611, 621.

Veille, La (R. Laporte) : I, 261-268, 408.
Vie contemplative, La (Philon) : IV, 788, 797.
Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes italiens, Les (G. Vasari) : I, 192.
Visage nuptial (P. Boulez, R. Char) : IV, 221.
Vita Antonii (saint Athanase) : IV, 415-416, 430, 627.
Vocation suspendue, La (P. Klossowski) : I, 332, 336.
Volonté de puissance, La (F. Nietzsche) : I, 549-550, 561; II, 551.
Volonté de savoir, La (M. Foucault) : III, 136-137, 615, 629; IV, 444, 671, 675.
Voyage à Naucratis (Almira) : II, 731-734.
Voyageur, Le (Hölderlin) : I, 190.
Voyeur, Le (A. Robbe-Grillet) : I, 276, 422, 504; IV, 599-600.
Vue, La (R. Roussel) : I, 212-213, 421-422; IV, 599-600, 604.

Index des notions

acte : I, 256, 337, 407, 416, 434, 506, 514, 544, 556, 612, 799, 806-808, – expressif, 71-72, 78-79, 105-106, – significatif, 76-78; II, 13, 114-115, 119, 122-123, 195, 364-366, 390-391, 403-404, 551, 584, 749; III, 99, 453-456, 748; IV, 79, 125-126, 169, 173, 215-217, 618-619, 622, 632.
 activité : I, 126-127, 580-583, 612, 620, 655, 662-663, 665, 667; II, 105-107, 114-115, 271, 643; III, 573; IV, 215, 355, 389, 393, 400, 402, 543, 580, 623, 791-792, 814.
 actualité : I, 77, 113-114, 253, 281-282, 545; II, 259-260, 290, 434, 558; III, 100, 535, 574; IV, 363, 564, 567-568, 574-575, 679-682, 686-687.
 âme : I, 263, 334, 440; II, 140-142, 154, 231; III, 43, 104, 180, 184, 347, 549, 621, 636; IV, 171-172, 175, 213, 357, 361-362, 407, 422-427, 467-469, 627, 791-796, 805.
 analyse existentielle : I, 65, 67, 79, 136; III, 162; IV, 58, 579.
 anonymat : I, 534, 537, 593-597, 795, 799-800, 812; III, 243; IV, 104-106, 735.
 anthropologie : I, 65-68, 96, 105, 109, 113, 117, 119, 136, 288, 436, 439, 446, 541; II, 220; III, 80, 462; IV, 27, 579, 729.
 aphrodisia : IV, 215, 218, 394, 398-399, 487, 621, 661-662.
 a priori : I, 155-156, – historique, 138, 155; IV, 632, 682.
 archéologie : I, 160, 498, 500, 575, 589, 595, 599, 681, 772, 786, 843; II, 221, 239, 242, 406, 521-522, 644-645, 759, 808, 813; III, 29-31, 39, 167, 235, 419, 468; IV, 57, 443, 451, 530, 632.
 archive : I, 166-167, 299, 429, 499, 530, 595, 681, 708-709, 733, 772, 786-787, 842; II, 658, 740; III, 468; IV, 759.
 art (comme *tekhnè*) : I, – de penser, 739; II, 571; III, 104, 134-135, 235, 252, 381, 515, 538, 556-558; IV, 317, 323, 362, 390, 404, 417, 545, 615, 625, 669, 671, 735, – de gouverner, III, 23, 635, 639-642, 647-657, 720; IV, 143, 151-152, 160, 171, 214, 216, 817.
 Aufklärung : I, 120, 549; III, 431-433, 783; IV, 36-37, 73, 225, 448, 562-568, 571-573, 577, 679-687, 765-768.
 auteur : I, 172, 177-179, 183, 273, 337, 429, 443, 591, 593, 653, 660-661, 685, 694, 703-704, 709-710, 789-807, 816; II, 49, 60-61, 166, 425, 708.
 aveu : I, 184, 270, 272, 756; II, 341, 391, 687, 690, 695, 809-813, 825; III, 90, 103, 230, 235, 245-246, 255, 303, 317, 411-412, 444, 549, 564, 658-659; IV, 125-129, 169, 416, 419, 657-659, 665.
 bibliothèque : I, 162, 260, 278-279, 297-301, 309, 429; II, 123; IV, 759.
 bio-politique : III, 210, 723, 818; IV, 193-194, 826.
 bourgeoisie : II, 119-120, 185-188, 191-193, 272, 302, 309, 311, 334-336, 342-344, 351-358, 368, 422, 435-437, 440, 525, 531-535, 719, 722, 725, 728, 730, 743-749, 758, 812; III, 93, 181-183, 198-199, 203, 225, 307, 311, 376, 421, 558; IV, 85, 94, 185, 502.

- capitalisme : II, 134, 235, 272, 297, 322, 334, 416, 431, 438, 604, 817; III, 146, 186, 209, 374-375, 401, 494, 497, 569; IV, 79, 190, 200, 371.
- christianisme : I, 307, 326, 337, 521; III, 103, 162, 230, 234, 245, 257, 371, 412, 527, 548-549, 558-566, 592, 621, 694, 709, 719, 790; IV, 126, 139, 144-148, 171-173, 215-216, 229, 290, 307-308, 310-311, 320, 402, 406, 409, 507, 544-547, 551-553, 559-561, 572, 621-626, 633, 653, 661, 669, 672-673, 697, 699-702, 706, 712, 717, 731, 804-805, 812-813.
- code : I, 416, 480, 558, 681, 684, 711, 825; II, 8, 15, 23-24, 100, 108, 191, 231; III, 50, 234, 253, 288, 297, 749; IV, 26, 164, 173, 229, 309, 384, 393, 396-397, 488, 536, 555-561, 610, 618-621, 672, 674, 698, 731-732, 739.
- commentaire : I, 241, 249, 336, 525, 682; II, 284, 408, 712, 736; III, 108.
- communication : I, 79, 108, 236, 243, 247, 249, 258, 284, 395, 519, 525, 681, 825, 828; II, 17, 75, 527, 561; III, 59, 97; IV, 233-234, 252, 254, 415, 727, 751.
- comportement : I, 126, 129-132, 398, 413, 445, 846; II, 130, 204, 241, 468, 592-593, 603, 617-619, 722-723, 759, 772, 775, 794; III, 23, 115, 120, 123, 137, 153, 179, 189, 208, 256, 290, 301, 358, 374-375, 380, 386, 412, 479, 482, 551, 563, 586; IV, 27-29, 34, 82, 173, 176-177, 181, 191, 193, 204, 234, 237, 288, 293, 308, 312-313, 317, 320-325, 346, 351, 394, 396, 429, 505, 532, 536, 539, 544-545, 549, 555-559, 578-579, 583, 597, 610, 618-620, 635, 638, 656-657, 661-662, 669, 731-732, 757, 789.
- condition : I, 155, 601-602, 605, 675, 681-682, 690, 693-694, 700, 726, 751, 787-788, 791, 795, 818, 826-828, 846, - d'existence, 67, 137, 148, 152, 156, 583, 682-683, 691-692, 706, 727, 739, 754, - de possibilité, 66, 110-111, 154, 166, 181, 278, 498, 597, 692, 723-724, 845; II, 35, 159-160, 223, 275-277, 284, 406, 409, 546, 551, 689, - d'existence, 34-35, 55-59, 62, 69, 225, 488, 538, 552, 644, 699, - de possibilité, 55-59, 373, 577, 622; III, 154, 159, - d'existence, 252, 583, - de possibilité, 232-233, 457; IV, 224, 239, 544, 576, 598, 629, 632, 634, 711, 766, 769, - d'existence, 238, 242, 257, 266, - de possibilité, 770.
- conduite : I, 69, 112-113, 121, 125-126, 128-131, 134-136, 144, 150, 398, 515, 528-529, 580-581, 708, 846; II, 184, 192, 464, 602, 678, 686, 723; III, 51-52, 134, 188, 208, 454, 456, 469, 479, 482, 636, 772, 804, 819, 823; IV, 15, 19, 22, 39, 125, 170-171, 184, 191, 209, 215, 237, 242, 257, 272, 286, 324, 360, 394, 398, 418, 423, 466, 530-533, 539, 545-546, 549, 554-560, 597, 610-611, 618-620, 627, 639, 659, 672, 674, 697-698, 720, 729, 735, 785, 798-799, 804, 816.
- confession : I, 438; II, 583, 695, 809-810, 814; III, 103, 245, 257, 303, 375, 444, 527, 658; IV, 147, 657, 783, 795, 798, 811-812.
- configuration : I, 244, 265, 309, 412, 415, 493-495, 518, 547, 560, 591, 598, 624, 691, 710, 733, 843; II, 33, 40, 160, 560, 614; III, 105; IV, 639-640, 680, 752.
- contestation : I, 238, 257, 259, 280, 283, 395-400, 508-509, 523; II, 114-115, 126, 133, 171, 535-536; III, 491.
- contradiction : I, 93-95, 117, 121-122, 135-137, 153-154, 236, 239, 241, 266, 328, 523, 548, 637-638, 770, 802; II, 89-91, 703-704; III, 426-427, 471-472.
- contrôle : I, 413, 590, 619, 690; II, 313, 353, 389-392, 417, 444, 464-470, 539, 542, 593-596, 599-602, 605-607, 613-618, 638, 662, 717-718, 720, 728, 748, 755-756, 759, 797, 825-826; III, 21, 25, 74-78, 91, 93, 153, 182, 210, 213, 225, 228, 233-234, 259, 299, 307, 333, 386, 516, 550, 566, 629, 670, 674, 734, 773, 802; IV, 38, 116, 177, 183, 190, 192, 195-196, 364, 557, 583, 604, 622, 662, 665, 709, 803.
- corps : I, 133, 218, 256-257, 398, 440-441, 522-523, 538, 571, 630-631, 685, 846, - visible, 252, 736, 754-755, 843; II, 21-23, 74-75, 78-86, 85-90, 140-151, 147, 262, 266, 290, 377, 431, 457, 467-470, 523, 537, 547, 551, 575, 609, 617-618, 677, 722-723, 727-728, 754-759, 772, 775, 778-781, 798, 811, 818-822, 825-826; III, 8-12, 16-19, 36-37, 41-43, 54-55, 87, 104, 115-118, 121, 128, 135, 150-153, 172, 179, 184-186, 190, 195, 208-210, 214, 227, 231-232, 234, 251, 313, 347, 353, 469, 516, 527-528, 546, 565-566, 586-587, 593, 621, 736; IV, 119, 166, 171, 174-175, 183, 193-194, 213, 226, 332-333, 335, 396, 422, 427, 467-468, 482, 732, 738, 794.
- crime : II, 317, 358, 394, 397-398, 437, 461, 463, 536, 557, 580, 589-590, 603, 667, 687, 724, 747, 750, 794, 797; III, 98-100, 118, 121-122, 138, 287-288, 290-291, 296, 308, 392, 413, 447-458, 462, 475, 542, 572-574, 659-661, 677; IV, 8, 67, 195, 546, 594, 596, 656, 814.
- critique : I, 143-145, 155-156, 239, 278, 419, 441, 446-447, 592-593, 605; II, 85, 115, 156, 183, 215, 398, 496; III, 8, 78, 163; IV, 25, 27, 32, 34, 106-109, 160-161, 180-181, 223, 279, 320, 440, 571-574, 580, 588-590, 631-632, 636, 728-729, 769, 827.
- culture : - de soi, IV, 357-359, 363, 402-403, 624, 629.
- danger : I, 262, 266-267, 326, 414, 799; II, 200, 436, 520, 603, 689; III, 8, 274, 292, 295, 308, 341-343, 386, 408, 458, 507-508, 627, 772, 796; IV, 59, 195, 524, 612.
- dangerosité : II, 593, 668, 672.
- déchiffrement : I, 69, 80, 153, 442, 444, 490, 514, 569; III, 127, 604-605; IV, 36, 426, 466, 471, 557-558, 622, 672, 766, 803.
- dehors : I, 521-526, 534, 537-538, 593, 695; II, 125, 401, 403, 688; III, 77; IV, 754.
- délinquance : II, 179, 302-303, 310, 383-384, 396-397; IV, 14, 21, 29, 195-196, 524, 583, 593-596, 634-635, 639, 669, 694.
- déraison : I, 160, 168, 266-267, 268, 338, 398, 417, 555, 754; II, 265, 803; III, 229, 551.
- désir : I, 69-71, 91-92, 219-227, 233, 263, 297-298, 312, 333, 521-523, 532-533; II, 21, 84, 242-243, 375-376, 542, 547, 553-555, 623-628, 639, 660, 686, 746, 755-757, 772, 779, 814-815, 819, 825; III, 21, 37, 83, 90-91, 104, 133-135, 179-180, 189, 245, 526, 527, 553-555, 568, 628; IV, 165, 183, 198, 215, 251, 445, 468-469, 533, 540-542, 546, 557, 611, 613, 616, 619-620, 622, 626, 633-634, 657, 661, 663, 710-711, 718, 735, 751, 783, 800.
- diagnostic : I, 560, 606, 613, 665; II, 799; III, 78; IV, 176, 448, 464.
- dialectique : I, 73, 94-95, 100, 129, 143-145, 149, 161-162, 180, 184, 236, 238-239, 241, 247-249, 266, 328-329, 340, 573, 585-586, 606, 613, 718, 770; II, 65, 90-91, 424-425, 754; III, 34, 426-427, 471-472, 576; IV, 20, 740, 797.
- Dieu : I, 83, 178, 226, 236, 326-329, 333-334, 515, 540, 619, 626, 662, mort de -, 202, 234-236, 239, 247-248, 286, 531, 542, 553, 664, 796; II, 80, 423-424, 547; III, 81, 192, 561; IV, 137-139, 145, 151-152, 175-176, 390.
- dieux : I, 145, 189, 191, 194, 197, 231, 242, 255, 327-330, 337, 424-425; II, 122, 151, 561, 567-569; IV, 137-138, 611.
- discipline : II, 423, 431, 469, 617, 663, 672, 679, 700-701, 722, 826; III, 65, 69, 142, 153, 175, 187-189, 201, 319, 392, 395-396, 460, 514-521, 527, 532-533, 569, 582, 592, 654-655; IV, 16, 28, 90, 171, 187-188, 191, 194, 199, 235, 277, 390, 576, 590, 662.
- discontinuité : I, 108, 504-505, 507, 586, 589, 677-680, 683, 698-701, 706, 710-712, 731, 773-774; II, 37, 51-52, 57, 64-65, 154, 278-

