

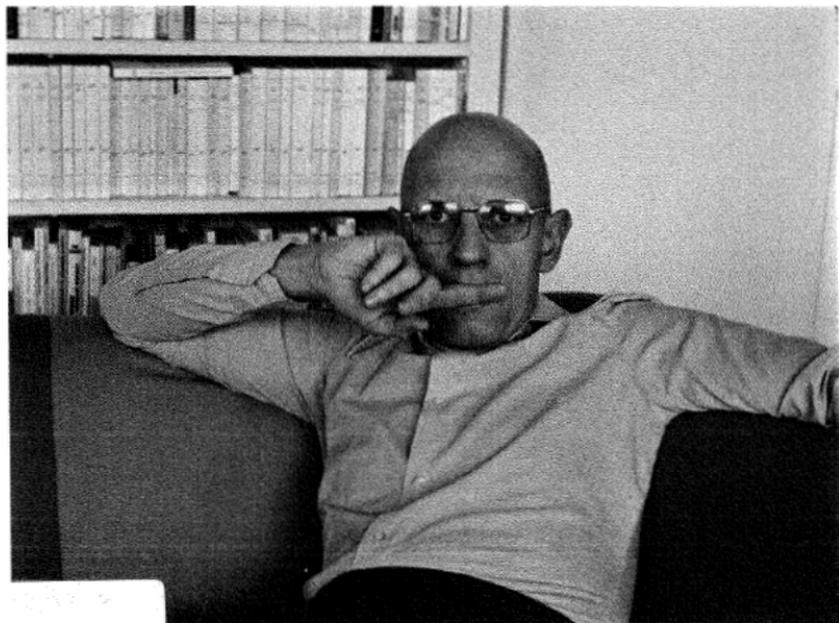
Michel Foucault Qu'est-ce que la critique? — La culture de soi

# Michel Foucault

## Qu'est-ce que la critique ?

*suivi de*

## La culture de soi



VRIN

VRIN

*e u u p r é s e n t*

MICHEL FOUCAULT DANS LA MÊME COLLECTION

*L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, 2013.*

DANS LA MÊME COLLECTION

Aldo Giorgio GARGANI, *Le savoir sans fondements. La conduite intellectuelle comme structuration de l'expérience commune*, 2013.

Ilsetraut HADOT, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, 2014.

Sandra LAUGIER, *Recommencer la philosophie. Stanley Cavell et la philosophie en Amérique*, 2014.

Judith REVEL, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, 2015.

**Qu'est-ce que la critique ?**

*suivi de*

**La culture de soi**

**Directeurs de collection : Jean-François Braunstein,  
Arnold I. Davidson et Daniele Lorenzini**

Michel FOUCAULT

# Qu'est-ce que la critique ?

*suivi de*

## La culture de soi

*Édition établie par*

Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini

*Introduction et appareil critique par*

Daniele Lorenzini et Arnold I. Davidson

VRIN | Foucault inédit  
*Philosophie du présent*

*Les volumes de Michel Foucault sont publiés sous la direction de  
Jean-François Braunstein, Arnold I. Davidson,  
Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini*

En couverture :

*Michel Foucault, Paris, 1978*

Photo : © Martine Franck / Magnum Photos

*Michel Foucault au Collège de France (1974-1975)*

© Centre Michel Foucault, IMEC, Paris. Photo : Michèle Bancilhon

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende. Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2015

Imprimé en France

ISSN 2270-8669

ISBN 978-2-7116-2624-3

[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)

ABRÉVIATIONS UTILISÉES  
POUR LES OUVRAGES DE MICHEL FOUCAULT

- AN *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, éd. V. Marchetti et A. Salomoni, Paris, Seuil-Gallimard, 1999.
- AS *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- CV *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.
- DEI *Dits et écrits I, 1954-1975*, éd. D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001.
- DEII *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001.
- GSA *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008.
- GV *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, éd. M. Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2012.
- HS *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001.
- MFDV *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, éd. F. Brion et B.E. Harcourt, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012.
- OHS *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2013.
- PP *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, éd. J. Lagrange, Paris, Seuil-Gallimard, 2003.
- SP *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- SS *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- STP *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, éd. M. Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2004.
- SV *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2014.
- UP *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- VS *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.



## AVERTISSEMENT

Cette édition présente deux conférences de Michel Foucault :

– une conférence prononcée le 27 mai 1978 à la Sorbonne devant la Société française de Philosophie et publiée par ses soins en 1990 sous le titre « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) » ;

– une conférence prononcée en anglais le 12 avril 1983 à l'Université de Californie à Berkeley sous le titre « La culture de soi ».

Dans les jours qui ont suivi cette conférence, Foucault a participé à trois débats, organisés respectivement par les départements de Philosophie, d'Histoire et de Français de l'Université de Californie à Berkeley, les deux premiers en anglais, le dernier en français, dont on trouvera les textes à la suite de la conférence.

Cinq années, au cours desquelles la pensée de Foucault a connu une importante évolution, séparent ces deux conférences. Néanmoins, il nous a paru intéressant de publier ensemble ces deux textes, car Foucault, comme il l'avait déjà fait quelques mois auparavant au début du cours au Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres*, introduit la conférence du 12 avril 1983 par un long développement sur l'*Aufklärung* qui fait écho au thème de son intervention devant la Société française de Philosophie en mai 1978.

Les textes ont été établis :

Pour la conférence du 27 mai 1978, à partir de la transcription publiée dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84<sup>e</sup> année, n° 2, avril-juin 1990, p. 35-63. Quelques modifications ont été apportées à cette transcription à la suite de la consultation, à la Bibliothèque nationale de France :

– du manuscrit de la conférence, qui comporte quelques passages non prononcés par Foucault ;

– d'une première version de la transcription envoyée à Foucault pour relecture (mais qui ne porte pas de corrections de sa main).

Pour la conférence du 12 avril 1983 et pour les trois débats qui l'ont suivie, à partir des enregistrements détenus par l'Université de Californie à Berkeley et par l'IMEC, avec l'assistance de Davey K. Tomlinson pour la réalisation des transcriptions de l'anglais. Nous avons également pu consulter le manuscrit de la conférence à la Bibliothèque nationale de France.

Les textes ont été établis de la façon la plus littérale possible. Nous avons seulement, quand cela paraissait indispensable, supprimé quelques redites ou, dans les débats en anglais, certaines hésitations de Foucault lorsqu'il lui arrive de chercher ses mots, et rectifié la construction des phrases incorrectes. Nous avons aussi pris le parti, dans les débats, de résumer les questions et de ne pas retenir certains échanges sans intérêt pour leur objet.

Nous tenons tout particulièrement à remercier la Bibliothèque nationale de France pour l'aide précieuse qu'elle nous a apportée en nous permettant de consulter les documents du fonds Foucault, alors que celui-ci n'était pas encore ouvert au public.

Nous remercions également la Société française de Philosophie pour son aimable autorisation à la republication de la discussion qui a suivi la conférence prononcée par Michel Foucault le 27 mai 1978.

H.-P. FRUCHAUD et D. LORENZINI

## INTRODUCTION

La pensée de Michel Foucault a connu une série de transformations, mais de la même voix, toujours reconnaissable. Le problème est donc de saisir à la fois ces modifications et cette voix philosophique tellement particulière. Cinq années séparent les deux conférences qui constituent le cœur de cette édition et qui sont apparemment très éloignées. Cependant, il y a entre elles au moins un point de contact fondamental, dont la valeur et la signification méritent d'être explorées en détail, et qui justifie un premier rapprochement : c'est la référence que Foucault fait au texte de Kant *Was ist Aufklärung?*<sup>1</sup>, en réfléchissant sur la portée de l'entreprise critique kantienne et en la redéfinissant radicalement pour la reprendre à son compte.

Cette référence traverse d'un bout à l'autre les textes et les interventions de Foucault entre 1978 et 1984<sup>2</sup>, mais le plus souvent elle émerge de manière rapide, presque en pointillés, sans qu'aucune analyse systématique ne lui soit consacrée. Deux « moments » font exception : 1978, quand, après avoir évoqué le texte de Kant et la question de l'*Aufklärung* dans l'Introduction à la traduction américaine de *Le normal et le pathologique* de Georges

1. E. Kant, « Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières? » (1784), dans *Œuvres philosophiques*, t. II, trad. fr. H. Wisman, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1985, p. 207-217.