- 281, 315; III, 143; IV, 23, 56, 569, 769-770.
- discours : I, 162, 173, 191-192, 205, 207, 212, 240-241, 250, 256, 258, 280, 304, 312, 337-338, 425, 438, 450, 493, 501, 518-525, 534, 536-539, 547-548, 556, 588-589, 595-599, 605-607, 611-613, 621-623, 639-641, 645-650, 660-661, 674-695, 699-713, 717-720, 724-730, 772, 776, 780-781, 785, 791, 798-804, 810, 817, 828; II, 8-13, 15-22, 57, 76, 82, 129, 165-168, 174, 207, 252, 263-264, 267, 282-284, 308, 313, 370-371, 395-398, 405, 539, 629-638, 646, 683, 689, 736, 762, 785, 790, 814, - scientifique, 28-29, 158-161, 473-474, 680; III, 22, 29, 33-34, 39, 78, 90, 98-99, 102-105, 123-124, 127-128, 132-134, 143, 147, 155-158, 162-163, 175-178, 188-189, 196, 228-230, 238, 241, 245-253, 257, 277-278, 299, 306, 314-315, 318, 323, 358, 380, 414, 444, 465-466, 489-490, 549, 554-558, 619, - scientifique, 165-167, 312, 381, 402, 410, 556, 583-585, 601; IV, 26, 33-34, 54, 57, 67-69, 77, 359-363, 403, 419, 426, 443, 574, 591-592, 602, 632, 769-770.
- dispositif : II, 719-720, 827; III, 18, 77, 134, 159, 169, 184, 201, 203, 207, 234, 251, 253, 257, 260, 299-302, 307, 313, 320-321, 331, 421-422, 570, 635, 657, 731; IV, 15, 18, 28, 240-243, 368, 371, 659.
- distance : I, 159-160, 191, 196-197, 199, 214, 218, 238, 242-245, 260, 263-267, 273-276, 280-281, 287, 332-337, 340, 409, 434-436, 480-484, 486-487, 493-494, 506-512, 644.
- document : I, 166, 308, 429-430; II, 276-278; III, 9, 38, 118, 121, 237-238, 242-243, 250, 521; IV, 11, 118.
- droit : I, 504; II, 71, 131, 180-181, 193, 199, 201, 227, 253-254, 289, 302, 388, 398, 426, 447, 533, 536, 537, 541, 570-584, 601, 626, 630, 633-634, 648, 665, 672, 685-686, 716; III, 40-41, 56, 74, 76, 87, 99, 120, 127, 135, 156, 172, 175-179, 184-189, 229, 268, 270-271, 275, 302, 340, 362-365, 373, 378, 389, 423-424, 446, 457-463, 508, 532, 544-546, 643, 698, 734, 780-782, 791, 794, 822; IV, 116, 185-186, 202, 206-207, 209, 212, 308-311, 314, 338, 344-345, 349, 376-377, 554, 566, 591, 634, 641-646, 658, 682, 707-708, 722, 727-729, 736, 827-828.
- écriture : I, 173-176, 180, 251-252, 256, 264, 266-267, 281-282, 294, 298, 336, 339, 419-420, 437, 506-507, 555-556, 636-642, 685, 695, 704, 707, 789, 792-795, 799-801; II, 113, 119, 126-128, 226, 263, 270, 313, 395-396, 409, 412-413, 648, 707, 710, 731-732; III, 80, 132, 155, 619; IV, 361, 403, 406, 416-425, 599, 624-628, 793-795.
- enfermement : II, 186, 297-300, 317, 353, 429, 440-441, 457, 464, 796; III, 243, 247, 309, 403, 466, 578; IV, 459-460, 463.
- énoncé : I, 171, 281, 416, 506, 519-520, 547, 559, 588, 590-591, 636-638, 640-642, 644, 648, 674, 681, 691, 701, 705, 707-718, 721-724, 728, 778, 806-807; II, 16-17, 28, 82, 257-258, 484-485, 560, 636; III, 102, 143-144, 158, 245, 260, 301, 584; IV, 602.
- épistémè : I, 493, 495, 676, 679; II, 173, 370-371; III, 300-301; IV, 582.
- épistémologie : I, 723, 772, 783; II, 28, 61, 540; III, 78; IV, 771.
- érotisme : I, 188, 220, 228, 236, 614; II, 377, 653, 821-822; IV, 621.
- espace : I, 70, 100-104, 108, 113, 115, 117, 157-158, 161, 171, 112-175, 179, 185, 188, 190-192, 197-200, 202, 205, 209, 211-212, 214, 222, 227-228, 233-242, 247, 250-261, 262-265, 268, 271, 274-278, 281, 286, 297-304, 309-312, 326-329, 333, 336-340, 407-412, 413, 415-416, 425, 465-475, 480-490, 493-497, 519-525, 537-539, 548-549, 553, 554-556, 568-569, 573, 587, 614, 624, 631, 636-639, 642-646, 650, 668, 676, 683, 707, 710-713, 720, 727, 730, 733, 738, 744, 751-752, 766-767, 781, 796, 805, 807, - vide, 148, 163, 174, 184, 202, 267, 408, 479, 510, 593, 639, 667; II, 9, 20, 93, 123-124, 144, 319, 397, 402-403, 436, 591, 676-677, 681-684, 688, 698, 707, 792; III, 19, 22, 24-26, 34, 94-95, 190-197, 275, 516-521, 576-582, 586, 721, 734-740; IV, 27, 222, 238, 245, 273-277, 282-285, 432, 752-762, 771.
- État : II, 186-187, 196-197, 204, 207, 227, 312-313, 317, 331, 340-346, 349-350, 361-362, 365-368, 406-407, 432, 437, 454, 465-466, 496, 574, 580-582, 609, 613-615, 622, 663, 691, 696-697, 716, 742, 757-759, 771, 805-806, 812; III, 8, 14, 35-36, 41-43, 64-65, 92, 95, 124, 126, 129, 139, 146, 149, 151, 155-157, 180, 183, 201, 210-215, 232, 264, 279-281, 362-363, 385-388, 394, 406-408, 473, 533, 538-539, 542-546, 549-551, 582, 617-618, 629, 636, 640-642, 648-649, 653-656, 719-722, 798, 802, 822; IV, 29, 33, 38, 82, 89, 135-136, 144, 147-155, 159-161, 185-189, 206, 228, 232, 240-241, 271-272, 370, 374-375, 378, 514, 576, 653, 752, 815, 820, 824-828, raison d', 150-153, 214, 816-819, 822.
- éthique : I, 91-92, 237-238, 556, 789, 792; III, 21, 133-134, 733; IV, 165, 173, 176-177, 216, 229, 246, 295, 307, 316-317, 389, 394-399, 411, 414, 420, 472, 474, 505-507, 531, 536-537, 544, 556-559, 576, 579-584, 586-588, 595-598, 618-622, 631, 661, 673-675, 710-714, 722, 728-729, 731-732, 739, 801.
- événement : I, 128, 155, 165, 174-176, 191-192, 199, 211-214, 235, 252, 258, 265, 277, 284, 286, 424, 520, 586, 598, 680-681, 688, 697-698, 701, 704-710, 720, 723, 725, 731, 768-772, 788, 798, 826, 845; II, 10-11, 77, 81-82, 92, 136, 140-141, 146-149, 257, 267, 237-238, 243, 273-281, 283, 292, 295, 407, 518-519, 551, 693-695; III, 82, 99, 116-118, 145, 147, 249, 264, 279, 465-469, 573-574, 579, 600, 627, 707, 745; IV, 23, 29, 112-113, 231, 249, 360, 382, 490-492, 528, 562, 571-574, 580-581, 680-687, 697, 800-801.
- exclusion : I, 149, 151, 168, 206, 415, 624, 631; II, 87, 108, 119, 130, 173, 183-186, 188-189, 207, 225, 240-241, 245, 247, 263-264, 291-292, 316-317, 329, 380, 469, 527-529, 614, 688, 754; III, 123, 182-183, 218, 229, 394, 466, 478-484, 488, 492, 495, 498-499, 568, 577; IV, 760, 814.
- exégèse : I, 80, 331, 334, 429, 443, 589, 681-683, 801.
- existence : I, 66-68, 80, 90-112, 115-119, 129, 136, 150, 153-156, 174, 179-180, 198, 212-215, 235-238, 273, 278, 312, 429-430, 517, 522, 530-531, 542-543, 582, 593, 601, 653, 660, 663-664, 681, 685, 689-690, 707-710, 718-721, 724, 778, 782-785, 810-812; II, 12, 108, 158, 164-166, 424-425, 430-431, 617-619, 622, 626-627; III, 23, 34, 208, 232, 237-242, 251, 373, 551; IV, 8, 49, 101, 163, 215-216, 256, 309, 311, 349, 395-397, 465, 545, 571, 624, 629, 644, 648, 717, 731-732, esthétique de l', IV, 382, 387-388, 395, 405-406, 545, 611, 616, 619, 626, 629, 732.
- existentialisme : I, 582, 654, 658; III, 233, 372; IV, 48-50, 62, 573, 608, 718.
- expérience : I, 68-71, 76, 80-83, 90-91, 96, 98, 101-103, 121, 127, 129-130, 134, 148, 153-154, 157, 159, 161, 164-166, 168, 180, 196-200, 202, 206, 212-215, 226, 233-236, 238-241, 247, 262-268, 279-280, 283, 285, 297, 326-333, 338-339, 395-396, 398, 408, 419-420, 428-429, 433-436, 441-442, 480, 504, 520-525, 537-538, 543, 555-556, 558, 571, 604, 614-615, 654, 674, 710, 729-730, 765-766, 782, 794; II, 100, 108, 113, 122-124, 175-176, 178, 207, 234-236, 247, 250, 286-287, 346, 350, 399, 400, 417-418, 482, 522, 526, 546, 645, 686, 803, - fondamentale, 399; III, 29, 59-62, 101-104, 133, 165, 229, 264, 306, 372, 387, 490, 533-536, 590, 618, 624, 629, 745, 749-750, 786-787, 821; IV, 40, 41-52,

- 54-62, 67, 78-81, 83, 124, 131, 207, 211, 213, 219-220, 224, 228, 244, 250, 286, 291, 316, 320-325, 329, 340, 345, 347, 372, 389, 405, 408, 414, 466, 526-528, 533-536, 539-542, 555, 559, 575, 577-585, 594-596, 614, 628, 632-637, 647, 667, 670, 673, 697, 700-706, 731, 742, 753, 764, 766, 784, 794, 801, - fondamentale, 57-58, 135, 148, 225, 703.
- expression** : I, 71-80, 105-106, 115, 118-119, 129, 132-133, 175, 183-186, 190, 198, 231-232, 233, 416, 660, 684, 703-704, 738, 793, 802, 844; II, 16, 161, 496, 538, 622; III, 84, 103, 124; IV, 127, 329.
- extériorité** : I, 194, 235, 283-284, 412, 432, 519, 522, 568, 592, 682, 783, 793; II, 17, 90, 125-126, 264, 284, 295, 815; III, 77, 638-640.
- fantasme** : I, 71, 73, 110, 116, 199-200, 283, 295, 297, 305, 308-309, 311, 413, 571, 631, 721; II, 78-79, 84-88, 92, 117-118; IV, 118, 530.
- fiction** : I, 178, 186, 279-281, 286, 303, 506-513, 518, 520, 591, 798, 811; II, 397, 690; IV, 40, 44-46.
- finitude** : I, 202, 235, 239, 249, 439, 446, 781; II, 90, 156.
- folie** : I, 159-166, 167-169, 187-188, 190-192, 195, 198, 201-203, 218, 266-267, 268-272, 279, 295, 338-339, 395, 412-420, 437, 443, 555, 571, 603-605, 635, 663, 710-712, 720, 754, 763-766, 842; II, 19, 106-114, 119, 122, 207, 245-267, 285-295, 409-411, 418, 433, 489, 507, 665, 677-678, 682-686, 720, 773, 784, 790-792, 800, 803-804; III, 76, 88, 91, 118, 122, 181-183, 229-230, 257, 273-274, 308, 312, 315-316, 331, 368-369, 379-380, 400-402, 446-458, 465, 475, 477-482, 489-494, 572-574, 583, 677, 805; IV, 21, 55-58, 67, 84-85, 168-169, 451, 458, 545, 575, 581, 593-596, 602, 634, 656-657, 669, 701, 718, 724-726, 731, 748, 779, 785, 813.
- fondement** : I, 65-66, 77, 79, 98, 106, 108-109, 113, 121, 135-136, 139, 144-145, 152, 157, 238, 241, 452, 521, 548, 580, 624, 687, 739, 741, 772, 788-789, 811; II, 68, 137, 155-156, 167, 372; III, 46, 293, 537, 568, 653; IV, 18, 21, 26, 89, 641-643, 667, 680.
- force (et rapport de -)** : II, 143-144, 152, 237, 401-404, 518-519, 551-552, 706, 759, 762; III, 29, 37, 87, 108, 124-125, 135, 145, 152, 167, 170-174, 179, 206, 233, 237, 241, 252, 268, 300, 304, 309, 406, 573, 630, 637, 721.
- formalisme** : I, 502; II, 710; IV, 64, 431-432.
- formation discursive** : I, 675-682, 708, 717-724; II, 54-55, 157, 161.
- forme** : I, 210-212, 220, 310, 330-331, - culturelle, 144, - fondamentale, 196; II, 403-404, 519-520, 712, 715; III, 12; IV, 113, 219-220.
- généalogie** : I, 595, 599; II, 136, 140-147, 146-150, 153, 156, 753, 808, 815; III, 29, 39, 104-105, 145, 147, 165-169, 173, 235, 605; IV, 19-21, 170-171, 386, 397, 423, 541, 546, 618, 674, 681.
- gouvernement** : II, 584; III, 635-657, 719, 819-829; IV, 36, 93-94, 125, 144, 148-153, 160-161, 179-180, 214-216, 227, 237, 241, 270-273, 285, 349, 409, 447, 583, 596, 635-636, 670, 818-821.
- gouvernementalité** : III, 655, 720, 819-821; IV, 214, 582, 728-729, 751, 785.
- grec** : I, 160, 239, 330, 337, 414-416, 565, 793; II, 203; IV, 136-140, 215, 281, 285-286, 314-317, 329, 332, 385, 387-391, 394, 398, 401, 526, 549, 568, 611-615, 669, 702, 706, 712-714.
- guerre** : II, 21, 145, 342-344, 528, 572-573, 577-578, 646, 651, 689-690, 704; III, 17, 87, 94, 125-130, 152-153, 171-174, 175, 189, 206, 311, 391; IV, 95, 528, 538, 591-592.
- herméneutique** : I, 68-69, 79, 279, 442-447, 493, 497, 500, 566, 569-574; IV, 176, 353, 362-364, 390, 401, 541, 563, 615, 622, 672, 784-786, 810-811.
- histoire** : I, 108-109, 118-119, 126, 128-129, 137, 144-145, 155, 159-166, 192, 204, 307, 309, 326, 398, 400, 450-451, 546-548, 585-591, 595-598, 601, 606-609, 666-667, 675-680, 694, 698-700, 730-731, 773-774, 781, 787-788, 826, 845; II, 64-65, 98, 107, 124, 138-140, 145-156, 164, 268-281, 302, 401, 407-408, 543, 643, 646-650, 656-658, 687, 792; III, 29, 80, 82, 97, 115-122, 125-130, 144-145, 236, 242, 248, 272, 274, 279, 391, 467, 501-502, 579-581, 613, 634, 788-790, 790-794, - des idées, 432, 478, 803, - des sciences, 141, 583, - de la vérité, 258, 584; IV, 25, 29, 36, 54, 75-77, 221-223, 280, 282, 316, 345, 371, 412-413, 436-443, 449, 451, 528, 542-544, 567-568, 581, 649, 650-654, 668-669, 679-685, 752, 755, 760, 766, 777-779.
- historicité** : I, 102, 108-109; IV, 30, 579-580, 667, 687.
- homme** : I, 65-67, 120-122, 125, 135-137, 153-154, 157-158, 160, 165, 170-171, 202, 234, 248, 337, 412-415, 441, 445-448, 452, 480, 485-486, 500-501-503, 515-516, 540-544, 553, 607-608, 616-619, 654, 659, 661, 663-664, 693, 774, 779, 788, 817, - concret, 118, - moderne, 231, - occidental, 163; II, 17, 103, 156, 226, 231, 424, 817; III, 48, 370, 503, 586, - occidental, 562, 570; IV, 52, 75, 156, 541-544, 546, 573, 667, 710, 782.
- homosexualité** : I, 416; II, 117-118, 131, 536-537, 572, 660, 814; III, 193, 260-261, 297, 322, 625, 673; IV, 163-167, 254, 281, 286-287, 291-295, 311, 315-317, 320-335, 336, 532, 660, 663-664, 711, 737, 741, 744-745.
- hôpital** : II, 130, 134-135, 317-319, 430-431, 434, 440, 447, 490, 609-614, 617, 628, 675-682, 697-698, 740, 756, 771, 776, 780, 802-804, 813; III, 21-27, 29, 47, 50-51, 62, 70, 273, 331, 334, 369, 403, 481, 508-521, 531, 736-739; IV, 527-528, 779.
- humanisme** : I, 170, 502, 516-517, 540-541, 607, 615-619, 651, 658; II, 65, 170, 226, 231, 272, 751-752; IV, 52, 572, 585, 634, 666-667, 782.
- idée, histoire des -** : I, 430, 499, 548, 583, 588, 683-686, 697, 701, 753, 787, 792; IV, 597, 631, 668, 766, 769, 781.
- identité** : I, 116, 161, 242, 262, 267, 274, 286, 327, 336, 407, 520, 674, 767; II, 20, 40-42, 89, 95, 138, 141, 153-154, 184, 439-440, 712; III, 36-37, 147, 570, 784-786, 801; IV, 37, 49-50, 117-121, 147, 165, 213, 227, 256, 423, 533, 662, 701, 736-740, 791.
- illégalisme (ou illégalité)** : II, 435-436, 466-470, 689-691, 716-719, 723, 728-730, 743-745, 797; III, 66, 88, 93-94, 816; IV, 190, 209, 226.
- image** : I, 69-80, 110-119, 196, 198-199, 251-252, 275, 286, 297, 300, 326-330, 418, 433-434, 466-467, 471, 523-525, 627, 637-646, 650; II, 78, 706, 707-715; IV, 113, 247-248, 463, 468-469, 479.
- imaginaire** : I, 111, 113, 116, 119, 196, 297-298; II, 79.
- imagination** : I, 68, 88, 96, 110-118, 268, 283, 297, 422-423, 628-631; III, 599-600, 678; IV, 115, 330-332, 604, 761, 801.
- inconscient** : I, 69, 128-129, 142-143, 152, 280, 339, 440-442, 445, 514, 522, 555, 569, 580, 609, 653-654, 656, 663-666, 706-708, 774; II, 9, 189, 232, 313, 374, 479, 523, 554, 562, 719-720, 746, 779; III, 118, 315, 372, 526, 568, 590; IV, 52, 62, 435, 611, 667.
- incorporel** : II, 79-86, 633, 731.
- individu** : I, 67, 94, 129, 134-135, 596, 606, 618, 702, 728, 800-801; II, 12, 30-37, 49, 58-60, 63-65, 75, 88, 100-103, 178, 226, 270, 350, 430, 433, 437-438, 464, 468-469, 480, 488, 536, 593-595, 608-609, 613-619, 626, 662-663, 686, 716-717, 722, 742; III, 21-22, 36, 41, 49, 75, 119, 135, 180, 195, 210, 308, 311, 374, 392, 455, 463, 517, 521, 533, 549-551, 562-566, 569, 621, 734, 802; IV, 15, 38, 40, 79, 116-119, 135, 143-144, 147-148, 171-172, 190-193, 195, 213, 226-