2. Voir *infra*, p. 72-73, n. 10.

Canguilhem<sup>1</sup>, Foucault en traite longuement lors de sa conférence à la Société française de Philosophie, dont nous présentons ici pour la première fois l'édition critique; et 1983, quand Foucault y consacre, d'une part, la leçon inaugurale de son cours au Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres*<sup>2</sup>, dont un extrait sera repris et publié sous forme d'article en 1984<sup>3</sup>, et, d'autre part, un essai qui paraîtra aux États-Unis toujours en 1984<sup>4</sup>. C'est également en 1983, le 12 avril, qu'à l'Université de Californie à Berkeley Foucault décide d'introduire la conférence prononcée dans le cadre des « Regent's Lectures » – que nous publions ici pour la première fois – par une brève discussion du texte de Kant sur les Lumières, dans le but, dit-il, « d'expliquer pourquoi je m'intéresse au thème de la "culture de soi" en tant que question philosophique et historique »<sup>5</sup>.

Les deux conférences que nous présentons ici, *Qu'est-ce que la critique?* et *La culture de soi*, constituent donc deux « pôles » à partir desquels il devient possible d'interroger l'évolution de la pensée de Foucault entre 1978 et 1983. On peut alors réfléchir sur la manière différente qu'il a de lire *Was ist Aufklärung?* (une véritable boîte à outils dans ses mains), mais aussi sur les éléments de continuité qui le poussent, en tout cas, à inscrire sa propre perspective historico-philosophique ainsi que son travail présent et passé dans le sillage de la question de la « critique », inaugurée par Kant dans son texte sur les Lumières, mais qui ne peut ni ne doit être identifiée, selon Foucault, avec sa célèbre entreprise critique proprement dite. Si la référence à Kant demeure toujours décisive pour Foucault, et cela depuis sa thèse complémentaire sur l'*Anthropologie*<sup>6</sup>, c'est donc en mettant en lumière *un autre* Kant, ou tout au moins une voie « kantienne »

1. M. Foucault, « Introduction par Michel Foucault », dans DE II, n° 219, p. 429-442.

2. GSA, p. 8-38.

3. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », dans DE II, n° 351, p. 1498-1507.

4. M. Foucault, « What is Enlightenment? », dans DE II, n° 339, p. 1381-1397.

5. *Infra*, p. 81.

6. E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, introduction et traduction par M. Foucault, Paris, Vrin, 2008.

alternative à celle des *Critiques*, que Foucault essaie de retracer la généalogie de sa propre pratique philosophique.

### *Un titre indécent, ou Kant versus Kant*

L'année 1978 est une année cruciale dans le parcours intellectuel de Foucault. Le cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population* inaugure le thème de la «gouvernementalité»<sup>1</sup> qui, sous la forme du problème du «gouvernement de soi et des autres», constituera le cœur des recherches foucaaldiennes jusqu'en 1984. C'est dans le même cours, en retraçant l'histoire de l'idée du gouvernement des hommes, que Foucault s'arrête sur ce qu'il appelle le «pouvoir pastoral» et en propose une étude détaillée qui débouche sur l'analyse de cinq «contre-conduites pastorales» au Moyen Âge<sup>2</sup>. Et c'est en janvier 1978<sup>3</sup> que, pour la première fois, Foucault évoque et commente (quoique brièvement) le texte de Kant sur l'*Aufklärung* : dans l'Introduction à la traduction américaine du livre de Canguilhem *Le normal et le pathologique*, en soulignant le rôle fondamental joué par l'œuvre de celui-ci dans la pensée française de l'après-guerre, Foucault s'interroge sur les raisons d'un lien si profond entre ce type de réflexion et le présent. Il soutient alors que l'histoire des sciences, en France, a été le contexte dans lequel la question des Lumières – c'est-à-dire la question non plus seulement de la nature et du fondement de la pensée rationnelle, mais aussi de son histoire et de sa géographie, de son passé et de son actualité – a été réactivée comme manière d'examiner «une raison dont l'autonomie de structures porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes». Ainsi, c'est d'abord pour inscrire dans ce genre de réflexion le travail de Canguilhem que Foucault décrit le moment d'inauguration, à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, d'un «journalisme philosophique»<sup>4</sup> qui, en se

1. STP, p. 111.

2. Cf. STP, p. 119-232.

3. Cf. D. Defert, «Chronologie», dans DE1, p. 73.

4. Le thème du «journalisme philosophique» associé au texte de Kant sur les Lumières revient dans un article publié en avril 1979 (cf. M. Foucault, «Pour une morale de l'inconfort», dans DE II, n° 266, p. 783), mais disparaît complètement des textes postérieurs, peut-être aussi à cause des polémiques qui suivirent les reportages

proposant d'analyser le « moment présent », a ouvert à la philosophie « toute une dimension historico-critique » dont Cavailles, Koyré, Bachelard et Canguilhem (aussi bien que les philosophes de l'École de Francfort) seraient les héritiers<sup>1</sup>.

Au début du mois d'avril 1978, Foucault part au Japon pour un long séjour<sup>2</sup> pendant lequel il donne une série d'importantes conférences<sup>3</sup>, et peu après son retour en France, le 27 mai 1978, il prononce la conférence *Qu'est-ce que la critique?* devant la Société française de Philosophie. Plusieurs circonstances font de cette intervention un véritable *unicum* dans la production intellectuelle foucauldienne, en commençant par la question du titre. Foucault s'excuse en effet de n'avoir pas donné de titre à sa conférence, et il explique immédiatement que la question qu'il souhaite traiter est « Qu'est-ce que la critique? » (d'où le titre qui a été choisi en 1990, à l'occasion de la publication de ce texte dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*). Cependant, Foucault avoue qu'il y avait un titre qui le « hantait », mais que finalement il n'a pas voulu ou osé choisir parce qu'il aurait été « indécent »<sup>4</sup>. Ce titre indécent, c'est bien entendu « Qu'est-ce que l'*Aufklärung*? »<sup>5</sup> – un titre que pourtant, en 1984, Foucault n'hésitera plus à utiliser. Il est donc légitime de s'interroger sur les raisons de cette hésitation, ou mieux de ce « jeu » que Foucault propose aux membres de la Société française de Philosophie<sup>6</sup>.

Cela a sans doute à voir avec la *torsion* que Foucault fait subir à la question kantienne de la critique (transcendantale), en la dépla-

journalistiques de Foucault à l'occasion de la révolution iranienne. Voir également *infra*, p. 73-74, n. 12.

1. M. Foucault, « Introduction par Michel Foucault », art. cit., p. 431-433.

2. Cf. D. Defert, « Chronologie », art. cit., p. 74.

3. Voir *infra*, p. 71, n. 1.

4. *Infra*, p. 33.

5. *Infra*, p. 58.

6. Ce problème a été abordé par Frédéric Gros et Philippe Sabot dans deux articles précieux auxquels nous renvoyons : F. Gros, « Foucault et la leçon kantienne des Lumières », *Lumières*, n° 8, 2006, p. 159-167 et Ph. Sabot, « Ouverture : Critique, attitude critique, résistance », dans E. Jolly et Ph. Sabot (dir.), *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013, p. 13-26.

çant en direction de ce qu'il appelle « attitude critique ». D'après Foucault, en effet, si Kant a déporté l'attitude critique et la question de l'*Aufklärung* dans la question de la critique épistémologico-transcendantale, il faudrait « essayer de faire maintenant le chemin inverse », en posant la question de la connaissance dans son rapport à la domination à partir « d'une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné »<sup>1</sup>. En d'autres termes, tout comme en 1969 la question apparemment classique « Qu'est-ce qu'un auteur ? » avait été le prétexte pour opérer un déplacement (scandaleux) de l'auteur-sujet à la fonction-auteur<sup>2</sup>, en 1978 la question « Qu'est-ce que la critique ? » ouvre à Foucault la possibilité d'opérer un autre déplacement (indécent) : la question épistémologico-transcendantale « Que puis-je connaître ? » devient ici une « question d'attitude »<sup>3</sup> – et la critique est redéfinie comme « le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité », ayant pour but « le désassujettissement dans le jeu de [...] la politique de la vérité »<sup>4</sup>. Or, c'est toujours chez Kant, mais chez *un autre* Kant – le Kant d'un texte « mineur » et marginal comme *Was ist Aufklärung?*<sup>5</sup> –, que Foucault repère les moyens d'opérer ce déplacement. On comprend peut-être mieux, maintenant, ce qu'un tel geste pouvait avoir d'indécent pour une assemblée de philosophes.

1. *Infra*, p. 58.

2. Cf. M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 63<sup>e</sup> année, n° 3, juillet-septembre 1969, p. 73-104 (repris dans DE I, n° 69, p. 817-849).

3. *Infra*, p. 58. On sait très bien que, dans la tradition occidentale, la question épistémologico-transcendantale est digne d'un traitement philosophique ; l'attitude critique, au contraire, pourrait paraître un objet davantage sociologique, ne méritant pas « la vue altière et profo de du philosophe ». Cf. M. Foucault, « Nietzsche, la géologie, l'histoire », dans DE I, n° 84, p. 1004.

4. *Infra*, p. 39.

5. Aujourd'hui on risque d'oublier le caractère tout à fait méconnu de ce texte de Kant à l'époque où Foucault décide d'en parler, et de manquer par conséquent la valeur subversive de son choix, qui vise à détruire la distinction traditionnelle entre des œuvres qui seraient estimables et d'autres qui seraient négligeables. Sur cette attitude philosophique, que Foucault partage avec Bachelard, voir M. Foucault, « Piéger sa propre culture », dans DE I, n° 111, p. 1250.

### *L'art de n'être pas tellement gouverné*

Il convient pourtant de noter que ce n'est pas en commentant le texte de Kant sur les Lumières qu'en 1978 Foucault propose sa définition de l'attitude critique. C'est pourquoi il faut absolument résister à la tentation de lire cette conférence à la lumière des textes de 1983-1984 – le risque étant d'en manquer la spécificité, qui est au moins triple.

Premièrement, plutôt que comme une analyse détaillée de *Was ist Aufklärung?*, la conférence à la Société française de Philosophie se présente d'abord comme un prolongement des réflexions menées par Foucault dans son cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population*. En effet, Foucault se propose de repérer l'émergence d'une certaine manière de penser, de dire et d'agir qui s'apparente à une vertu et qu'il appelle « attitude critique ». Cette émergence est liée, à ses yeux, à un phénomène historique spécifique à l'Occident moderne, à savoir la démultiplication des arts de gouverner les hommes à partir des *xv<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècles* – un phénomène qui témoigne de l'expansion dans la société civile d'une forme de pouvoir qui avait été développée par l'Église catholique dans son activité « pastorale » et qui consiste à conduire la conduite quotidienne des individus<sup>1</sup>. Foucault reprend donc ici de manière plus synthétique les analyses de la « gouvernementalité pastorale » qu'il avait proposées trois mois auparavant au Collège de France<sup>2</sup>. Mais, dans *Qu'est-ce que la critique?*, Foucault avance une thèse inédite : la « gouvernementalisation » qui caractérise les sociétés occidentales modernes à partir des *xv<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècles* ne peut pas être dissociée de la question du « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés ». L'attitude critique reçoit ainsi sa première définition, sans que Kant ait encore été convoqué : « forme culturelle générale », « attitude morale et politique », « manière de penser », elle est à la fois

1. *Infra*, p. 35-36.

2. Cf. STP, p. 167-188.

le partenaire et l'adversaire des arts de gouverner – c'est « l'art de n'être pas tellement gouverné »<sup>1</sup>.

Au Collège de France, Foucault s'était concentré sur les points de résistance qui s'étaient produits dans le champ du pastorat chrétien, en définissant les « contre-conduites » comme des attitudes au travers desquelles, au Moyen Âge, s'est manifestée la volonté d'« être conduit autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes »<sup>2</sup>. La proximité de ce concept avec celui d'attitude critique en tant que « volonté de n'être pas gouverné ainsi, comme cela, par ceux-ci, à ce prix »<sup>3</sup> est évidente – le « contre- » et le « ainsi » témoignant de la dimension toujours *locale* et *stratégique* de ces formes de résistance<sup>4</sup>. En effet, à la Société française de Philosophie, Foucault présente explicitement l'étude des contre-conduites pastorales comme une étape dans la généalogie de l'attitude critique<sup>5</sup> : non seulement le premier « point d'ancrage historique » qu'il évoque est le « retour à l'Écriture »<sup>6</sup>, mais, pendant le débat qui suit la conférence, il affirme en outre qu'il faudrait chercher l'origine historique de l'attitude critique précisément dans les luttes religieuses de la seconde moitié du Moyen Âge<sup>7</sup>.

1. *Infra*, p. 37. Cette formulation pourrait suggérer la possibilité de tracer un lien entre ce que Foucault appelle ici « attitude critique » et ce qu'il appellera « raison gouvernementale critique » lors de la première leçon de son cours au Collège de France *Naissance de la biopolitique*. En décrivant l'émergence du libéralisme, en effet, Foucault insiste sur l'« autolimitation de la raison gouvernementale » qui le caractérise et qui tourne autour du « comment ne pas trop gouverner ». Cf. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, éd. M. Senellart, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, p. 14-15, 22-23. Pourtant, cette analogie n'est que superficielle et somme toute trompeuse, car le libéralisme lui-même demeure une façon spécifique de gouverner les hommes, à laquelle il est donc toujours possible d'opposer le refus d'être gouverné ainsi : l'« auto-limitation » n'est pas une contre-conduite.

2. STP, p. 197-198.

3. *Infra*, p. 65.

4. Foucault, en effet, n'entend pas se référer à « quelque chose qui serait un anarchisme fondamental, qui serait comme la liberté origininaire rétive absolument et en son fond à toute gouvernementalisation ». Voir *infra*, p. 65.

5. Voir *infra*, p. 37, n. b et p. 39-40, n. a.

6. *Infra*, p. 37-38. Voir également STP, p. 217.

7. *Infra*, p. 59-60.

Le deuxième trait qui marque la spécificité de *Qu'est-ce que la critique?* est constitué par l'interprétation de l'*Aufklärung* que Foucault y propose. Même s'il a replacé l'attitude critique dans une histoire plus large que le seul « moment kantien » pour en faire « tout autre chose que l'héritage d'une pensée philosophique particulière »<sup>1</sup>, Foucault soutient que sa définition de l'attitude critique correspond à celle que Kant a donnée en 1784 de l'*Aufklärung* comme tentative courageuse de sortir d'un état de minorité dans lequel une autorité extérieure maintient l'humanité, incapable de se servir de son propre entendement en dehors d'une relation de direction. Dans la lecture de Foucault, l'*Aufklärung* devient donc une attitude pratique de résistance à un pouvoir de direction gouvernemental, qui s'inscrit dans le champ des relations entre sujet, pouvoir et vérité – ce que Foucault appelle le « foyer de la critique »<sup>2</sup> –, en essayant de les contester, de les dénouer ou de les renverser. Ainsi, de manière très claire et bien plus explicitement qu'il ne le fera par la suite<sup>3</sup>, Foucault fait jouer l'*Aufklärung* contre la critique épistémologique, qui est conçue par Kant comme « prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future », car d'après Kant « c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté »<sup>4</sup>. En d'autres termes, pour Kant, le « courage de savoir » invoqué par l'*Aufklärung* consisterait à reconnaître les limites de la connaissance, afin de conquérir une autonomie qui, du reste, n'est pas opposée à l'obéissance, mais en constitue au contraire le véritable fondement. Et Foucault d'affirmer que cette entreprise critique située « en recul », « en retrait » par rapport au « courage de l'*Aufklärung* » s'est poursuivie au cours des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, sous la forme de la dénonciation des excès de pouvoir dont la raison elle-même serait historiquement responsable<sup>5</sup> – une

1. *Infra*, p. 39, n. a.

2. *Infra*, p. 39.

3. Cf. GSA, p. 30-32 et M. Foucault, « What is Enlightenment? », art. cit., p. 1386.

4. *Infra*, p. 42.

5. *Infra*, p. 43-44.

voie de laquelle Foucault semble ici vouloir se démarquer nettement, non sans reconnaître des points de contact avec l'École de Francfort<sup>1</sup>.