- 232, 272, 283, 309-310, 323, 327, 369-375, 378, 382, 394, 409, 536, 539-541, 546, 556-561, 579, 645-646, 662, 706, 709, 728, 736, 757, 782, 814-815, 819, 822-824, 827.
- institution** : I, 134, 164-165, 298-299, 498-499, 586, 590-591, 606, 699, 716, 786-787, 842-844; II, 133, 173, 195-196, 207-208, 231, 241, 283-284, 386-388, 389, 396, 410-412, 439-440, 496, 593, 609-620, 672, 684-685, 722, 785, 792; III, 140, 163, 178, 238, 250, 257, 268, 299-301, 306, 630; IV, 27-29, 31, 82, 93, 161, 164, 181-182, 233, 238-240, 276, 309-311, 498, 539, 572, 581, 585, 635, 637-645, 709, 745, 754.
- intellectuel** : I, 516, 585-586, 657-658; II, 115, 195-196, 308, 331, 336, 361, 421-422, 525, 702-703, 720, 759, 772, 776-777, 782, 789; III, 8, 86, 133, 141-142, 154-160, 268, 330, 348, 531, 594-595, 623, 634, 794, 806; IV, 49, 63-65, 81, 84-86, 92, 95-96, 105, 335, 348, 350, 449, 453-454, 498, 638, 675-678, 689-690, 734, 747-749.
- intensité** : I, 769-770; II, 89, 149, 404, 520-521, 690, 703, 821; III, 101, 118-119, 122, 176, 237-238, 249, 264, 292, 500, 751, 754; IV, 164, 222, 345, 446.
- interdit** : I, 162, 226, 233, 248, 415-417, 529; II, 122, 133, 227, 778, 823; III, 105, 148, 257-258, 263, 268, 380, 423-425, 478, 558-560, 566, 568-570; IV, 76, 183, 215, 286-287, 316, 396, 540, 544, 555-556, 560, 610, 671, 674, 711, 783-784.
- interprétation** : I, 68, 71, 79, 176, 210, 331, 432, 442-443, 497, 500-502, 564-570, 705-708; II, 146, 265, 280, 282, 629; III, 104; IV, 27, 174, 463, 467, 471, 480, 803.
- isomorphisme** : I, 273, 277, 338, 395, 498, 543, 590, 594, 621, 656, 733, 807; II, 9, 59, 636; IV, 450, 484.
- jeu** : I, 157, 159, 172, 191, 196, 199, 206, 211, 217-220, 225, 228, 236-238, 245, 284, 286, 309, 327, 330-331, 339, 398-399, 412-413, 431, 470-471, 479-480, 488-489, 494-495, 497, 508, 511-512, 543, 567-569, 588, 640-641, 645, 648-649, 675-680, 683, 687, 692, 701, 708-709, 714-718, 727-730, 750, 793, 803; II, 16-17, 20, 25, 80-81, 87, 97, 103, 137, 143, 145, 243, 274, 314, 482, 519-521, 539-541, 548, 560, 575-576, 631-632, 684-686, 689, 707-711, 715, 723, 728, 789; III, 12, 19, 88, 92, 102, 106, 144, 181, 202, 241, 251, 255, 298-299, 331-332, 455, 482, 541-544, 580; IV, 46, 94, 119, 147, 167, 183, 222, 223, 235, 238, 241-243, 246, 248, 283, 287, 442, 445, 541-543, 555, 570-571, 577, 579, 582, 601-602, 605, 613, 628, 639-640, 701, 729, 743, 754, 802.
- juridiction** : IV, 22, 27, 29, 34.
- justice** : II, 174, 176, 195, 199-202, 206-209, 228, 244, 310-311, 317, 336, 340-352, 357-358, 361-369, 381, 390-391, 394-395, 418, 459, 462, 500-502, 566, 572, 579, 588-589, 593, 596, 669, 675, 810, 827; III, 7-8, 117, 120, 138-139, 151, 154-155, 250, 283, 287-288, 296-298, 361-365, 367, 454, 463, 657-659, 695-698, 755-758, 780, 794-797; IV, 8, 88, 116-120, 130-131, 206, 208, 374, 522-524, 583, 642, 646, 688-689, 695-696.
- langage** : I, 70-73, 126, 133, 159-161, 171, 172-184, 188, 189-192, 194, 198-203, 204, 205-215, 217-218, 230, 233-236, 239-249, 250-261, 261-267, 271, 272-274, 279-285, 285-287, 310, 326, 329, 336-340, 368, 371, 381, 387, 395, 398, 400, 407-411, 421-424, 426-427, 427-437, 442-443, 450-451, 471, 480, 490, 502, 504, 507-509, 512, 519-525, 531, 534-539, 551, 555, 557, 560, 564-565, 571-574, 576, 593-595, 598, 603-606, 614, 621-623, 637-642, 650, 660-661, 664, 673, 678-679, 695, 700, 714, 724, 733, 751, 774, 788, 793, 822-825, 828; II, 14-15, 19-24, 82, 103, 114, 121-123, 127, 131-132, 143, 165, 171, 220-221, 282, 370, 412, 425, 481, 484, 539, 561, 645, 703, 708-710; III, 118, 145, 171, 241, 245, 249-253, 541; IV, 434-435, 488, 546, 601-603, 656.
- libéralisme** : II, 173, 722; III, 764, 818-824; IV, 36, 92, 273, 374, 381, 826.
- liberté** : I, 90-94, 99-101, 105, 109-112, 115-119, 130, 136, 164, 231, 553, 556, 583, 617, 654, 663-664, 666-667, 684, 694, 788, 810; II, 68-72, 164, 190-191, 226, 271, 290, 401-402, 446, 536, 540, 656, 678, 683; III, 8, 74, 92, 262, 364, 455, 458, 462, 493, 539, 550, 789, 791, 818, 824; IV, 73, 160, 212, 236-238, 242, 275-277, 322, 325, 331, 338, 344-345, 408, 449, 526-527, 554, 566, 570-571, 574-578, 597, 628, 667, 693, 698, 710-714, 720-722, 727-728, 731-732, 735, 738, 779.
- limite** : I, 94, 108, 135, 152-153, 161, 165, 178, 192, 198, 202-203, 212, 219, 233-250, 251-259, 262-263, 267, 275, 277, 280, 284, 333, 339, 367, 395, 398-400, 432, 437, 452, 494, 521-522, 536-539, 548, 624, 681-686, 694, 754, 780-781, 784, 793, 798, 845; II, 40, 68, 74-75, 113, 117, 122, 156, 374, 487, 491, 520; III, 135, 177, 480, 537; IV, 135, 242, 370, 578, 709.
- linguistique** : I, 204, 416, 442, 444, 447, 548, 580-582, 660, 705, 732-733, 738-739, 821-828, 838; II, 106, 222, 269-272, 645, 723, 741; III, 80, 155; IV, 52, 431, 435, 437, 667, 785.
- littérature** : I, 168, 255-256, 260-261, 278-279, 281, 298, 327, 337-339, 370-381, 398, 407-408, 412, 418-420, 429-432, 437, 442-443, 502, 519-520, 543, 554-556, 593, 660, 770, 799; II, 107, 109, 112, 115, 117-125, 131-132, 166, 171, 203, 220-221, 270, 412, 425, 648, 732-734; III, 85, 108, 238-239, 250-252, 489-490, 500; IV, 603, 607.
- loi** : I, 180, 191, 199-200, 212, 233, 248, 279, 442-443, 528-532, 536-538, 681; II, 398, 422, 464, 580, 585, 589-592, 600, 606, 609, 687-691, 716-719, 723, 731, 778, 798, 822-824; III, 50, 67-75, 83, 99, 105-106, 120, 124-126, 135, 148, 150-151, 156, 176, 188, 228, 268, 274-275, 288, 293, 295, 355, 361, 367, 373, 378, 423-425, 444, 453, 542, 544, 630, 646, 697, 757-758, 772, 797, 823; IV, 85-87, 91, 95, 130, 164, 183-186, 197-200, 202-203, 215, 233, 276, 309, 320, 335-336, 385, 395-397, 558-560, 578, 582, 594, 619, 672, 689, 701, 789.
- lumière** : I, 94, 165, 189, 194, 197-198, 213, 219, 226, 233, 235, 244, 246, 261-263, 280, 294, 327, 330, 418, 421-422, 466-468, 477-478, 525-528, 539, 555, 780-781; II, 561; III, 191, 240.
- lutte** : II, 148, 195-196, 224, 233, 243-244, 306-308, 311-315, 336, 340-341, 353, 358-361, 365-368, 379-380, 389, 399-400, 402, 415, 423, 427, 435, 445, 500-502, 530-535, 537, 539, 545-552, 570-572, 575, 581, 638, 644, 648-651, 656, 679, 684, 721, 724, 755, 775, 780-782, 796, 800, 806-807, 817; III, 42, 77, 84, 124-128, 133, 137, 145-146, 150, 152, 154, 156, 165-167, 175, 185, 206, 227, 241, 268, 310-311, 348, 363, 369, 373, 387, 391, 424, 426-427, 471, 501-502, 529-531, 543-548, 592, 605-606, 612-616, 631-633, 656, 718, 746; IV, 79-80, 95, 149, 185, 226-228, 237-238, 241-242, 312, 319, 357, 500-501, 591, 663, 667, 693, 711, 728, 740.
- machine** : I, 210, 221-222, 224-225, 227, 286; II, 387, 394, 416-417, 523, 526-527, 644, 652; III, 26, 67, 198-203, 277, 308, 398, 395, 444, 497, 543; IV, 17-18, 277, 603.
- machinerie** : I, 204, 213, 286, 423; II, 75, 99, 103, 733, 750, 803; III, 23, 183, 251, 331.
- maladie** : I, 109, 124, 126, 128, 149-150, 153, 159-160, 271, 631, 711, 753, - mentale, 413-414, 420, 602, 842; II, 369, 381, 489-490, 675-682, 685, 773, - mentale, 223, 418, 507, 679, 686, 780, 792, 813; III, 18, 22-24, 42-43, 49, 75, 78, 260-261, 323, 332, 402, 498, 509, 512, 517, 554, 572, 583, 726-729, 731,

- mentale, 76, 122, 368, 455-456, 481, 486-487, 551, 631; IV, 46, 376, 381, 545, 548, 575, 581-583, 772, – mentale, 593-595, 598, 634-635, 670.
- marxisme : I, 582, 654, 824; II, 157, 167-170, 187, 271-272, 408, 415, 523, 538, 552, 654, 658, 724, 737, 753, 812; III, 29, 146, 154, 162, 163, 166, 278, 377, 391, 427, 599-603, 611-613, 623, 627-629; IV, 52-54, 59-64, 79-82, 184, 191, 412, 432, 437, 444, 456, 497, 501, 529, 573, 581, 608, 651.
- matérialité : I, 442; II, 468, 633, 645, 707, 754.
- médecine : I, 141, 149-150, 413, 444, 557-559, 590, 635, 688-691, 712-714, 753, 763, 843; II, 29, 131, 135, 149, 159-160, 241, 370, 380-382, 410, 469, 481, 490, 496, 660, 665, 672, 675, 697, 720, 760, 813, 827; III, 13-27, 29, 40-58, 75-78, 92, 95, 102, 117, 120, 141-142, 188, 190, 207-228, 250, 273, 315, 334, 347-348, 373, 400, 411, 449, 454, 462, 511-512, 517, 521, 531, 546, 571, 725-728, 731, 734-735; IV, 59, 88, 116-120, 204, 226, 230-231, 357, 381, 529, 548, 583, 595, 633, 646, 768.
- médicalisation : I, 630; II, 135; III, 15, 24, 48-53, 57, 76, 183, 188, 208-209, 221, 223, 227, 235, 323, 373-374, 492, 513, 731-733; IV, 459, 724, 741.
- métaphysique : I, 70, 116, 239, 522, 619, 768, 770; II, 79-83, 137-138, 143, 146, 149, 152, 203, 244, 267, 372; IV, 231, 233, 277, 574.
- miroir : I, 196, 205, 222-224, 226-227, 238, 251-255, 258-261, 274-275, 435, 466-477, 480-484, 490, 494-495, 544, 567, 701; IV, 756.
- modernité : I, 501, 541, 546; III, 656; IV, 45-46, 446-447, 568-571, 647, 681, 686.
- morale : I, 165, 616, 655; II, 74, 87, 122, 136, 381, 531-533; III, 41, 162, 252, 277, 557-560, 565, 794; IV, 488, 547, 552-559, 591, 610-626, 629, 660, 674, 697-701, 706, 709, 731-732, 788-789.
- mort : I, 94-95, 107-108, 112, 152, 178, 205, 206-208, 211-215, 246-249, 250-255, 259-261, 266-267, 284, 333, 336, 539, 573, 694-695, 793; II, 63-64, 82, 93, 100-101, 386-387, 699-700; III, 8-9, 11, 18, 56, 117-118, 151, 503-505, 528, 542, 546, 548, 658, 672, 686, 709, 778-779; IV, 8, 46, 67, 147, 168, 206, 217, 221, 226, 358, 364-365, 382-383, 533, 592, 717, 758, 773, 796, 803, 815.
- murmure : I, 63, 164, 174-175, 252, 255, 257, 261, 281, 299, 336, 412, 431-432, 507, 511-513, 522, 525, 593, 596, 644-645, 683, 694, 812; II, 17-18, 124; III, 246.
- musique : I, 175-176, 381, 388, 594, 613, 770; III, 84, 591; IV, 112-115, 219-221, 260, 431, 488-494, 534, 629.
- mythe : I, 85-86, 128, 144, 157-158, 184-186, 204, 218, 617, 620, 666, 700; II, 482, 570; III, 158; IV, 114-115.
- nature : I, 122, 125, 128, 153-154, 176, 179, 185, 189, 193, 227-228; II, 55-56, 147, 439, 473-474, 488, 497-498, 506, 544-546, 551, 675, 678; III, 95-97, 192, 201, 337-338, 448, 512; IV, 117, 634, 710.
- normal : I, 150, 188, 413, 603-604, 624-625, 630-631, 753; III, 76, 374, 551; IV, 381, 582, 616, 774.
- normalisation : II, 362, 433, 454, 595, 614, 759, 793, 828; III, 76, 92, 146, 188-189, 213-214, 273, 358, 373; IV, 204, 340, 546, 613, 663.
- norme : I, 90, 129, 134, 151, 506, 724-726, 753; II, 129, 185, 234, 240, 346, 390, 614, 675, 695-697, 755; III, 50, 75-76, 188, 373-374, 378, 697; IV, 95, 380, 539, 731, 775.
- objectivation : IV, 214, 223, 307, 632-635.
- objectivité : I, 78, 90-91, 100, 120-122, 130-131, 138-139, 142, 156-157; II, 151, 418, 790; IV, 56, 214, 596, 634.
- objet : I, 169, 179, 209, 218-221, 224-226, 273-275, 331, 581, 591, 597, 602, 608, 612, 631, 675-686, 690, 710-712, 718-719, 723-724, 729, 733, 736, 743-748, 754, 776, 781, 783; II, 10, 29, 39, 55, 58-59, 85-86, 157, 161-165, 173, 240-241, 276, 410, 539, 548-549, 675, 681, 694-696; III, 137, 147, 404-405, 463, 521, 585; IV, 55-58, 67, 75, 170, 223-224, 316, 442-443, 457, 597, 632-635, 771, 786.
- œuvre : I, 163, 180, 187-188, 191, 194-195, 198, 201-203, 206-210, 252-255, 259-260, 267, 334-337, 340-341, 367-368, 421-424, 428-432, 435-436, 437, 593, 660-661, 702-703, 710, 719, 791-795, absence d'–, 162-163, 201-203, 265, 418; II, 49, 123, 425, 762, absence d'–, 152; IV, 39, 244, 256, 402-403, 545, 571, 606-609, 615, 617, 624, 731.
- ontologie : I, 66-68, 109, 117, 239, 253-254, 450; II, 91; III, 630; IV, 233, 574-575, 577, 618, 687, 813.
- ordre : I, 272, 304, 308, 326, 425-427, 473, 484, 489, 494, 498-501, 531, 621, 735, 740, 778; II, 39, 244, 292-293, 371; III, 538.
- origine : I, 91, 100-101, 115, 118, 126, 143-145, 158, 159, 161-163, 167, 176, 194, 204, 236, 239, 263, 281, 283-284, 309, 330, 407, 428, 435, 523, 539, 682, 687, 704-705, 731, 770, 772, 788-789, 845; II, 13, 13-19, 68, 78, 84, 90, 137-143, 156, 267, 283-284, 295, 372, 424, 540, 543-544; III, 568; IV, 160, 232, 238, 362, 635, 679, 766.
- panoptique (ou panoptisme) : II, 437, 466, 469, 594-595, 606-609, 621; III, 35, 190-191, 201, 203-206, 466, 473, 628-629; IV, 18.
- parole : I, 70, 77, 164, 166, 171, 172-184, 189-191, 199, 203-204, 210, 240, 242, 250-251, 255, 261, 266-267, 270-271, 275, 279, 336-337, 340, 415-417, 419, 431, 433, 490, 496-497, 519-522, 685, 695, 706-707, 740, 781, 798; II, 113-114, 131-132, 411; III, 115, 488-490.
- partage : I, 109, 119, 159, 161-165, 170, 194, 203, 220, 234, 238, 263, 277, 284-285, 330, 334, 395, 398, 498, 599, 624, 780; II, 70, 231, 264, 295, 390, 745, 752; IV, 8, 21, 85, 121, 214, 376, 633, 764, 775.
- pathologique : voir normal.
- peinture : I, 193, 298, 469, 480, 613, 622, 640-644, 647, 770; II, 401-404, 519, 706-707, 709-715; III, 84, 116; IV, 219-220, 245, 431, 488, 493, 536, 569.
- pensée : I, 155, 235-236, 242-243, 267-268, 276, 284, 330, 339-340, 420, 503-504, 515, 520-523, 525, 544, 547-548, 556, 683-687, 692, 706, 738-740, 769, 794; II, 25, 94-99, 398, 412; III, 134-135, 541; IV, 180-181, 210, 245, 349, 351, 362, 543, 579-580, 593, 597, 612, 632, 637-638, 642, 654, 668-669, 675, 681-682, 686-687, 775, 777-778, 810-811, 814.
- perception : I, 72, 76, 110-115, 117, 163-164, 193, 195, 270, 275, 283, 387, 422, 688, 846; II, 78-79, 88, 95, 106, 243, 249, 251, 259, 468; III, 39, 122, 368, 572; IV, 29, 35, 344, 638, 754.
- phénoménologie : I, 65, 76-79, 127, 281, 370, 601, 783; II, 83, 272; III, 372, 583; IV, 43, 48-49, 52, 434-437, 441, 444-445, 529, 581, 608, 651, 718, 750, 764, 773, 776.
- philosophie : I, 66-68, 127, 138-140, 168, 238-243, 247, 249, 263, 267-268, 339-341, 370, 381, 438-448, 450, 504, 515, 541-543, 548, 552, 556, 570, 580-582, 597-598, 605-606, 611-612, 619, 662-663, 684, 768-769, 775, 779-784, 821, 846; II, 7, 67-72, 76, 80, 83-87, 98-99, 105-107, 124-126, 149, 166, 242-243, 265, 282-284, 305, 412, 413-416, 424-425, 434, 493, 522, 540, 547, 571, 627, 633-634, 693, 576, 798; III, 30, 134-135, 175, 193, 265-266, 278, 369, 431, 537-541, 547, 571, 590, 601-604, 615, 622, 783; IV, 21, 34, 42, 48-52, 110, 135, 169-170, 205, 224, 279, 291, 354-355, 357, 387, 410, 412-413, 438, 448, 543, 562, 579-581, 586, 613, 630, 644, 652, 679-682, 686-688, 697-702, 707, 722-723, 729, 763-767, 775, 779, 786, 813, 824.
- photographie : II, 708-715; IV, 243-244.

- plaisir : I, 218, 617; II, 242-243, 642, 705-706, 724, 732, 742, 772, 787-780, 801, 816, 821, 826; III, 83-84, 101-106, 131, 230, 234-235, 237, 256, 313, 365, 559, 565, 624, 779; IV, 165, 200, 215, 218, 479, 482, 531-536, 539, 544, 548-554, 559, 584, 610-614, 629, 633, 668-670, 711, 737-740, 743.
- pli : I, 211, 252, 273, 284, 312, 408, 415, 418, 420, 432, 537, 568, 596; III, 403.
- police : II, 174, 194, 198, 200-202, 223, 228, 298, 317, 343, 353, 366, 383-384, 437-439, 502-503, 593, 598, 600, 654, 689-690, 701, 716-718, 724, 747-748, 795, 810; III, 17, 36, 93-94, 120, 151, 212-213, 243, 250, 333, 366, 496, 659, 696, 721-722, 730-731, 748, 795-796; IV, 150, 153-159, 230, 272, 336-337, 640, 816, 820-825.
- politique : I, 616-618, 655, 658, 683, 687-688, 693; II, 74, 379, 427-428, 493-495, 537, 550-553, 643, 704; III, 63-64, 103, 125-130, 134, 159-160, 171-172, 198, 206, 233-234, 236, 266-267, 364, 514, 694; IV, 49, 506, 567, 573, 585-588, 592-595, 620, 690, 721-724, 746, 781.
- population : III, 16-18, 22-24, 153, 194, 212, 327, 385, 635, 651-656, 721-723, 730-731, 818, 824; IV, 159-160, 193-194, 231, 826-827.
- positivisme : I, 136, 210, 439, 765-766, 824; III, 85, 165; IV, 433, 766.
- positivité : I, 147-148, 151-154, 157-158, 161, 165, 239, 340, 520-521, 523, 526, 539, 693-694, 719-725, 783; II, 34, 89, 282; III, 44; IV, 543, 767.
- post-modernité : IV, 446-447, 568.
- pouvoir : II, 148, 193, 224-227, 232, 237-238, 308, 310-315, 367-368, 380, 389-392, 401-404, 409-410, 417-420, 428-431, 433-434, 435-440, 447, 451, 453, 457, 462, 465-466, 469, 495-496, 503-504, 523, 528, 534, 546, 554-555, 560-571, 578-589, 593-604, 615, 618-619, 622-623, 632-633, 645, 652-656, 660-663, 679-686, 691, 694-697, 703, 715, 716-719, 721-724, 728-730, 741-742, 747, 751-753, 754-759, 771-773, 778, 781, 786, 790-794, 797-802, 803, 806, 811-817, relations de -, 544-550, 554, 585, 588, 624-626, 639-643, 685, 799; III, 9-11, 32-39, 59-60, 74, 75-78, 83, 87, 90-92, 93, 94-95, 103-106, 124-126, 134-137, 139, 143-151, 158-160, 166-174, 175-189, 194-206, 228-234, 240-253, 257-259, 267-269, 302, 327, 332, 374, 386, 397, 400-408, 422-427, 454, 465-469, 475, 514-518, 528-531, 533, 535, 540, 551, 600-601, 611-613, 627, 718, 719, 756, 791-792, - pastoral, 548-549, 561-564, - relation de, 145, 151, 175, 232-233, 263-264, 303-305, 310, 377-379, 406-407, 422, 425, 536, 540-542, 567-568, 583-584, 631; IV, 10, 19, 73, 79, 82-86, 89-93, 107, 134, 147-148, 156-157, 160-161, 171, 182-194, 205, 214, 222-243, 277-278, 282, 370, 374-375, 395, 449, 454, 458, 505, 524, 531, 552, 554, 588, 618, 654, 667, 676, 694, 697, 715-719, 725-727, 740-743, 766, 783, 822, - pastoral, 136-149, 229-231, 409, 545, 629, relation de -, 16, 18, 93, 136, 200-201, 223-226, 229, 233-243, 450-451, 540-541, 576, 582, 585, 588, 596, 635, 710-711, 720, 724-728, 750.
- pratique : I, 121, 136, 139, 147-155, 158, 498-499, 560, 580-581, 586, 590, 655, 679, 683-695, 698-699, 708, 711, 726, 753-755, 772, 776, 778, 783, 787, 791-792, 827, 842-846, - discursive, 679, 686; II, 134, 159-163, 207-208, 211, 217, 231, 241, 271, 284, 297, 391, 482, 488, 538-541, 631-632, 636-640, 693-694, 709, - discursive, 13, 163, 168, 257, 240, 267, 308, 637; III, 44, 51, 75, 154, 163, 179, 189, 209, 238, 257, 299, 521, 618, 819-823; IV, 15, 21-22, 26, 29, 35-36, 54, 66-68, 93, 126-127, 150, 165, 207, 208, 221-222, 246, 275-277, 285, 287, 323, 353-354, 357-359, 363, 408, 416, 428-430, 449, 463, 539-540, 545-546, 559, 577, 582, 585, 593, 628, 633-635, 637-638, 648, 666, 688-689, 693, 710-714, 733, 747-748, 754, 779, 782, 814, 820, - discursive, 68, 72, 540, 582, 680, - de soi, 396, 402, 408-410, 420, 546, 559-560, 596, 617, 620, 653, 671-673, 700, 709, 719, 727.
- présent : I, 128-129, 232, 281, 505, 665; II, 82-84, 97, 124, 310, 522, 558, 702-703, 821; III, 265-266, 274, 419, 573-574, 594, 795; IV, 278, 563-564, 569-572, 680-681, 687, 765-766, 780.
- prison : I, 162, 504; II, 19, 174-176, 177-181, 193-194, 195-197, 203-204, 206, 208-209, 228, 237, 297, 299-303, 306, 310-311, 317-319, 344, 352-353, 386-389, 394, 399, 401, 405, 412, 426-432, 438-445, 458-464, 468-470, 526-531, 592, 602, 616, 620-621, 661, 687-688, 717-718, 724, 725-729, 740-746, 776; III, 63-65, 87-88, 93-94, 142, 164, 190, 229, 300, 308, 393, 457, 508, 529, 534-535, 543-545, 551, 568, 628, 631, 805, 806-818; IV, 7-8, 13, 15, 21-23, 28-32, 96-97, 131, 193-194, 200-202, 207, 523, 636-641, 688-689, 692-686, 748.
- problématique : I, 79; II, 160.
- problématisation : III, 14; IV, 293, 544-545, 553, 577, 593, 597, 611-612, 669-671, 681, 688.
- procédé : I, 204, 205-207, 213-214, 442, 444; II, 20-23, 638, 714, 733; III, 187, 369, 564; IV, 16, 559, 582, 598, 604-605, 635.
- prolétariat : II, 121, 189, 302-303, 315, 334-338, 351-357, 360-362, 368, 412, 426, 438, 500, 503-504, 531-535, 643; III, 154, 216, 311, 376, 421, 614; IV, 663-664.
- psychanalyse : I, 70-74, 78-80, 90-91, 95-97, 127-128, 133-134, 141-143, 146, 152-153, 168, 170, 195, 271, 417, 428, 430, 440-443, 521, 557, 570, 809; II, 80, 101, 112, 135, 168-169, 242, 374, 540, 542, 554, 623-624, 661-662, 683, 724, 758-759, 777-779, 813, 818; III, 52, 77, 89, 90, 115, 132, 155, 163, 166, 235, 253, 314-315, 319-321, 358, 372, 423, 553-556, 768; IV, 52, 118, 204, 435, 437, 665-667, 625, 636-638.
- psychiatrie : I, 146, 160, 164, 167-169, 598; II, 29, 131, 135, 232-233, 244, 392-393, 431, 496, 620, 639, 642-644, 660-662, 664-665, 669, 672, 675, 681-682, 686, 695, 717, 720, 758, 773, 780-781, 793, 800, 807; III, 29-30, 52, 75, 90-91, 102, 115, 130, 141-142, 156, 168, 235, 250, 257, 271-275, 296-297, 307-308, 315, 333-336, 341, 358, 403, 444-450, 462, 473, 481, 553, 556, 571, 587, 677, 805, 808; IV, 45, 60, 118, 199, 204, 226, 231, 442, 458, 528-530, 536-537, 540, 595-596, 633, 642, 646, 657-658, 665, 709, 719, 725, 814.
- psychologie : I, 66, 73, 79-81, 83, 120-137, 138-158, 166, 191, 195, 231, 279, 282, 428-429, 438-448, 517, 547, 573, 630, 653, 659-660, 726; II, 107, 542, 620, 717; III, 87, 358, 462, 556, 587, 660; IV, 62, 116, 197, 254, 291, 530, 629.
- psychopathologie : I, 79, 121, 146, 159, 203, 602, 843; II, 159-160, 241, 542, 661; IV, 601.
- punition : II, 180, 457-458, 462-464, 468, 530, 590-591, 601, 605; III, 64, 74, 79, 88, 179, 183, 198, 288, 290, 292, 374, 453, 454, 458, 543-544, 568; IV, 8, 12, 21, 194, 203, 207, 451, 524, 594, 642, 657, 689-695.
- quadrillage : I, 280, 712, 776; II, 174, 223, 319, 716-719, 722, 796, 825; III, 16, 142, 187, 245, 340, 457, 496, 728.
- raison : I, 159-161, 168, 231, 268, 272, 297, 300, 338-339, 395, 398-399, 413, 541-542, 553, 603-604, 665, 729, 773-774; II, 7, 155, 424, 585; III, 229, 238, 293, 316, 394-396, 402, 433, 453, 542-543, 551, 803, - d'État, 648, 720-721, 819-820; IV, 14, 73, 134-135, 161, 224-225, 436-442, 447-448, 564-567, 631, 682, 686, 767-768, 815.
- rapport à soi : I, 194; IV, 128-129, 176, 392-397, 411, 420, 426, 443, 541, 545, 558-560, 579-580, 582-586, 596, 610, 617-618, 621-622, 626, 629-631, 633, 670, 698, 715, 728.