La longue réflexion méthodologique qui occupe la partie finale de la conférence à la Société française de Philosophie constitue le troisième trait qui en marque la spécificité<sup>2</sup>. En reprenant les thèmes traités une semaine auparavant lors d'une table ronde avec des historiens<sup>3</sup>, ainsi que certains concepts élaborés dans la seconde moitié des années soixante, Foucault décrit une pratique « historico-philosophique » qui vise à explorer les rapports entre « les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés », et qui entretient une relation privilégiée avec l'*Aufklärung*, car elle essaie de voir sous quelles conditions « on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet »<sup>4</sup>. Ainsi redéfinie, la question de l'*Aufklärung* devient d'ailleurs la perspective depuis laquelle Foucault mènera ses analyses à partir de ce moment et repensera tout son travail<sup>5</sup>. L'*Aufklärung* comme question « transhistorique »<sup>6</sup>, donc, à retrouver non seulement à l'âge moderne (dans le problème des rapports entre raison et folie, maladie

1. Voir *infra*, p. 47 et p. 74, n. 19.

2. À la fin de son article sur Kant et l'*Aufklärung* publié aux États-Unis en 1984, Foucault évoque quelques points méthodologiques, mais de manière beaucoup plus schématisée. Cf. M. Foucault, « What is Enlightenment? », art. cit., p. 1393-1396.

3. Cf. M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », dans DE II, n° 278, p. 839-853.

4. *Infra*, p. 48, 50.

5. Voir par exemple GSA, p. 4-7; M. Foucault, « Préface à l'"Histoire de la sexualité" », dans DE II, n° 340, p. 1400-1403; « Foucault », dans DE II, n° 345, p. 1450-1455.

6. Cf. CV, p. 161. En 1984, Foucault soutient de manière analogue que les enquêtes historico-critiques qu'il faudrait mener dans le cadre de ce qu'il appelle « ontologie critique de nous-mêmes » ont leur généralité et ont été récurrentes, mais que cela ne signifie pas qu'on devrait retracer leur supposée « continuité métahistorique à travers le temps » : « 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. » Cf. M. Foucault, « What is Enlightenment? », art. cit., p. 1396.

et santé, crime et loi, etc.), mais aussi au sein du christianisme des premiers siècles et dans l'Antiquité gréco-romaine<sup>1</sup>.

Mais, justement, comment mener cette analyse historico-philosophique? Contrairement à ce qu'il appelle une «enquête en légitimité des modes historiques du connaître», qui pose la question de l'*Aufklärung* en termes de connaissance, Foucault propose de prendre comme point de départ une entrée politique dans cette question, c'est-à-dire le problème du pouvoir, en procédant au moyen d'une «épreuve d'événementialisation». D'une part, il s'agit d'éviter autant que possible de poser la question générale de la vérité et de la légitimité, en substituant aux termes de connaissance et de domination (avec leurs limites figées) ceux de savoir et de pouvoir, et de se concentrer sur des «nexus de savoir-pouvoir» toujours spécifiques et déterminés. En effet, c'est seulement en analysant ces nexus, où les éléments de pouvoir et les éléments de savoir ne sont jamais extérieurs les uns aux autres, qu'il devient possible d'effectuer le passage de l'observabilité empirique d'un ensemble d'éléments (le système de la maladie mentale, de la pénalité, de la délinquance, de la sexualité, etc.) à son acceptabilité historique – c'est ce que Foucault appelle le niveau de l'archéologie<sup>2</sup>. D'autre part, il s'agit de montrer que ces ensembles ne vont pas de soi, qu'ils ne sont pas nécessaires et qu'ils ne sont inscrits dans aucun *a priori* transcendantal. Analyser donc ces ensembles comme des «singularités pures» dont il faut rendre compte comme autant d'*effets*, sans pourtant les ramener à «l'unité d'une cause principielle». On est là au niveau de la généalogie, qui essaie précisément de restituer «les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants», sans jamais fonctionner selon un principe de fermeture, car les relations qui permettent de rendre compte d'un effet singulier

1. Dans le débat qui suivit la conférence à la Société française de Philosophie, Foucault suggère que l'on pourrait balayer avec la question de l'*Aufklärung* «toute l'histoire possible et jusqu'aux origines radicales de la philosophie, de sorte que le procès de Socrate, je crois qu'on peut l'interroger valablement, sans aucun anachronisme, mais à partir d'un problème qui est et qui a été en tout cas perçu par Kant comme étant un problème de l'*Aufklärung*». Voir *infra*, p. 64.

2. *Infra*, p. 50-53.

ont des marges variables d'incertitude et témoignent d'une mobilité perpétuelle. C'est pourquoi cette analyse, en plus d'être archéologique et généalogique, est aussi *stratégique*<sup>1</sup>.

Aborder par ce biais la question de l'*Aufklärung* (c'est-à-dire le problème des rapports entre pouvoir, vérité et sujet) ne signifie donc pas faire fonctionner le pouvoir à titre de donnée fondamentale et de principe unique d'explication, mais le considérer toujours « comme relation dans un champ d'interactions » et comme associé « à un domaine de possibilité et par conséquent de réversibilité, de renversement possible »<sup>2</sup>. En d'autres termes, pour Foucault, poser à nouveaux frais la question de l'*Aufklärung* ne signifie pas essayer de comprendre comment la connaissance peut se faire d'elle-même une juste idée, mais mettre en avant la valeur éthico-politique d'une attitude, à la fois individuelle et collective, consistant à ne plus vouloir être gouverné ainsi. En 1978 (tout comme en 1983-1984), l'analyse du texte de Kant sur les Lumières est donc pour Foucault une manière de faire le point sur son propre parcours intellectuel et, en même temps, de mesurer la singularité de son travail et de son positionnement dans le champ de la philosophie contemporaine.

### *L'Aufklärung et l'ontologie historique de nous-mêmes*

Après avoir traversé plusieurs interventions et textes dans les années suivantes, sans jamais en constituer, pourtant, le centre focal, la question de la critique et de l'*Aufklärung* émerge à nouveau de manière significative en 1983, quand Foucault décide de consacrer la première leçon de son cours au Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres* à la discussion de *Was ist Aufklärung?* et, plus

1. *Infra*, p. 53-56. S'il est vrai, comme il l'affirme en 1983 lors du débat au Département d'Histoire de l'Université de Californie à Berkeley qui eut lieu peu après la conférence sur *La culture de soi*, que Foucault n'a « jamais arrêté de faire de l'archéologie » et « jamais arrêté de faire de la généalogie », on est pourtant forcé de constater que les définitions qu'il donne de l'archéologie et de la généalogie changent au fil des années, s'adaptant aux contextes spécifiques des analyses proposées. Cf. M. Foucault, « Débat au Département d'Histoire », *infra*, p. 132. Voir également *infra*, p. 77-79, n. 29 et 31.

2. *Infra*, p. 57.

synthétiquement, de la seconde dissertation du *Conflit des facultés* (1798), où Kant pose la question «Qu'est-ce que la Révolution [française]?»<sup>1</sup>. Ces deux textes, en effet, témoignent d'après Foucault d'une façon spécifique de philosopher que Kant aurait en quelque sorte inaugurée et qui consiste à s'interroger sur sa propre actualité – un thème sur lequel Foucault n'avait pas du tout insisté lors de sa conférence à la Société française de Philosophie, mais qui constitue l'élément le plus constant dans la série de textes et d'interventions ultérieurs où il aborde l'article de Kant sur les Lumières<sup>2</sup>. C'est aussi le cas de la conférence que Foucault prononce à l'Université de Californie à Berkeley le 12 avril 1983, où, afin d'expliquer pourquoi il s'intéresse au thème de la «culture de soi», il commence par commenter *Was ist Aufklärung?*, en soulignant qu'il s'agit d'une «interrogation philosophique au sujet du présent», formulée dans les termes d'un «accomplissement très particulier» de l'«histoire générale de l'usage que nous faisons de notre raison». Foucault soutient donc que le texte de Kant a introduit dans la philosophie «un nouveau genre de question»: ce n'est pas la question du comment ne pas être gouverné ainsi, mais celle de la signification historico-philosophique «du moment précis où le philosophe écrit et dont il fait lui-même partie»<sup>3</sup>.