- rationalité** : I, 139, 156, 598, 605-606, 722-723; II, 173, 242, 282, 584-585, 620, 723; III, 68, 127-128, 188, 206, 277, 299, 301, 308, 394-396, 431-433, 449, 453, 480, 572, 584, 620, 648-649, 803, 818, 823-824; IV, 14-19, 26-28, 36, 38-39, 53-55, 73, 84, 135-136, 149-152, 160-161, 224-225, 241, 272, 279, 285, 349, 351, 368, 378-379, 410, 436-443, 447-450, 572, 576-577, 582, 630, 636-639, 657, 686, 690, 764, 766, 768, 775-776, 815-820, 826-827.
- réalité** : I, 109-115, 149-151, 194, 302, 329, 380, 385-386, 511-512, 516, — humaine, 120, 123, 125, 136; II, 12, 84-86, 152, 277, 305, 406-407, 677-679, 698, 736, 790; III, 98-100, 120, 133-135, 140, 145, 234, 236, 237-241, 257, 361, 419, 633, 650-651, 750, 793, 803-805; IV, 14, 28-29, 32-34, 35, 39-40, 574, 602.
- récit** : I, 170-171, 213, 219, 230, 240, 250-251, 258-259, 265, 336-337, 506-509, 511-512, 525, 532-533, 583, 586, 681, 793, 803; II, 18, 25, 274-276, 394-397; III, 237-239, 249-251, 413; IV, 243, 249, — de soi, 405, 419, 426, 429, 448, 625, 629.
- regard** : I, 144, 165, 184-187, 220, 222, 244-246, 274, 281-282, 299, 303-304, 333, 409-411, 412, 420, 421-422, 464-478, 533, 569, 712, 807; II, 149-150, 561, 567, 584, 594, 609; III, 35, 116, 190-191, 196-198, 204-205, 230, 242, 248, 409, 571; IV, 18, 425-426, 430, 756.
- régime de vérité** : III, 158-159.
- règle** : I, 166, 199, 218, 240, 282, 331, 413, 666, 675-677, 681, 686, 705, 708-715, 719, 724, 739-741, 752, 754, 772, 776, 778, 791-794, 801, 804, 810-811, 844-846, — de formation, 683, 690-694, 714-715, 719; II, 12, 15-17, 38, 59, 92, 129, 145-146, 161-162, 220, 257, 271, 390, 481-482, 484-488, 539-541, 571-573, 587, 595, 694-695, 716, 722-723, 792, — de formation, 10, 29, 284; III, 19, 139, 159, 166, 178, 188, 253, 482, 542, 584, — de formation, 143; IV, 68-69, 72, 77, 149, 162, 181-182, 331, 429-430, 498, 505, 539, 545-546, 555-558, 578-583, 588, 602, 620-621, 627, 632, 661, 673-674, 725-727, 731-733, 743, 783, 789, 798-799, 816.
- répétition** : I, 99, 107, 191, 195, 199, 213, 215, 249, 253-254, 257, 265, 283, 286-287, 338, 407, 435, 480, 539, 705, 707, 731, 768-771; II, 58, 84-85, 88-91, 101, 171, 283-284, 295; III, 101, 116, 747.
- représentation** : I, 132, 193, 329, 465-470, 473, 476-478, 480, 501, 520, 544, 623, 636, 643-644, 649, 673, 681, 738, 743-744, 752, 768-769, 825; II, 80, 88-89, 94, 125, 375-376, 540; III, 116, 128, 135, 150, 232, 424; IV, 185-186, 479, 539, 544, 576, 581, 597-598, 635, 654.
- répression** : I, 162, 165, 590, 795; II, 179-180, 184, 204, 206-208, 223, 228-229, 232, 297-298, 302, 350-352, 379, 396, 409-410, 433, 513, 523, 532, 602, 654, 662, 727, 755-757, 778-781, 826; III, 88, 105, 123, 133, 137, 148, 171-173, 182, 189, 396, 457, 558; IV, 182-183, 195-198, 391, 530-531, 540, 659-660, 671, 710-711, 732.
- réseau** : I, 68, 182, 185, 215, 256, 278-279, 282, 298, 332, 417, 425, 428-429, 465, 493, 498, 500, 520, 543, 557, 565, 569, 583, 594, 596, 639, 702, 716, 719-721, 728, 732, 751, 842; II, 9, 17, 79, 165-166, 308, 424, 430, 479, 593, 631, 672, 688, 691, 716, 720; III, 19, 35, 77, 92, 145-146, 149, 151, 180, 184, 201, 208, 250, 259, 334, 347, 397, 421, 504, 531, 653, 732; IV, 234, 240, 531, 589, 726, 752-755, 792, 809.
- résistance** : I, 149, 267; II, 54-55, 467, 496, 679, 684; III, 8, 149, 198, 206, 267, 374, 382, 421, 425, 531, 540, 543, 545, 632-633; IV, 29, 35, 225-226, 236, 242-243, 275, 342, 369, 642, 720, 728, 740-741.
- rêve** : I, 68-119, 128, 162, 187, 231, 263, 279, 294-295, 338-339, 555, 645; II, 21, 24, 245-267, 275-267, 285-289; III, 90; IV, 174, 216-217, 245, 407, 463-488, 539, 803-804.
- révolte** : II, 195, 302, 306, 311, 343, 361, 399, 426, 440-441, 598, 689-690, 725; III, 198, 205, 216, 253, 259, 374, 421, 603, 792; IV, 82, 570.
- révolution** : I, 202, 556, 586, 688, 700; II, 59, 114-115, 121, 130, 183, 272, 342, 351-352, 357, 362-363, 375, 426, 436, 466, 513, 516, 534, 605, 650, 816; III, 10, 25, 51, 68, 72-73, 85, 129, 151, 195-198, 203, 216, 221-224, 248, 255, 266-267, 279-280, 333, 339-340, 398, 411, 433, 476, 480, 538, 546-548, 551, 601, 716, 744, 747, 749, 751, 759, 780, 786, 790, 791-793; IV, 11-12, 202, 273, 629, 637, 682-687, 668, 778, 815.
- rhétorique** : 244, 249.
- rupture** : I, 108, 160, 201-202, 244, 284, 412, 514, 570, 662, 697, 712, 720, 773, 796, 798; II, 23, 98, 108, 226, 262; III, 82, 242, 410, 413, 604, 784; IV, 23, 100, 132, 448, 569, 697.
- savoir** : I, 154-157, 165, 170, 219-220, 226, 228, 231, 297-300, 307-309, 445, 479-481, 490-495, 498-499, 501, 510-512, 518, 541-544, 554-555, 589, 631, 659-661, 666, 668, 684, 689, 699-700, 717, 723, 725-728, 731, 754, 788, 842-846, 816, 828; II, 7-12, 24, 32, 35, 71, 99, 102, 106, 136, 142, 148, 150, 159, 172-174, 176, 178, 183-184, 187, 191, 195, 224-226, 230, 242, 244, 255, 295, 308, 389-392, 410, 413-416, 418, 421-422, 433, 484-485, 487, 538, 552, 555, 566-569, 577, 584-588, 595, 614, 619-620, 623, 642, 660-661, 680-686, 694-697, 700, 751-752, 757, 772, 783-791, 801, 805, 808, volonté de —, 155-156, 240-242, 283-284; III, 27, 30, 33, 39, 48, 51, 84-86, 90, 94, 96, 105, 122, 143, 147, 151, 156-158, 163-169, 184, 188-189, 191, 230, 248, 251, 277-279, 327, 400-404, 427, 500, 517, 521, 526, 530-531, 533, 554-555, 566, 583-584, 653, 678, volonté de —, 103, 382; IV, 10, 18-19, 30, 56-58, 66-67, 77, 82-83, 88-89, 109, 147-148, 153, 214, 227, 231, 284, 293, 367, 401, 414, 436, 442, 454, 466, 529, 535-536, 540, 576-577, 581-583, 593, 613, 624, 632-635, 659, 675-676, 682, 686, 701, 754, 760, 765-766, 784, 789, 818.
- science** : I, 66, 127, 135, 139-145, 149-160, 165, 168, 311, 440, 444-448, 450, 490, 513, 546, 548, 656-657, 691, 722-723, 727-730, 792, 807, 843-846, — de la nature, 101, 120-122, 136, 446, 607, histoire des —, 155, 503, 665, 753-754, 777, 846; II, 160-169, 172-173, 241, 371, 390, 405, 489, 630-631, 683, 693, histoire des —, 7-9, 12, 43, 49-50, 57, 61, 157-158, 203, 270, 370, 408, 415, 480-481, 484, 491, 540-541, 750; III, 29-31, 37, 45, 78, 94, 104, 122, 140-144, 160, 165-167, 188, 271, 278, 408, 537, 541, 556-557, 600; IV, 285, 402, 573, 579, 595-596, 709, 724, 779, 785, histoire des —, 53-56, 67, 70, 438-439, 442, 765-771, 775.
- sciences humaines** : I, 69-80, 121, 124, 418, 439-447, 499-503, 516-517, 580, 586, 605, 607, 616, 656, 659, 663-664, 709, 716, 720, 725, 779, 821-828; II, 11, 169, 183, 405, 410, 595, 622, 759; III, 29, 37, 188-189, 279, 551, 587, 662; IV, 18, 75, 205, 633, 813.
- sécurité** : II, 617, 728; III, 225, 275, 367, 385-387, 390, 460, 635, 657, 797; IV, 204, 207, 368-373, 378.
- sens** : I, 117, 125-130, 151-152, 163, 172, 190-192, 202, 210-211, 330-331, 418, 424, 493, 495, 500-502, 564-565, 567, 575, 601-605, 640, 682, 689, 695, 719, 782-783, 795, 810-811, — originaire, 113, 158; II, 18-23, 82-89, 103, 148, 277, 280, 313; III, 230, 453, 467-468; IV, 170, 223, 435, 479, 597, 687, 764.
- seuil** : I, 697; II, 31-37; III, 94; IV, 35-36.
- sexe** : I, 204; II, 22; III, 624-625; IV, 116-121, 474, 478-479.
- sexualité** : I, 70, 154, 233-236, 248-249, 616, 655, 700; II, 63-65, 75, 101, 106, 116, 122, 129, 131, 164, 181, 184, 375-379, 428, 536-537, 639, 643, 660, 755, 777-778, 813-

- 815, 826-827; III, 23, 36, 49, 90-91, 105-106, 137, 149-151, 181-184, 229-231, 234-235, 256-262, 303, 312-323, 351-354, 358, 380-381, 396, 406, 424, 473, 527, 553-566, 569, 763, 767-769, 772-773, 775; IV, 31, 67, 116, 172-176, 183, 189, 194, 198, 215, 223, 278, 281, 288, 293, 295, 312, 314, 316, 320, 337, 383-385, 394, 443, 456, 530-531, 539-541, 560, 578, 583-584, 594-596, 606, 609-610, 618, 633-636, 657-664, 668-674, 710-711, 731-732, 735-736, 744, 776, 783-784.
- signe : I, 74-78, 183-187, 201, 204, 252, 265, 277, 281, 297, 329-337, 370-371, 380-381, 424, 442-443, 478, 490-497, 500-503, 526-527, 566-575, 586, 614, 638-643, 648-650, 673, 677-679, 718, 732, 741-744, 752, 768, 778, 793; II, 33, 95, 171, 370, 710; III, 133, 145, 153, 586; IV, 170, 233-234, 247, 463-464, 472, 585, 685-688, 779, 788.
- signifiant : I, 77, 182, 199-201, 204, 213, 331, 371, 418, 429, 571, 573, 793; II, 76, 710, 720, 772, 808, 814; III, 133; IV, 479, 485.
- signification : I, 69-80, 88, 90, 93, 96, 101-104, 115, 125-129, 136, 145, 165, 190-192, 212-213, 370-371, 413, 416-418, 424, 601-603, 638, 645, 675, 681-684, 687, 706, 742, 746-747, 783, 795, 811, - objective, 130-136; II, 22-23, 79, 83-84, 136, 146; III, 123; IV, 43, 49, 169-171, 691-692, 766.
- singularité : I, 177, 237, 594, 597, 599, 687, 706, 781; II, 77, 82, 84, 88, 101, 136, 248, 295, 415; IV, 23-24, 224, 580, 680.
- soi : voir culture de soi, pratique de soi, rapport à soi, récit de soi, souci de soi, technique de soi, technologie de soi.
- sorcellerie : I, 413, 754-763; II, 172-173; III, 74-75, 90.
- souci : I, 203, 267; III, 101, 330; IV, 544, 609, 649, - de soi, 213, 354-355, 390, 401, 405, 409, 420, 615, 622-623, 712-717, 721-722, 786-797.
- soulèvement : II, 534; III, 130, 749, 790-793; IV, 534.
- souveraineté : I, 227, 243, 245, 255-257, 594, 609, 643, 769, 774; II, 151, 226, 267, 433, 461, 555, 580-581, 585, 726, 749; III, 124-128, 146, 150-151, 172, 177-180, 184-189, 231, 247, 423-424, 586, 643, 649-655, 782; IV, 89, 206, 560.
- stratégie : II, 187, 268, 305, 519, 629, 632, 636-638, 644, 684, 719-721, 724, 741, 744, 751, 759; III, 26, 39, 87, 94, 125, 127, 139, 145, 152, 157, 174, 202, 206, 210, 229, 233, 253, 260, 265, 267-268, 273, 287, 300, 303, 306-310, 406, 419-421, 425-426, 504, 540-542, 605, 615; IV, 14, 17, 19, 20-21, 29, 79, 132-133, 225, 283, 326, 340, 378, 453, 530, 541, 596, 640, 662, 691-693, 720, 727-729, 742, 783.
- structuralisme : I, 284, 430, 581-584, 599, 603-605, 653-658, 665, 774, 779, 816, 838-839; II, 133, 268-273, 281, 296, 374, 635-636, 722; III, 80, 144, 402, 493, 579-580; IV, 52, 61-65, 72, 170, 431-435, 752.
- structure : I, 67-75, 78-79, 105-109, 124-125, 129-134, 136, 143-144, 153, 161, 163-165, 168, 176, 179, 188, 193, 198, 201-202, 211, 215, 271, 276-277, 289, 407, 410, 429, 436, 439, 443-444, 469, 495, 499, 515, 583, 586, 590, 601, 604, 608-610, 615-617, 621-623, 653, 656, 659, 664, 668, 675-677, 681, 684, 698, 700, 706, 709, 723-726, 729-730, 733, 772-774, 779, 783, 794, 805, 807, 810, 816, 822, 825, 828, 838, - fondamentale, 136, 138, 181-182, 242; II, 12, 28, 34-35, 75, 128, 162, 165, 171, 222, 269, 271, 373-374, 436, 439, 551, 554, 613, 635, 644, 729, - fondamentale, 102, 626-628; III, 13, 134, 145, 397, 400, 425, 467-468, 478, 583; IV, 16, 18, 25, 38, 72, 76, 112, 134, 139, 148-149, 170, 228-233, 237-240, 276, 288, 392, 434, 488, 498, 574-575, 580, 582, 595-596, 602, 667, 676, 767, 778.
- style : I, 118, 121, 152, 155, 175, 582, 597, 685, 712; IV, 309, 327, 333, 629, 648, 650, 697-698, 706, 731-734.
- subjectivation : IV, 223, 307, 419, 422, 430, 555-558, 632-634, 706, 799.
- subjectivité : I, 90-91, 97-98, 100, 119, 242-243, 262, 264, 283-284, 432, 521-522, 684, 781; II, 125, 540-541; III, 549, 566, 570, 590, 749, 793, 801; IV, 37, 47, 75, 169, 172, 176-178, 213-214, 227-228, 540, 633, 658, 667, 706, 800.
- suicide : III, 777-779.
- sujet : I, 97-100, 179, 240, 243, 245, 269-270, 275, 283, 373, 395, 414, 418, 466, 478, 505, 534, 537, 552, 591, 608-609, 612-615, 653-654, 663-664, 674, 683-688, 693, 699-700, 706, 709, 713, 730-731, 768-770, 774, 779, 788-789, 793, 810-811, 818, 825, 846, - parlant, 163, 175-176, 241-242, 249, 284, 337, 432, 436, 506, 512, 519-522, 536, 615, 681, 708, 735, 774; II, 12-13, 71, 74-75, 84-89, 114, 154-155, 161-162, 164-166, 226, 240-242, 249-268, 271, 285-294, 308, 372-377, 396, 424, 470, 480-481, 491, 538-542, 547, 550-554, 588, 630-631, 675, 685-686, 694-696, 743, 756, 777, 809, 813; III, 124, 127, 147-148, 178-180, 257, 293, 307-310, 316-318, 423, 454, 465, 472, 553-555, 564, 590, 614-616, 818; IV, 32, 43, 48-58, 67, 74-75, 126, 169-171, 193-194, 204-205, 213-215, 223, 227-231, 236-237, 273, 316-317, 362, 374, 394-397, 408-411, 430, 434-437, 442-443, 450-451, 470-472, 482-483, 487, 540-541, 546, 556-561, 566, 571, 574, 576, 579-581, 607, 610, 617-622, 628-631, 632-636, 645-646, 672, 697, 705-706, 708-709, 713-714, 717-719, 722-723, 729, 731-733, 764, 775-776, 783, 789, 793, 798-800, 809, 812.
- supplice : II, 469, 618, 726-727, 731, 754, 795-798; III, 179, 309, 332.
- surréalisme : I, 279, 338-339; II, 132.
- surveillance : I, 183-187, 222; II, 299, 313, 331, 352, 392, 436-437, 443, 466, 469-470, 530, 539, 593-596, 599-600, 606-609, 613, 717-718, 728, 745, 793, 796; III, 15, 17, 35, 74, 75, 90, 92, 93, 120, 183, 186, 190-193, 201, 205, 217, 230, 359, 374, 396, 474, 496, 516-518, 550, 587, 629; IV, 13, 18, 188, 192, 240, 294.
- syndicat : II, 187, 389, 399-400, 531; IV, 498, 502, 505, 511, 513.
- technique : I, 144, 147-153, 157, 224, 381, 518, 711, - d'interprétation, 564-567; II, 353, 541, 555, 560, 584-586, 616, 663, 708-709, 713-714, 793, 813-814, 824; III, 15, 23, 47-49, 64, 94, 105, 125, 149, 151-152, 158, 177-178, 181, 188, 234, 303-306, 317, 338, 395, 407, 454, 514-518, 536, 549-550, 560, 564, 566, 569, 586, 593, 621, 653-655, 721, 735, - de pouvoir, 8, 65, 75, 183, 198, 392, 473, 532, 592, 803; IV, 14-19, 25, 28, 124, 127, 147-148, 153, 169-171, 177, 208, 214, 222, 227, 229, 233, 270, 278, 283-284, 355, 379, 398, 405, 408-409, 414, 441, 447, 450, 488, 541, 559, 582, 599, 604, 616, 620, 623, 626, 628, 635, 686, 727-729, 754, 785, 803, 813, - d'existence, de vie, 215, 430, 463, 671, - de pouvoir, politique, 38, 73, 91-92, 187-192, 785, 820, - de soi, 171, 213-216, 383-385, 390, 396, 409, 440, 545, 609-611, 627-629, 661-663, 784-785, 799, 804, 808-809, 813-814.
- technologie : II, 523, 727-729, 746, 749, - du pouvoir, 717, - de vérité, 693-696; III, 18, 26, 43, 133, 153, 181, 209, 229, 273, 290, 374, 419, 514, 521, 739, 819-824, - politique, 392, 721, - de pouvoir, 191-192, 199, 202, 230, 396, 470, 474, 532, 630; IV, 18, 21, 28, 200, 285, 576, 582, 724, 821, - de pouvoir, politique, 136, 139, 144, 183-184, 189-194, 225, 540, 728, 814, 826-828, - de soi, 216, 303, 385, 409, 441, 545, 627-628, 660, 662.
- temps : I, 107, 113, 163-164, 178, 202, 265-267, 272, 275-276, 281-282, 286-287, 306, 309, 338, 407-410, 414-415, 425, 433, 504-505, 573, 694-695, 700; II, 75, 83-84, 96, 146, 242, 273, 279, 401; III, 8, 34, 193, 580, 720, 788-790, 791,

793; IV, 222, 250, 572, 752, 755, 760, 771.
 terreur : I, 216, 259, 285, 287; III, 69, 83, 85, 139, 539.
 territoire : I, 594; III, 32, 385, 561-562, 643-644, 653, 656; IV, 152, 160, 271-274.
 théâtre : I, 286, 299, 302, 327, 332-333, 479-480, 768, 771; II, 21, 80, 94-95, 110-111, 144, 146, 152, 171, 265, 678, 803, 820; III, 10, 80-84, 100, 245, 250, 256, 281, 283, 489, 571-574, 584, 745; IV, 592, 602-603, 758.
 théorie : I, 498-499, 676; II, 58-62, 157, 234, 308-310, 314, 397; III, 29, 74, 84, 133, 137, 163-166, 404, 419, 427, 615; IV, 46, 450-451, 577, 579, 747.
 totalité : I, 548, 610-612; II, 146, 482, 528; IV, 20.
 transcendantal : I, 66, 239, 452, 612, 675, 684, 687, 692, 730-731, 795-796; II, 372-373, 379; IV, 43, 280, 574.
 transformation : I, 144, 420, 445, 515, 588-589, 598, 621, 656, 675-684, 687, 690, 693-695, 697, 699, 707-708, 712, 725, 728, 733, 735, 754, 772, 778, 787-788, 806-808, 827, 845-846; II, 11-12, 28-29, 30-36, 41-43, 58-64, 158-162, 166-167, 215-216, 241, 267, 269-270, 275-276, 280-281, 292, 390, 405, 474, 481-482, 487, 584-585, 589, 598, 620, 636, 644, 703, 742, 806-808; III, 18, 27, 89, 126, 143, 182-183, 314, 319, 374, 392, 410, 454, 457, 493, 512, 795; IV, 23, 27, 35, 45-47, 66, 68, 136, 171, 173, 180-181, 188, 207, 214, 242, 291, 418, 448-449, 536, 558, 572, 578, 580, 621, 637, 675, 722, 725, 770.
 transgression : I, 188, 226, 234-241, 260, 336, 339, 395, 398, 400, 415, 522, 525, 529, 536, 624, 631, 662, 799; II, 80, 114, 117, 120, 122-123, 126, 206, 823; III, 253, 392; IV, 199, 544.

vérédiction : IV, 22, 27, 29, 34, 632.
 vérité : I, 70, 118, 120, 139, 143-145, 149, 152-157, 159-166, 169, 173-180, 192, 194, 210, 219, 226, 231, 233-234, 237, 240, 242, 248, 263, 269, 279, 307, 311, 327-332, 337, 412-415, 446, 452, 511-513, 518-520, 523, 539, 596, 616, 626, 630, 711, 731, 739, 741, 751, 753-754, 777, histoire de la -, 170-171; II, 7-8, 28-29, 94, 100, 110-112, 129, 132-133, 139-142, 146, 149-151, 155-156, 166, 226, 242-244, 260-261, 315, 341, 346, 367-368, 391, 394-396, 429, 480-481, 538-541, 550-563, 567-573, 576-577, 582-587, 626-630, 634, 675-684, 690, 693-698, 790, 810-811; III, 8-9, 11, 29-31, 75-78, 90, 102-105, 127, 133-134, 140, 148, 154-160, 175-176, 230, 251, 256-257, 263, 312, 315-320, 331-332, 361, 404, 414, 488-489, 500, 557, 564-565, 572, 594, 600-602, 633, 752-753, 788, 795, 805; IV, 27, 30, 41, 44-47, 54, 56, 110, 118-119, 126, 129, 147-148, 169-172, 176-177, 213, 229, 236, 257, 278, 307, 362, 367, 392-393, 402-403, 406, 408, 411, 418, 442-445, 450-451, 535-536, 552, 570, 580, 591-594, 617-618, 628-630, 633, 649, 656-659, 668-669, 675, 678, 697-699, 723, 731-733, 769-771, 775-776, 783-784, 797-800, 803-808, 812, 814, histoire de la -, 57, 444-445, 542, jeux de -, 541-542, 596, 632-635, 708-709, 713, 717-719, 724-727, 731, 782, 784, 804.
 violence : I, 226, 233, 237-238, 245, 522, 571, 574, 729, 785; II, 20-24, 145, 155, 237, 303, 336, 495-496, 546-547, 687-689, 798, 804; III, 8, 61, 82, 101, 127-128, 139, 198, 237, 244, 246, 250, 352-355, 366, 630, 803; IV, 38-39, 161, 236-238, 262, 432, 720, 737.
 visible : I, 212, 264, 300, 433, 465-471, 490, 524, 621-623, 644, 772; II, 244; III, 594.

Index des noms de lieux

Afghanistan : III, 668.
 Afrique : I, 230, 232, 584; II, 75, 529.
 Algérie : II, 529, 795; III, 785; IV, 71, 78, 452, 497.
 - guerre d' : I, 582; II, 353, 426, 442; III, 401; IV, 59, 71, 78, 132, 134.
 Allemagne : II, 71, 172, 182, 297, 653, 660; III, 133, 280, 364-365, 366-368, 388, 415-418, 699-700, 823-824; IV, 39, 73, 78, 199, 220, 262-263, 438, 489, 600, 766.
 Amérique : I, 152, 231, 517; II, 172, 268, 530-531, 687, 745; III, 491; IV, 49, 288-289.
 Angleterre : I, 517; II, 130, 209, 297, 319; IV, 22, 91, 199.
 Autriche : IV, 220.
 Brésil : I, 584; III, 85, 345.
 Cambodge : III, 398, 536, 798-799.
 Chili : III, 536.
 Chine : II, 127, 345, 350, 362; III, 70-73, 263, 398, 538, 673; IV, 38.
 Corée : IV, 350.
 Cuba : I, 398.
 Danemark : IV, 326.
 Espagne : II, 774-775; III, 689.
 Estr : I, 516; III, 364-365, 384; IV, 63-66, 92, 212, 593.
 États-Unis : I, 517, 657-658; II, 182, 188, 417, 500, 529-530, 653, 688-691, 705, 774, 806, 821; III, 57, 133, 363, 367-368, 373, 384, 400-401, 408, 491, 526, 535, 577, 581, 603, 623, 699; IV, 21, 38, 165-166, 266, 326, 374, 588, 593, 644, 780.