Par conséquent, en 1983, Foucault n'identifie pas explicitement la question de l'*Aufklärung* avec celle de l'attitude critique, mais avec une question «historico-critique» différente: «Que sommes-nous actuellement?». Et s'il repère toujours un certain décalage entre *Was ist Aufklärung?* et l'entreprise critique kantienne proprement dite, ce décalage est décrit de façon nouvelle: Kant aurait inauguré deux traditions philosophiques irréductibles, bien que liées dans ses ouvrages. D'une part, la tradition de «l'ontologie formelle de la vérité» ou de «l'analyse critique de la connaissance» (Qu'est-ce que la vérité? Comment est-il possible de connaître la vérité?); d'autre part, la tradition de «l'ontologie historique de nous-mêmes» ou de

1. Cf. GSA, p. 16-21.

2. Voir *infra*, p. 99, n. 5.

3. *Infra*, p. 82.

«l'histoire critique de la pensée» (Quelle est notre actualité? Que sommes-nous en tant que faisant partie de cette actualité?)<sup>1</sup>. Foucault reprend ici le schéma qu'il avait proposé quelques mois auparavant au Collège de France, en liant l'œuvre critique de Kant à la tradition de «l'analytique de la vérité», et ses textes sur l'*Aufklärung* et sur la Révolution à une tradition critique qui pose au contraire la question du «champ actuel des expériences possibles» – ce que Foucault avait appelé «une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes»<sup>2</sup>.

À Berkeley, en revendiquant son appartenance à la seconde tradition, Foucault affirme que «toute histoire ontologique de nous-mêmes doit analyser trois ensembles de rapports: nos rapports à la vérité, nos rapports à l'obligation, nos rapports à nous-mêmes et aux autres»<sup>3</sup>. On reconnaît ici le «foyer de la critique» tel que Foucault l'avait défini en 1978: les relations qui se tissent entre sujet, pouvoir et vérité<sup>4</sup>. Et Foucault de préciser, en 1983, que si, quand il étudiait la folie, la psychiatrie, le crime et la punition, il avait été amené à mettre l'accent surtout sur notre rapport à la vérité et au pouvoir, maintenant qu'il veut étudier «la constitution de notre expérience de la sexualité», il s'intéresse de plus en plus aux rapports à nous-mêmes et aux «techniques de soi»<sup>5</sup>. En effet, si dans *La volonté de savoir*

1. *Infra*, p. 84.

2. GSA, p. 21-22. Dans les «Howison Lectures» prononcées à Berkeley en octobre 1980, Foucault trace une opposition qui paraît anticiper ces formulations: il s'agit, dit-il, «de chercher un autre type de philosophie critique: non pas une philosophie critique qui cherche à déterminer les conditions et les limites de notre connaissance possible de l'objet, mais une philosophie critique qui cherche les conditions et les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet, de notre propre transformation». Cf. OHS, p. 37, n. b.

3. *Infra*, p. 84.

4. De manière analogue, dans la première version de l'Introduction à *L'usage des plaisirs*, Foucault définit la critique comme «analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituaient les rapports à la vérité, à la règle et à soi». Cf. M. Foucault, «Préface à l'"Histoire de l'asexualité"», art. cit., p. 1399.

5. *Infra*, p. 85. Lors du débat au Département de Philosophie de l'Université de Californie à Berkeley qui eut lieu peu après la conférence sur *La culture de soi*, Foucault explique qu'en effet, «au moins dans nos sociétés», le domaine «où se constitue la relation à soi est pour une large part l'expérience sexuelle»: il serait donc «presque impossible de dissocier le problème de la constitution du soi et celui de

le sujet sexuel est abordé sous l'angle de son assujettissement à la *scientia sexualis* et aux rapports de pouvoir qui lui sont associés<sup>1</sup>, c'est en étudiant l'expérience de la sexualité dans l'Antiquité gréco-romaine que Foucault prend conscience du rôle crucial joué par les techniques de soi, grâce auxquelles on peut donner forme à soi-même de manière (au moins partiellement) autonome par rapport à la science et aux relations de pouvoir. Dans *La culture de soi*, la discussion du texte de Kant sur les Lumières et de l'ontologie historique de nous-mêmes est donc utilisée par Foucault pour définir le cadre philosophique à l'intérieur duquel il soutient avoir toujours travaillé<sup>2</sup>: l'analyse du rapport à soi et des techniques de soi qui président à la constitution de nous-mêmes, et qui sont également au centre de la « culture gréco-latine de soi »<sup>3</sup>.

Ce lien étroit établi par Foucault entre l'étude de *Was ist Aufklärung?* et ses analyses de l'Antiquité gréco-romaine constitue un trait distinctif de la conférence de Berkeley par rapport aux autres textes et interventions de la même période. En effet, exception faite d'une conférence prononcée à l'université du Vermont en octobre 1982, où Foucault affirme que la question formulée par Kant dans son texte sur les Lumières (« Que sommes-nous en ce temps qui est le nôtre? ») définit « le cadre général » de l'étude des « techniques de

l'histoire de la sexualité ». Cf. M. Foucault, « Débat au Département de Philosophie », *infra*, p. 121. Pour une argumentation analogue introduisant le thème des techniques de soi, voir OHS, p. 37-39; M. Foucault, « Sexualité et solitude », dans DE II, n°295, p. 989-990; « La technologie politique des individus », dans DE II, n° 364, p. 1633.

1. Cf. VS, p. 71-173.

2. Cf. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », dans DE II, n°306, p. 1042: « Ce n'est [...] pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches. »

3. *infra*, p. 88. Comme Foucault l'explique lors du débat au Département de Philosophie, il emploie le mot « culture » parce que la culture de soi « n'était pas seulement une idée philosophique, c'était réellement une pratique » – c'était à la fois une notion, un ensemble de techniques, un type d'expérience et une activité sociale. Cf. M. Foucault, « Débat au Département de Philosophie », *infra*, p. 112, 117-118. Voir également M. Foucault, « Débat au Département d'Histoire », *infra*, p. 140-141, où Foucault insiste sur l'« autonomie » de cette culture gréco-latine de soi: se soucier de soi, dans l'Antiquité, était un choix personnel qui n'était pas forcément lié à des institutions religieuses, politiques ou éducationnelles.

soi»<sup>1</sup>, la discussion de *Was ist Aufklärung?* reste toujours assez déconnectée des analyses foucaaldiennes de l'Antiquité. «*Excursus*» ou «petite exergue» dans la première leçon du cours *Le gouvernement de soi et des autres*<sup>2</sup>, thème doté d'une autonomie parfaite dans l'article publié en 1984 aux États-Unis<sup>3</sup>, c'est seulement dans *La culture de soi* que la réflexion sur Kant et l'*Aufklärung* se noue de manière explicite et structurée au travail que Foucault était en train de mener sur les textes des philosophes anciens.

Pourtant, si on s'interroge sur le «retour» massif du texte de Kant dans les interventions foucaaldiennes de 1983, on est forcé de reconnaître le rapport étroit qui existe entre l'attitude critique et le «courage de l'*Aufklärung*» tels que Foucault les avait définis en 1978 et son étude de la *parrêsia* antique comme courage de la vérité. Foucault, du reste, en est parfaitement conscient. Ainsi, dans la dernière leçon du cours *Le gouvernement de soi et des autres*, il soutient que *Was ist Aufklärung?* constitue pour la philosophie une manière de prendre en compte les problèmes «qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrêsia*»<sup>4</sup>; et, dans le cycle de conférences qu'il donne à l'Université de Californie à Berkeley à l'automne 1983, il affirme qu'«en faisant l'analyse de [la] notion de *parrêsia*» il veut «esquisser la généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique dans notre société»<sup>5</sup>. Mais s'il est probable que la «découverte» de la *parrêsia* a contribué à la démultiplication des réflexions sur Kant et l'*Aufklärung* dans les interventions et les textes foucaaldiens de 1983-1984, ce lien n'est pas du tout exclusif, comme le démontre la conférence sur *La culture de soi*. Il est

1. M. Foucault, «La technologie politique des individus», conférence cit., p. 1632.

2. GSA, p. 8.

3. Même si Foucault y définit la modernité «plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire», c'est-à-dire de manière analogue à «ce que les Grecs appelaient un *êthos*», en la caractérisant entre autres par un «ascétisme indispensable» à travers lequel on prend soi-même comme «objet d'une élaboration complexe et dure». Cf. M. Foucault, «What is Enlightenment?», art. cit., p. 1387, 1389.