Europe : I, 152, 192, 230-231, 603, 687, 694, 804; II, 110-111, 115-117, 120-127, 130-131, 151-152, 170, 189, 268, 272, 278-279, 344, 382, 529-532, 689-691, 774, 810-811; III, 57, 133, 363, 367-368, 373, 384, 400-401, 408, 491, 526, 535, 577, 581, 603, 623, 699; IV, 37, 63, 100, 103, 169, 196, 199, 220, 261-267, 319, 339-341, 344-350, 374, 430, 438, 498, 681, 733, 778.
 Extrême-Orient : II, 415.
 France : I, 141, 146, 517, 582, 606, 651-652, 657; II, 7, 13, 67-71, 111, 114-117, 130, 160, 164, 172, 182, 186-190, 206-208, 268-272, 282-284, 297-303, 344, 350, 382, 384, 410, 430, 433-434, 439, 441-444, 502, 516, 526, 530-534, 641, 650, 653, 657-659, 661, 691, 705, 736, 776, 806, 813; III, 49, 56, 66, 77, 133, 137, 141, 208, 279, 283, 321, 326, 333, 337, 342, 351, 361, 372, 388, 399, 406, 412, 523, 529, 534, 535, 542, 601, 670, 700, 764, 767, 801; IV, 7, 39, 41, 50-51, 60, 63-66, 71, 78-82, 88, 100, 110, 169, 196, 199, 202, 205, 263-268, 289, 319, 326, 339, 341, 347, 381, 431-438, 442, 449-456, 525-526, 529, 645, 655, 664, 746, 764-768, 780.
 Grande-Bretagne : III, 40, 43.
 Grèce : I, 197; II, 516.
 Hongrie : III, 92; IV, 64, 261.
 Indochine : IV, 350.
 Iran : III, 664-669, 679-694, 701-706,

708, 709-716, 743-754, 759-762, 780-782, 790-794.

Israël : IV, 349.

Italie : II, 172, 209, 233; III, 270, 626; IV, 22, 88, 386, 489.

Japon : II, 126, 268, 414; III, 493, 523, 526, 534, 538, 544, 619-620.

Jordanie : II, 231.

Liban : III, 688.

Méditerranée : II, 81.

Moyen-Orient : III, 760-761, 785; IV, 350.

Occident : I, 161-163, 170, 236, 263, 438-439, 522, 602, 604, 692, 770; II, 99, 105, 108, 111, 119, 128, 150, 227, 296, 316, 382, 410, 414-416, 489, 541, 570, 581-582, 642, 704, 791, 808, 814; III, 18, 30, 65, 83, 102-105, 150, 156, 162, 166, 207, 234-245, 248, 252-253, 257-258, 263, 312, 317, 338, 370, 372, 375, 381-382, 395, 411-413, 431-433, 486-487, 492-495, 498, 510-511, 535-539, 547-548, 554-558, 562, 571-572, 586-587, 592, 601, 604-605, 613, 616-617, 630, 655-657, 686, 719, 790, 792; IV, 57, 64, 73, 90, 94, 100, 143, 185-186, 189-190, 193, 220, 225, 263, 329, 340, 345, 657-658, 723, 726, 768, 793.

Orient : I, 161-162, 201, 587, 604; III, 538, 592, 622, 719; IV, 759.

Ouest : I, 516; III, 364, 384; IV, 65.

Pays-Bas : II, 430; IV, 326.

Pologne : I, 584; II, 660, 809; III, 384, 804; IV, 39, 45, 78, 82, 211-213, 261-269, 338-341, 344-346, 350, 498, 518-519, 526, 588, 600, 678.

Portugal : III, 743.

Suède : I, 167, 584, 651-652; II, 306, 430, 660; III, 545, 670, 804; IV, 39, 78, 526, 600, 694.

Tchécoslovaquie : III, 545, 670, 804; IV, 431.

Tunisie : II, 784, 806; III, 670; IV, 78-80, 526, 779.

U.R.S.S. : I, 657; II, 188, 193, 234, 298, 319, 498, 516, 758; III, 36, 63-74, 156, 263, 291, 325, 333-338, 358, 384, 397, 401, 418-419, 473, 507, 533, 603, 623, 629, 667-668, 689, 704, 714, 784-785, 802; IV, 38, 49, 61, 63, 65, 71-73, 91, 211, 262-269, 348, 412, 593, 733.

Viêt-nam : III, 133, 398, 798-800.

Yougoslavie : III, 758.

Index des périodes historiques

I. SIÈCLES

VIII^e av. J.-C. : II, 244, 565, 568.

VI^e av. J.-C. : II, 565, 568-569, 630.

IV^e av. J.-C. : IV, 384, 389-390, 400, 546, 614, 627, 701, 705.

V^e av. J.-C. : II, 244, 565-566, 569, 571, 629-630; IV, 390, 701, 705.

I^{er} av. J.-C. : IV, 215.

I^{er} : IV, 147, 357, 389, 400, 465, 548, 614, 699-700, 794.

II^e : III, 565; IV, 126, 215, 357, 389, 598, 614, 701, 794.

III^e : III, 562, 565; IV, 174, 306, 400, 598, 789.

IV^e : III, 562; IV, 129, 177, 550, 622, 627, 786, 789, 803.

V^e : II, 573, 786; IV, 126, 177, 705.

X^e : II, 573-574, 582-583; III, 319.

XI^e : II, 106, 582-583; III, 129, 304.

XII^e : II, 106, 574-577; 583-585; 696; III, 371; IV, 127.

XIII^e : II, 106, 574-576, 696; III, 231, 271; IV, 127, 185, 559, 813.

XIV^e : I, 186, 413, 668; II, 343-344, 391, 586; III, 370.

XV^e : I, 626, 668; II, 316, 541, 586, 631; III, 370, 720; IV, 94, 149, 228, 807.

XVI^e : I, 194, 486, 493-496, 540, 565-566, 568-569, 572, 579, 587, 594, 599, 625-628, 631, 635, 643, 752, 754-757, 760; II, 69, 110, 132-133, 173, 176, 183, 203, 207, 218, 279, 297, 392, 415, 537, 586-589, 598, 717, 811; III, 129, 175, 181-182, 185, 231, 303, 368, 548, 558, 570, 577-578, 625, 636, 647-648, 720; IV, 73, 89, 94, 152-153, 187, 228, 237, 268-269, 281, 326, 387, 410, 414, 461, 569, 576, 614, 630, 705, 744, 817, 822.

XVII^e : I, 162, 168-169, 268-269, 415, 417, 420, 438, 446, 479, 496, 498, 540, 542, 551, 565-566, 594, 599, 607, 631, 635, 668, 673, 694, 711, 720, 732-736, 751-752, 755, 759, 761, 763, 776, 800, 825, 843; II, 8, 30, 38-39, 108-113, 119, 129, 134, 158, 162, 171-173, 203, 213, 240, 272, 279, 283, 296-298, 371-372, 376-378, 405, 410, 415, 464-465, 474, 586, 597-606, 686, 717, 822-825; III, 57, 126, 129, 153, 181, 185, 210-212, 218-221, 227, 230-231, 244, 245, 250, 252, 279, 340, 368, 381, 410, 485, 494-497, 513-515, 569, 582, 586-587, 625, 648, 720, 723; IV, 153-154, 157, 170, 188-189, 192, 194, 272-273, 282, 285, 294-295, 374, 386, 397, 411, 461, 463, 575, 631, 656, 663, 721-723, 748, 753-754, 761, 816-820.

XVIII^e : I, 84, 86, 160, 167, 216, 223-224, 228, 248, 254-255, 257, 260, 269, 298, 440, 446, 501, 503, 515, 540-542, 546-548, 565-566, 575, 588, 594, 602, 607, 618, 625, 678-679, 711, 714-720, 723, 737, 751, 754, 776-778, 800-801, 811, 822, 825, 843; II, 41, 50, 55, 58, 64, 69, 99, 126, 130, 132, 134, 159-162, 203, 218, 221, 272, 278, 298, 351, 355, 375-378, 381, 405, 424, 435-437, 457-458, 461, 464-467, 474, 481, 489-490, 535, 537, 541, 588-592, 595-605, 613-614, 618, 631, 638, 663, 676-679, 693-696, 716, 726-728, 741-751, 755-756, 773, 777-778, 781, 793, 796-798, 810, 816-817, 822-826; III, 13-27, 38, 41-44, 47, 50, 53, 57, 64-69, 93, 102, 153, 156, 169,

- 172, 182, 185, 187, 190, 192, 195-204, 207-223, 237, 244-245, 250-251, 259-261, 275, 300, 314, 317, 319, 327, 357, 373, 392, 396-397, 424, 426, 457, 464, 466, 492, 508-521, 538-539, 544, 550, 582, 594, 599, 624, 642-644, 652-657, 726-740, 783, 819, 821; IV, 11, 13-18, 23, 76, 90-91, 116-118, 124, 153, 156, 159, 169, 185-195, 230-231, 235, 270-279, 288, 295, 349, 351, 373-374, 398, 451, 460, 532, 541, 562, 567, 571, 575-576, 629, 636, 641, 660, 681, 688, 744, 768-772, 775, 813, 816-819, 826.
- XIX^e** : I, 80-81, 88, 120, 122-125, 202, 271, 278, 297, 412, 415-416, 418, 420, 429-430, 439, 441, 445, 448, 486, 500-502, 506, 516-517, 522, 540-542, 545-546, 552-553, 555, 559, 565-566, 569, 572, 575, 579, 585, 587-588, 597-599, 619, 623, 625, 651-652, 661-663, 668, 673, 676, 678-679, 684, 688, 691-692, 699, 712-713, 717, 724, 730, 732, 753-754, 775, 777, 796, 804-805, 817, 822-825, 843; II, 8-11, 13, 38, 55, 64-65, 69, 98, 102, 106-109, 112-113, 117-119, 122-124, 129-134, 152, 156, 159-162, 167-171, 182-187, 193, 195, 207, 220-221, 225, 230, 234, 240, 274, 278-280, 283, 298, 302, 312, 317, 320, 331, 351-352, 355, 357, 371-372, 376-377, 381, 389, 392, 400, 405, 410, 422, 426-432, 433, 436-441, 459-463, 466-469, 498, 528, 532-535, 542, 588-589, 592-593, 600-607, 611-618, 621-622, 638, 643-645, 647-649, 662-664, 676-681, 684-686, 689, 718, 722-724, 740-749, 754-760, 793, 797, 803, 805-811, 814-816, 822-828; III, 13-14, 21, 23, 41, 51, 56, 65-70, 74, 78, 85, 97-100, 101-105, 118, 121, 142, 156-157, 174, 182-183, 186-187, 190, 193-194, 199, 203-204, 208-210, 214-216, 223-228, 230-231, 235, 263-264, 272-273, 279-281, 310, 313, 319-321, 324, 333, 335, 340-341, 362, 369, 376, 381, 392-393, 400-401, 426, 444, 448-455, 460, 463, 467-468, 474, 486-487, 489-491, 498, 500-502, 521, 536, 543, 553-558, 587, 592, 599, 602-604, 625, 700, 767, 818, 822; IV, 13, 19, 22, 28, 31, 69, 91-92, 114-115, 117-118, 123, 134, 167, 183-186, 189, 192, 194-196, 199-200, 206, 228, 272-274, 281, 294, 314, 324, 335, 371, 373-374, 380, 433, 436, 438, 460, 489, 530, 532, 550, 568-569, 572-573, 606, 624, 629, 636, 638, 641-642, 657, 663, 688, 695, 719, 722, 752, 754, 757-758, 803.
- XX^e** : I, 120, 169, 248, 269, 398, 400, 407, 412, 430, 542, 565, 568, 580, 612, 643, 656, 660, 821; II, 65, 106, 123, 131, 170, 234, 272, 320, 352, 372, 426, 433, 498, 648, 710, 789, 805, 810, 815-816, 820, 828; III, 41, 45, 49-50, 85, 105, 116, 156, 228, 230, 363, 400-401, 474, 535; IV, 8, 11, 37, 69, 112, 117, 196, 219-220, 224, 257, 391, 402, 431-433, 436, 438, 488, 493, 575, 616, 638, 767.
- II. ÂGES, PÉRIODES**
- alexandrin (âge) : I, 299.
- Antiquité : I, 85, 307; II, 220, 810-811; III, 278, 538, 558-560; IV, 116, 128, 139, 143, 292, 353, 385, 396, 405, 478, 486, 541, 544, 546-548, 552-553, 559-561, 584, 610, 615, 622-623, 628, 653, 660, 669-673, 681, 691-702, 712, 731-733, 789, 803.
- baroque (époque) : I, 479; II, 112.
- classique (âge, époque) : I, 164, 217, 412, 479-480, 500-501, 598, 679, 721, 732, 738; II, 9-10, 55, 58, 62, 111, 223, 283-284, 456, 677, 716-718; III, 149, 229, 245, 252-253, 278, 419, 481, 548; IV, 673.
- guerre d'Algérie : voir Algérie (Index des noms de lieux).
- hellénistique (Antiquité, époque, période) : IV, 215, 443, 598.
- moderne (âge, époque, temps) : I, 599; III, 198, 278; IV, 139.
- Moyen Âge : I, 160, 165, 168-169, 412, 426, 438, 494, 759, 800; II, 106, 112, 129-133, 284, 300, 342, 351, 361, 390, 415, 451, 461, 487,

- 541-542, 571, 577-588, 595-596, 638, 695, 699, 798, 803, 810, 814, 822; III, 17, 102, 125, 150, 176-178, 184, 217-219, 278, 370-371, 485, 488-494, 511, 538, 548, 556, 577-578; IV, 94, 116, 139, 148-149, 185, 189, 228, 270, 281, 283, 291, 293, 300, 328, 383, 394, 408-410, 459, 609, 630, 743, 753, 806, 819.
- Renaissance : I, 85, 165, 169, 193, 417, 426, 494, 573, 620-623, 751, 758-759, 818; II, 110-112, 130-133, 166, 173, 212, 276, 586-587, 822; III, 211, 323, 489, 493, 511, 694; IV, 117, 257, 405, 412, 627, 633.
- Révolution française : voir Révolution.
- Soixante-huit (Mai 68) : II, 127, 196, 230, 298, 353, 410, 426, 442, 656-657, 756, 782, 784, 800; III, 142, 264, 330, 807, 815; IV, 60-61, 69-70, 78-83, 100-101, 520, 529, 595, 805-808.

Sommaire des tomes précédents

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 Chapal. – 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 entrevu méd 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. Introduction, 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 XVII^e 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. *Rekishu 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 Grenoblois accusent. – 113. Une glçée 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 Flinker, 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 sergent du sexe. – 165. Les anormaux.

TOME III

1976

166. Une mort inacceptable (l'affaire Mirval). – 167. Les têtes de la politique. – 168. La politique de la santé au XVIII^e siècle. – 169. Questions à Michel Foucault sur la géographie. – 170. Crise de un modelo en la medicina? (« Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? »). – 171. Sur *Histoire de Paul*. – 172. Michel Foucault : crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs. – 173. L'extension sociale de la norme. – 174. Hanzai tosite no chishiki (« Le savoir comme crime »). – 175. Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir. – 176. Sorcellerie et folie. – 177. Points de vue. – 178. Des questions de Michel Foucault à *Hérodote*. – 179. Bio-histoire et bio-politique. – 180. Entretien avec Michel Foucault : « Moi, Pierre Rivière ». – 181. L'Occident et la vérité du sexe. – 182. Pourquoi le crime de Pierre Rivière? – 183. Ils ont dit de Malraux. – 184. La fonction politique de l'intellectuel. – 185. Le retour de Pierre

Rivière. – 186. Le discours ne doit pas être pris comme... – 187. Il faut défendre la société.

1977

188. Préface à *My Secret Life*. – 189. Préface, in Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Edipus : Capitalism and Schizophrenia*. – 190. Sexualität und Wahrheit (« Sexualité et vérité »). – 191. Préface, in Debaré (M.) et Hennig (J.-L.), *Les Juges kakis*. – 192. Intervista a Michel Foucault (« Entretien avec Michel Foucault »). – 193. Corso del 7 gennaio 1976 (« Cours du 7 janvier 1976 »). – 194. Corso del 14 gennaio 1976 (« Cours du 14 janvier 1976 »). – 195. L'œil du pouvoir. – 196. El nacimiento de la medicina social (« La naissance de la médecine sociale »). – 197. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. – 198. La vie des hommes infâmes. – 199. Le poster de l'ennemi public n° 1. – 200. Non au sexe roi. – 201. Les matins gris de la tolérance. – 202. L'asile illimité. – 203. Paris, galerie Bastida-Navazo, avril 1977 (sur le peintre Maxime Defert). – 204. La grande colère des faits (sur A. Glucksmann). – 205. L'angoisse de juger. – 206. Le jeu de Michel Foucault (entretien sur *l'Histoire de la sexualité*). – 207. Une mobilisation culturelle. – 208. Le supplice de la vérité. – 209. Enfermement, psychiatrie, prison. – 210. Va-t-on extraider Klaus Croissant? – 211. Michel Foucault : « Désormais la sécurité est au-dessus des lois ». – 212. El poder, una bestia magnífica (« Le pouvoir, une bête magnifique »). – 213. Michel Foucault, la sécurité et l'État. – 214. Lettre à quelques leaders de la gauche. – 215. Die Folter, das ist die Vernunft (« La torture, c'est la raison »). – 216. Kenryoku to chi (« Pouvoir et savoir »). – 217. Wir fühlten uns als schmutzige Spezies (« Nous nous sentions comme une sale espèce »). – 218. Pouvoirs et stratégies.

1978

219. Introduction by Michel Foucault (« Introduction par Michel Foucault »). – 220. About the Concept of the « Dangerous Individual » in 19th Century Legal Psychiatry (« L'évolution de la notion d' "individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIX^e siècle »). – 221. Dialogue on Power (« Dialogue sur le pouvoir »). – 222. Kyôki to shakai (« La folie et la société »). – 223. Quatrième de couverture in *Herculine Barbin, dite Alexina B.* – 224. Eugène Sue que j'aime. – 225. Une érudition étourdissante. – 226. Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault lui répond. – 227. La grille politique traditionnelle. – 228. Attention : danger. – 229. Incorporacion del hospital en la tecnologia moderna (« L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne »). – 230. Sei to seiji wo Kataru (« Sexualité et politique »). – 231. La société disciplinaire en crise. – 232. Gendai no Kenryoku wo tou (« La philosophie analytique du pouvoir »). – 233. Sei to Kenryoku (« Sexualité et pouvoir »). – 234. Tetsugaku no butai (« La scène de la philosophie »). – 235. Sekai-ninshiki no hôhô : marx-shusi wo dô shi-matsu suruka (« La méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme »). – 236. Michel Foucault to zen : zendera taizai-ki (« Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen »). – 237. Il misterioso ermafrodito (« Le mystérieux hermaphrodite »). – 238. Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici (« Précisions sur le pouvoir. Réponses »). – 239. La « governamentalità » (« La "gouvernementalité" »). – 240. Du bon usage du criminel. – 241. L'esercito, quando la terra trema (« L'armée quand la terre tremble »). – 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" »). – 243. La scia ha cento anni di ritardo (« Le chah a cent ans de retard »). – 244. Teheran : la fede contro la scia (« Téhéran : la foi contre le chah »). – 245. À quoi rêvent les Iraniens? – 246. Le citron et le lait. – 247. Ein gewaltiges Erstaunen (« Une énorme surprise »). – 248. Una rivolta con le

mani nude (« Une révolte à mains nues »). – 249. Sfida all' opposizione (« Défi à l'opposition »). – 250. I « reportages » di idee (« Les "reportages" d'idées »). – 251. Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne. – 252. La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette (« La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes »). – 253. Il mitico capo della rivolta dell'Iran (« Le chef mythique de la révolte »). – 254. Lettera di Foucault all'*Unità* (« Lettre de Foucault à *L'Unità* »). – 255. Sécurité, territoire, population.

1979

256. Préface de Michel Foucault. – 257. La politique de la santé au xviii^e siècle. – 258. What is an author? (« Qu'est-ce qu'un auteur? »). – 259. L'esprit d'un monde sans esprit. – 260. Manières de justice. – 261. Una polveriera chiamata Islam (« Une poudrière appelée islam »). – 262. Michel Foucault et l'Iran. – 263. La loi de la pudeur. – 264. Un plaisir si simple. – 265. Lettre ouverte à Mehdi Bazargan. – 266. Pour une morale de l'inconfort. – 267. Michel Foucault : le moment de vérité. – 268. Vivre autrement le temps. – 269. Inutile de se soulever? – 270. La stratégie du pourtour. – 271. Nanmin mondai ha 21 seiku minzoku daiidô no zenchô da (« "Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du xx^e siècle". Interview exclusive du philosophe français M. Foucault »). – 272. Foucault Examines Reason in Service of State Power (« Foucault étudie la raison d'État »). – 273. Luttes autour des prisons. – 274. Naissance de la biopolitique.

1980

275. Préface, in Knobelspiess (R.), <i>QHS: Quartier de haute sécurité</i>	7
276. Introduction, in <i>Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite</i>	9
277. La poussière et le nuage (M. Perrot, <i>L'Impossible Prison</i>)	10
278. Table ronde du 20 mai 1978, in Perrot (M.), éd., <i>L'Impossible Prison</i>	20
279. Postface, in Perrot (M.), éd., <i>L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle</i>	35
280. Foucault Examines Reason in Service of State Power (« Foucault étudie la raison d'État »)	37
281. Conversazione con Michel Foucault (« Entretien avec Michel Foucault »)	41
282. Toujours les prisons	96
283. <i>Le Nouvel Observateur</i> e l'Unione della sinistra (« <i>Le Nouvel Observateur</i> et l'Union de la gauche »)	100
284. Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens	102
285. Le philosophe masqué	104
286. L'immaginazione dell'Ottocento (« L'imagination du XIX ^e siècle »)	111
287. Le vrai sexe	115
288. Roland Barthes (12 novembre 1915-26 mars 1980)	124
289. Du gouvernement des vivants	125

1981

290. Préface à la deuxième édition, in Vergès (J.), <i>De la stratégie judiciaire</i>	130
291. « Omnes et singularim » : Towards a Criticism of Political Reason (« "Omnes et singularim" : vers une critique de la raison politique »)	134
292. Lettre à Roger Caillois in <i>Hommage à Roger Caillois</i>	162
293. De l'amitié comme mode de vie	163
294. Le dossier « peine de mort ». Ils ont écrit contre	168
295. Sexuality and Solitude (« Sexualité et solitude »)	168
296. Est-il donc important de penser?	178
297. <i>As malhas do poder</i> (« Les mailles du pouvoir »), 1 ^{re} partie	182

298. Michel Foucault : il faut tout repenser, la loi et la prison	202
299. Lacan, il « libérateur » della psicanalisi (« Lacan, le " libérateur de la psychanalyse " »)	204
300. Contre les peines de substitution	205
301. Punir est la chose la plus difficile qui soit	208
302. Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault (l'état de guerre en Pologne)	210
303. Notes sur ce qu'on lit et entend (même sujet)	211
304. Subjectivité et vérité	213

1982

305. Pierre Boulez, l'écran traversé	219
306. The Subject and Power (« Le sujet et le pouvoir »)	222
307. La pensée, l'émotion	243
308. Conversation avec Werner Schroeter	251
309. Rekishi heno Kaiki (« Un premier pas de la colonisation de l'Occident »)	261
310. Space, Knowledge and Power (« Espace, savoir et pouvoir »)	270
311. Entretien avec M. Foucault	286
312. Le combat de la chasteté	295
313. The Social Triumph of the Sexual Will : A Conversation with Michel Foucault (« Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault »)	308
314. Des caresses d'hommes considérées comme un art	315
315. As malhas do poder (« Les mailles du pouvoir »), 2 ^e partie	317
316. Le terrorisme ici et là	318
317. Sexual Choice, Sexual Act (« Choix sexuel, acte sexuel »)	320
318. Foucault : non aux compromis	336
319. Michel Foucault : « Il n'y a pas de neutralité possible. »	338
320. En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes	340
321. Michel Foucault : « L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée. »	343
322. L'âge d'or de la lettre de cachet	351
323. L'herméneutique du sujet	353

1983

324. Des travaux	366
325. Un système fini face à une demande infinie	367
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 »)	383
327. Ça ne m'intéresse pas	412
328. À propos des faiseurs	412
329. L'écriture de soi	415

330. Structuralisme and Post-Structuralism (« Structuralisme et post-structuralisme »)	431
331. An Exchange with Michel Foucault (« Échange avec Michel Foucault »)	458
332. Rêver de ses plaisirs. Sur l'« Onirocritique » d'Artémidore	462
333. Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public	488
334. La Pologne, et après?	496
335. Vous êtes dangereux	522
336. Michel Foucault, an Interview with Stephen Riggins (« Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins »)	525
337. ... ils ont déclaré... sur le pacifisme, sa nature, ses dangers, ses illusions	538
338. Usage des plaisirs et techniques de soi	539

1984

339. What is Enlightenment? (« Qu'est-ce que les Lumières? »)	562
340. Preface to the <i>History of Sexuality</i> (« Préface à l' <i>Histoire de la sexualité</i> »)	578
341. Politics and Ethics : An Interview (« Politique et éthique : une interview »)	584
342. Polemics, Politics and Problematizations (« Polémique, politique et problématisations »)	591
343. Archaeology of a passion (« Archéologie d'une passion ») (sur R. Roussel)	599
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 »)	609
345. Foucault	631
346. Qu'appelle-t-on punir?	636
347. Le souci de la vérité	646
348. Le style de l'histoire	649
349. Interview met Michel Foucault (« Interview de Michel Foucault »)	656
350. Le souci de la vérité	668
351. Qu'est-ce que les Lumières?	679
352. Alle fonti del piacere (« Aux sources du plaisir »)	688
353. Interview de Michel Foucault	688
354. Le retour de la morale	696
355. Face aux gouvernements, les droits de l'homme	707
356. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberré	708
357. Une esthétique de l'existence	730
358. Michel Foucault, an Interview : Sex, Power and the Politics of Identity (« Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité »)	735
359. L'intellectuel et les pouvoirs	747
360. Des espaces autres	752

1985

361. La vie : l'expérience et la science 763

1988

362. Truth, Power, Self (« Vérité, pouvoir et soi ») 777

363. Technologies of the Self (« Les techniques de soi ») 783

364. The Political Technology of Individuals (« La technologie politique des individus ») 813

Complément bibliographique, établi par Jacques Lagrange 829

Index 839

Index des noms de personne 841

Index des œuvres 855

Index des notions 863

Index des noms de lieux 881

Index des périodes historiques 883

Sommaire des tomes précédents 887

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^e 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^e SIÈCLE, *en collaboration avec Arlette Farge* (1982).

BIBLIOTHÈQUE
DES SCIENCES HUMAINES

Volumes publiés

- CLAUDE ADDAS : *Ibn 'Arabi 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.*
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.*
ERNESTO DE MARTINO : *La Terre du remords.*
MARCEL DETIENNE : *L'Invention de la mythologie.*
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.*
LOUIS DUMONT : *Homo hierarchicus.*

- LOUIS DUMONT : *Homo aequalis*.
- LOUIS DUMONT : *L'Idéologie allemande. Homo aequalis, 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'ésotérisme occidental*.
- JEANNE FAVRET-SAADA : *Les Mots, la mort, les sorts*.
- MICHEL FOUCAULT : *Les Mots et les Choses*.
- MICHEL FOUCAULT : *L'Archéologie du savoir*.
- 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*.
- 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*.
- ROBERT KLEIN : *La Forme et l'Intelligible*.
- THOMAS S. KUHN : *La Tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences humaines*.
- PAUL LAZARSFELD : *Philosophie des sciences morales*.
- 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*.
- HENRI MENDRAS : *La Seconde Révolution française, 1965-1984*.
- HENRI MENDRAS ET ALII : *La Sagesse et le Désordre. France 1980*.
- HENRI MENDRAS ET DOMINIQUE SCHNAPPER : *Six manières d'être européen*.
- 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*.
- OUVRAGE COLLECTIF (Sous la direction de M. LÉVY-LEBOYER et J.-Cl. CASANOVA) : *Entre l'État et le marché*.
- 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 Tôkyô*.
- ILYA PRIGOGINE ET ISABELLE STENGERS : *La Nouvelle Alliance. Métamorphoses 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 Vaupés*.
- LLOYD G. REYNOLDS : *Les Trois Mondes de l'économie*.
- 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 sociobiologie*.
- 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 : *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*.
- JOSEPH A. SCHUMPETER : *Histoire de l'analyse économique. I. L'âge des fondateurs. II. L'âge classique. III. L'âge scientifique*.
- JERROLD SEIGEL : *Paris bohème. 1830-1930*.
- ANDREW SHONFIELD : *Le Capitalisme d'aujourd'hui*.
- OTA ŠIK : *La Troisième Voie*.
- GÉRARD SIMON : *Kepler astronome astrologue*.
- ERNST TROELTSCH : *Protestantisme et modernité*.
- VICTOR W. TURNER : *Les Tambours d'affliction*.

THORSTEIN VEBLEN : *Théorie de la classe de loisir.*

YVONNE VERDIER : *Façons de dire, façons de faire.*

LOUP VERLET : *La Malle de Newton.*

NATHAN WACHTEL : *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle.*

MAX WEBER : *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société.*

EDGAR WIND : *Art et Anarchie.*

PAUL YONNET : *Jeux, modes et masses. La société française et le moderne, 1945-1985.*