4. GSA, p. 322.

5. M. Foucault, *Discourse and Truth*, IMEC/Fonds Michel Foucault, C 100(2).

d'ailleurs remarquable que, lors du débat au Département de Français de l'Université de Californie à Berkeley qui eut lieu peu après cette conférence, Foucault soutient que ces mêmes contre-conduites pastorales qu'il avait présentées en 1978 comme les antécédents de l'attitude critique, constituent également une «réapparition de formes plus autonomes» de culture de soi au Moyen Âge<sup>1</sup>.

### *Cultures de soi*

Dans son organisation, la conférence de Berkeley s'avère très proche des analyses menées par Foucault dans son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet* et, en particulier, dans le long résumé du cours<sup>2</sup>; elle possède en revanche une structure assez différente du deuxième chapitre du *Souci de soi* qui porte le même titre<sup>3</sup>. Après la discussion, en guise d'ouverture, du texte de Kant sur les Lumières, *La culture de soi* présente un mouvement en trois temps.

Premièrement, Foucault insiste sur la très grande importance historique du principe de l'*epimeleia heautou*, de Socrate à Grégoire de Nysse, en expliquant que, dans l'Antiquité, la règle et la pratique du connais-toi toi-même se trouvent constamment associées et subordonnées au souci de soi. C'est pourquoi Foucault étudie l'*epimeleia heautou* dans la culture gréco-romaine en tant que «matrice pratique de l'expérience de soi»: en effet, si «la métaphysique grecque a été déterminante pour notre relation philosophique à l'être», et si «la science grecque a été déterminante pour notre relation rationnelle au monde», la culture gréco-romaine a été déterminante, selon Foucault, «pour notre relation éthique à nous-mêmes»<sup>4</sup>. Foucault propose alors une confrontation serrée entre la forme prise par cette culture de soi au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ et aux deux premiers siècles de notre ère. Ainsi, dans la conférence de Berkeley, l'expression «culture de soi» ne s'applique pas seulement à l'époque

1. M. Foucault, «Débat au Département de Français», *infra*, p. 173.

2. Cf. M. Foucault, «L'herméneutique du sujet», dans DE II, n°323, p. 1172-1184.

3. Cf. SS, p. 53-85.

4. *Infra*, p. 88.

impériale – où le principe selon lequel il faut «prendre soin de soi-même» a acquis «une portée assez générale», en arrivant à constituer une pratique sociale et en donnant lieu à l'élaboration d'un véritable savoir<sup>1</sup> –, mais aussi à la Grèce classique : «La culture de soi n'est pas un phénomène tardif provoqué par le déclin de la cité classique; c'est un phénomène apparu tôt qui a pris dans l'Antiquité plusieurs formes»<sup>2</sup>.

Dans un deuxième temps, donc, Foucault analyse l'*Alcibiade* de Platon en tant que première élaboration philosophique du principe de l'*epimeleia heautou*. En reprenant synthétiquement les analyses proposées dans son cours *L'herméneutique du sujet*<sup>3</sup>, Foucault insiste sur quatre points qui caractérisent à ses yeux la culture de soi au IV<sup>e</sup> siècle. Le souci de soi y est lié, premièrement, à l'ambition politique d'un jeune homme qui, pour pouvoir gouverner la cité, doit d'abord apprendre à se soucier de lui-même; deuxièmement, à une pédagogie insuffisante ou défectueuse, qui a été incapable d'apprendre au jeune homme ce dont il a besoin pour réaliser son projet; troisièmement, à une relation érotico-philosophique entre le jeune homme et le maître; enfin, quatrièmement, le souci de soi, dans l'*Alcibiade*, «prend principalement la forme d'une contemplation de l'âme par elle-même»<sup>4</sup>.

C'est à partir d'une telle schématisation que Foucault, en troisième lieu, décrit les traits principaux de la «nouvelle culture de soi» à l'époque impériale<sup>5</sup>. Premièrement, la relation à soi-même devient permanente: s'occuper de soi n'est plus «une simple préparation momentanée à la vie, c'est une forme de vie»<sup>6</sup>. Deuxièmement,

1. SS, p. 57-59. Voir également HS, p. 173-174, 197.

2. *Infra*, p. 89.

3. Cf. HS, p. 33-46, 50-58, 65-76 et *passim*. Voir également M. Foucault, «Les techniques de soi», dans DE II, n° 363, p. 1608-1611.

4. *Infra*, p. 90-91. Sur la «connaissance ontologique de soi en tant qu'âme», chez Platon, et sur la signification très différente que prend le *gnôthi seauton* dans le stoïcisme tardif (définissant un tout autre «style de rapport à soi»), voir également M. Foucault, «Débat au Département de Français», *infra*, p. 164-168.

5. Pour une description des caractères saillants de la culture de soi aux deux premiers siècles de notre ère, voir également HS, p. 79 *sq.* et SS, p. 57-85.

6. *Infra*, p. 92.

mement, la relation à soi-même, devenue pratique adulte, acquiert des fonctions inédites : fonction critique (car il faut se débarrasser des mauvaises habitudes, des opinions fausses, etc.); fonction de lutte (car il faut donner à l'individu « les armes et le courage qui lui permettront de combattre toute sa vie »); fonction thérapeutique (la philosophie étant appelée à guérir les maladies de l'âme)<sup>1</sup>. Troisièmement, la relation avec le maître perd son caractère érotique et devient une relation d'autorité, une relation technique, administrative, institutionnelle. Enfin, quatrièmement, la « nouvelle » culture de soi implique un ensemble très varié de techniques de soi (à Berkeley, Foucault se concentre en particulier sur les pratiques d'écriture), fort différentes de la pure contemplation de l'âme<sup>2</sup>. S'il est aussi possible de parler d'une « culture de soi » au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, c'est donc seulement à l'époque impériale que cette culture prendra toute son ampleur<sup>3</sup>.

Comment se fait-il, alors, que le thème du souci de soi semble avoir « disparu » dans le monde moderne et contemporain ? Foucault en donne plusieurs raisons : l'influence du christianisme, qui a donné au souci de soi la forme du renoncement à soi; l'intégration des techniques de soi dans des structures d'autorité et de discipline, de sorte que la culture de soi a perdu son autonomie; l'émergence des sciences humaines, qui conçoivent la relation à soi comme une relation de connaissance; enfin, l'idée selon laquelle le soi est une réalité cachée qu'il faudrait dévoiler ou libérer<sup>4</sup>. Mais, comme Foucault l'explique dans le débat au Département de Philosophie, « le soi n'est pas une réalité donnée au commencement et qui doit se développer conformément à un certain schéma ou un certain

1. *Infra*, p. 93-94.

2. *Infra*, p. 95-96.

3. Par ailleurs, Foucault soutient que les nouveaux traits de la culture de soi des deux premiers siècles de notre ère caractériseront également le « souci de soi chrétien » et, d'une certaine façon, « notre propre culture de soi ». Voir *infra*, p. 91. Lors du débat au Département de Français, il précise pourtant qu'au sein du christianisme se sont produites aussi des transformations très significatives de l'expérience antique de soi. Cf. M. Foucault, « Débat au Département de Français », *infra*, p. 156. Voir également *infra*, p. 181, n. 3.

4. Voir *infra*, p. 98.

modèle » : au contraire, le soi *se constitue* « à travers diverses pratiques, diverses techniques, etc., qui sont caractéristiques de l'éthique » – le soi n'est pas une substance, mais un ensemble de relations à soi<sup>1</sup>. Ainsi, comme il l'avait fait lors des conférences sur *L'origine de l'herméneutique de soi* (où il avait parlé d'une « politique de nous-mêmes »<sup>2</sup>), Foucault conclut sa conférence sur *La culture de soi* en affirmant que le soi n'est rien d'autre que « le corrélatif de technologies développées à travers notre histoire » ; le problème n'est donc pas de le délivrer, mais d'envisager « comment il serait possible d'élaborer de nouveaux types, de nouvelles sortes de relations à nous-mêmes »<sup>3</sup>. En d'autres termes, restituer au soi une dimension historique et pratique ne signifie pas, pour Foucault, « abattre sur nos épaules toute la pesanteur de notre histoire », mais « 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 »<sup>4</sup>. C'est l'une des raisons pour lesquelles l'espace de réflexivité mis en lumière par l'idée de « se conduire » s'avère crucial dans la manière qu'a Foucault de concevoir le travail de l'éthique<sup>5</sup>.

Cette entreprise, à la fois historico-philosophique et éthico-politique, se rattache d'ailleurs explicitement à ce que Foucault, en s'appuyant sur *Was ist Aufklärung?*, avait appelé « l'ontologie historique de nous-mêmes ». Dans ce cadre, en effet, la question « Qui sommes-nous ? » n'est pas une question cartésienne supposant un sujet unique, universel, non-historique – « Qui suis-je, je, car Descartes c'est tout le monde, n'importe où et à tout moment »<sup>6</sup>. Au contraire, la question que pose Kant dans son texte sur les Lumières

1. M. Foucault, « Débat au Département de Philosophie », *infra*, p. 114-115, 117. Voir également M. Foucault, « Débat au Département de Français », *infra*, p. 177-178 : « La pratique de soi, [...] c'est la manière dont l'individu, dans le rapport qu'il a à soi-même, se constitue lui-même comme sujet. [...] On se constitue comme sujet dans le rapport à soi, le sujet n'est pas donné. »

2. Cf. OHS, p. 90-91.

3. *Infra*, p. 98.

4. M. Foucault, « Est-il donc important de penser ? » (entretien avec D. Eribon), dans DEII, n° 296, p. 1001.

5. Cf. UP, p. 34-35.

6. M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1050.

est une question nietzschéenne avant la lettre<sup>1</sup> : il s'agit de se demander qui sommes-nous *au jourd'hui*, « à ce moment précis de l'histoire », de prendre donc en compte la dimension contingente de notre forme de « soi », en ouvrant par ce biais la possibilité (théorique et pratique) de « refuser ce que nous sommes »<sup>2</sup> et d'inventer des formes inédites de relation à nous-mêmes. De manière analogue, Foucault conclut son article publié en 1984 aux États-Unis en affirmant qu'il faut concevoir « l'ontologie critique de nous-mêmes » comme « une attitude, un *éthos*, 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 »<sup>3</sup>. Si Foucault s'intéresse à la culture gréco-romaine de soi en tant qu'esthétique de l'existence, en effet, ce n'est pas pour proposer un retour à l'éthique antique comme « alternative » aux modèles moraux contemporains, mais parce qu'il croit qu'elle est en mesure de nous montrer la possibilité de bâtir une « nouvelle éthique » qui, grâce au travail de l'analyse historique liée à l'« imagination éthique », court-circuite les trois grandes références, désormais affaiblies, à la religion, à la loi et à la science<sup>4</sup>.

Daniele LORENZINI et Arnold I. DAVIDSON

1. Cf. M. Foucault, « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », dans DE I, n° 41, p. 579 : « [L']apparition de Nietzsche constitue une césure dans l'histoire de la pensée occidentale. Le mode du discours philosophique a changé avec lui. Auparavant, ce discours était un *Je* anonyme. Ainsi, les *Méditations métaphysiques* ont un caractère subjectif. Cependant, le lecteur peut se substituer à Descartes. Impossible de dire "je" à la place de Nietzsche. »

2. M. Foucault. « Le sujet et le pouvoir », art. cit., p. 1051.

3. M. Foucault. « What is Enlightenment? », art. cit., p. 1396.

4. M. Foucault. « Débat au Département d'Histoire », *infra*, p. 143. Pour un raisonnement analogue, voir aussi M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault. D 250(5), p. 5-6.

**QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE ?**  
*suivi de*  
**LA CULTURE DE SOI**



## QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE ?

*Conférence prononcée par Michel Foucault  
à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978*

Henri Gouhier : Mesdames, Mesdemoiselles, Messieurs, je voudrais d'abord remercier M. Michel Foucault d'avoir inscrit cette séance dans l'emploi du temps d'une année très chargée, puisque nous le prenons, je ne dirais pas au lendemain, mais au surlendemain presque d'un long voyage au Japon<sup>1</sup>. C'est ce qui explique que la convocation envoyée pour cette réunion est plutôt laconique; mais de ce fait la communication de Michel Foucault est une surprise et, comme on peut penser que c'est une bonne surprise, je ne fais pas attendre plus longtemps le plaisir de l'entendre.

Michel Foucault : Je vous remercie infiniment de m'avoir invité à cette réunion et devant cette Société. Je crois que j'y avais fait déjà une communication il y a une dizaine d'années, sur un sujet qui était *Qu'est-ce qu'un auteur?*<sup>2</sup>.

Pour la question dont je voudrais vous parler au jourd'hui, je ne lui ai pas donné de titre. M. Gouhier a bien voulu vous dire, avec indulgence, que c'est à cause de mon séjour au Japon. À vrai dire, c'est une très aimable atténuation de la vérité. Disons qu'effectivement, jusqu'à ces derniers jours, je n'avais guère trouvé de titre; ou plutôt il y en avait un qui me hantait mais que je n'ai pas voulu choisir. Vous allez voir pourquoi : c'eût été indécent.

En réalité, la question dont je voulais vous parler et dont je veux toujours vous parler, est: «qu'est-ce que la critique?». Il faudrait essayer de tenir quelques propos autour de ce projet qui ne cesse de se former, de se prolonger, de renaître aux confins de la philosophie, tout près d'elle, tout contre elle, à ses dépens, en direction d'une philosophie à venir, à la place peut-être de toute philosophie possible. Et il me semble qu'entre la haute entreprise kantienne et les petites activités polémico-professionnelles qui portent ce nom de critique, il me semble qu'il y a eu dans l'Occident moderne (à dater, grossièrement, empiriquement, des <sup>XV</sup><sup>e</sup>-<sup>XVI</sup><sup>e</sup> siècles) une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, un rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi et qu'on pourrait appeler, disons, l'attitude critique. Bien sûr, vous vous étonnerez d'entendre dire qu'il y a quelque chose comme une attitude critique et qui serait spécifique de la civilisation moderne, alors qu'il y a eu tant de critiques, polémiques, etc., et que même les problèmes kantien ont sans doute des origines bien plus lointaines que ces <sup>XV</sup><sup>e</sup>-<sup>XVI</sup><sup>e</sup> siècles. On s'étonnera aussi de voir qu'on essaie de chercher une unité à cette critique, alors qu'elle semble vouée par nature, par fonction, j'allais dire par profession, à la dispersion, à la dépendance, à la pure hétéronomie. Après tout, la critique n'existe qu'en rapport avec autre chose qu'elle-même: elle est instrument, moyen pour un avenir ou une vérité qu'elle ne saura pas et ne sera pas, elle est un regard sur un domaine où elle veut bien faire la police et où elle n'est pas capable de faire la loi. Tout cela fait qu'elle est une fonction qui est subordonnée par rapport à ce que constituent positivement la philosophie, la science, la politique, la morale, le droit, la littérature, etc. Et en même temps, quels que soient les plaisirs ou les compensations qui accompagnent cette curieuse activité de critique, il semble qu'elle porte assez régulièrement, presque toujours, non seulement quelque raideur<sup>a</sup> d'utilité dont elle se réclame, mais aussi qu'elle soit sous-tendue par une sorte d'impératif plus général – plus général encore que celui d'écarter les

a. *Manuscrit, à la place de « raideur » : valeur*

erreurs. Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. Et d'une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c'était de l'attitude critique comme vertu en général.<sup>a</sup>

Pour faire l'histoire de cette attitude critique, il y a bien des chemins. Je voudrais simplement vous suggérer celui-ci, qui est un chemin possible, encore une fois, parmi bien d'autres. Je proposerai la variation suivante : la pastorale chrétienne, ou l'Église chrétienne en tant qu'elle développait une activité précisément et spécifiquement pastorale, a développé cette idée – singulière, je crois, et étrangère tout à fait à la culture antique – que chaque individu, quels que soient son âge, son statut, et ceci d'un bout à l'autre de sa vie et jusque dans le détail de ses actions, devait être gouverné et devait se laisser gouverner, c'est-à-dire diriger vers son salut, par quelqu'un auquel le lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d'obéissance<sup>3</sup>. Et cette opération de direction vers le salut dans un rapport d'obéissance à quelqu'un doit se faire dans un triple rapport à la vérité : vérité entendue comme dogme; vérité aussi dans la mesure

a. *Manuscrit* : Entre la haute entreprise kantienne et les petites activités polémico-professionnelles, je crois qu'il y a eu, en Occident, une manière de penser, de dire et de faire qu'on pourrait appeler la « manière critique ». Jamais autonome (et ne pouvant par définition jamais l'être), elle s'exerce toujours dans un domaine ou par rapport à un domaine – la philosophie, la science, le droit, l'économie, la politique : dispersée donc, mais avec des jeux de rapports, de liaisons, de transferts qui lui permettent d'articuler ces diverses activités les unes aux autres; assez spécifique aussi pour que, malgré cette dispersion, un certain style et certaines procédures communes puissent sans trop de difficulté s'y reconnaître.

Dans la critique, nul n'est titulaire, nul n'est le théoricien. Le critique universel et radical n'existe pas. Le critique en soi et à lui tout seul n'existe pas. Mais toute activité de réflexion, d'analyse et de savoir en Occident porte avec soi la dimension de la critique possible. Dimension qui est perçue à la fois comme nécessaire, souhaitable, utile en tout cas; et qui laisse insatisfait, qui ne peut s'arrêter à elle-même et qui à cause de cela même suscite méfiance et, justement, critique.

Critique aimée et mal aimée, moquerie moquée; ses agressions sont sans cesse attaquées, par cela qu'elle attaque, par le fait qu'elle ne fait qu'attaquer, et parce que la loi de son existence, c'est qu'elle est attaquée elle-même.

Impatience impatiemment supportée. Qu'est-ce donc qu'en Occident cette impatience dans la manière d'être et de penser? Essentielle et précaire, fugitive et permanente.

Cette obligation toujours déconsidérée ?

où cette direction implique un certain mode de connaissance particulière et individualisante des individus; et enfin dans la mesure où cette direction se déploie comme une technique réfléchie comportant des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d'examen, d'aveu, d'entretien, etc.<sup>4</sup> Après tout, il ne faut pas oublier que ce que, pendant des siècles, on a appelé dans l'Église grecque *technê technôn* et dans l'Église romaine latine *ars artium*, c'était précisément la direction de conscience; c'était l'art de gouverner les hommes<sup>5</sup>. Cet art de gouverner, bien sûr, est resté longtemps lié à des pratiques relativement limitées finalement, même dans la société médiévale, lié à l'existence conventuelle, disons pratiqué surtout dans des groupes spirituels relativement restreints.<sup>a</sup> Mais je crois qu'à partir du xv<sup>e</sup> siècle et dès avant la Réforme, on peut dire qu'il y a eu une véritable explosion de l'art de gouverner les hommes, explosion entendue en deux sens. Déplacement d'abord par rapport à son foyer religieux, disons si vous voulez laïcisation, expansion dans la société civile de ce thème de l'art de gouverner les hommes et des méthodes pour le faire. Et puis, deuxièmement, démultiplication de cet art de gouverner dans des domaines variés: comment gouverner les enfants, comment gouverner les pauvres et les mendiants, comment gouverner une famille, une maison, comment gouverner les armées, comment gouverner les différents groupes, les cités, les États, comment gouverner son propre corps, comment gouverner son propre esprit? «Comment gouverner?», je crois que cela a été une des questions fondamentales de ce qui s'est passé au xv<sup>e</sup> ou au xvi<sup>e</sup> siècle. Question fondamentale à laquelle a répondu la multiplication de tous les arts de gouverner – art pédagogique, art politique, art économique, si vous voulez – et de toutes les institutions de gouvernement, au sens large qu'avait le mot gouvernement à cette époque<sup>6</sup>.

Or de cette gouvernementalisation, qui me paraît assez caractéristique de ces sociétés de l'Occident européen au xvi<sup>e</sup> siècle, ne peut pas être dissociée, me semble-t-il, la question du «comment

a. *Manuscrit*: Il est vrai qu'il a perdu récemment beaucoup de son importance, de sa complexité, et surtout de son autonomie par rapport aux sciences humaines.

ne pas être gouverné ? ». Je ne veux pas<sup>a</sup> dire par là que, à la gouvernementalisation, se serait opposée dans une sorte de face à face l'affirmation contraire, « nous ne voulons pas être gouvernés, et nous ne voulons pas être gouvernés *du tout* ». Je veux dire que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait : « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ? » ; et si l'on donne bien à ce mouvement de la gouvernementalisation, des individus et de la société à la fois, l'insertion historique et l'ampleur que je crois avoir été la sienne, il semble qu'on pourrait placer de ce côté-là à peu près ce qu'on appellerait l'attitude critique. En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner, il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné.

Vous me direz que cette définition est à la fois bien générale, bien vague, bien floue. Bien sûr ! Mais je crois tout de même qu'elle permettrait de repérer quelques points d'ancrage précis de ce que j'essaie d'appeler l'attitude critique. Points d'ancrage historiques<sup>b</sup>, bien sûr, et qu'on pourrait fixer ainsi :

1) Premier point d'ancrage : à une époque où le gouvernement des hommes était essentiellement un art spirituel, ou une pratique

a. Souligné sur le manuscrit.

b. *Manuscrit* : la critique a une généalogie

essentiellement religieuse liée à l'autorité d'une Église, au magistère d'une Écriture, ne pas vouloir être gouverné comme cela, c'était essentiellement chercher à l'Écriture un autre rapport que celui qui était lié au fonctionnement de l'enseignement du Dieu<sup>a</sup>; ne pas vouloir être gouverné, c'était une certaine manière de refuser, récuser, limiter (dites comme vous voulez) le magistère ecclésiastique, c'était le retour à l'Écriture, c'était la question de ce qui est authentique dans l'Écriture, de ce qui a été effectivement écrit dans l'Écriture, c'était la question «quelle est la sorte de vérité que dit l'Écriture, comment avoir accès à cette vérité de l'Écriture dans l'Écriture et en dépit peut-être de l'écrit?», et jusqu'à ce qu'on arrive à la question finalement très simple : «l'Écriture est-elle vraie?». Et en somme, de Wycliffe à Pierre Bayle, la critique s'est développée pour une part, que je crois capitale et non pas exclusive bien sûr, par rapport à l'Écriture. Disons que la critique est historiquement biblique<sup>7</sup>.

2) Ne pas vouloir être gouverné, c'est là le second point d'ancrage, ne pas vouloir être gouverné comme ça, c'est ne pas non plus vouloir accepter ces lois-là, parce qu'elles sont injustes, parce que, sous leur ancienneté ou sous l'éclat plus ou moins menaçant que leur donne le souverain d'aujourd'hui, elles cachent une illégitimité essentielle. La critique, c'est donc, de ce point de vue, en face du gouvernement et à l'obéissance qu'il demande, opposer des droits universels et imprescriptibles, auxquels tout gouvernement quel qu'il soit, qu'il s'agisse du monarque, du magistrat, de l'éducateur, du père de famille, devra se soumettre. En somme, si vous voulez, on retrouve le problème du droit naturel.<sup>b</sup> Le droit naturel n'est certainement pas une invention de la Renaissance, mais il a pris, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, une fonction critique qu'il conservera toujours. À la question «comment n'être pas gouverné?» il répond en disant : «quelles sont les limites du droit de gouverner?». Disons que là, la critique est essentiellement juridique.

a. *Manuscrit*, à la place de «l'enseignement du Dieu» : l'institution religieuse

b. *Manuscrit* : La critique, originellement, se rapporte à la nature.

3) Et enfin, « ne pas vouloir être gouverné », c'est bien sûr ne pas accepter comme vrai, là je passerai très vite, ce qu'une autorité vous dit être vrai, ou du moins c'est ne pas l'accepter parce qu'une autorité vous dit que c'est vrai, c'est ne l'accepter que si on considère soi-même comme bonnes les raisons de l'accepter. Et cette fois, la critique prend son point d'ancrage dans le problème de la certitude en face de l'autorité.

La Bible, le droit, la science; l'Écriture, la nature, le rapport à soi; le magistère, la loi, l'autorité du dogmatisme. On voit comment le jeu de la gouvernementalisation et de la critique, l'une par rapport à l'autre, ont donné lieu à des phénomènes qui sont, je crois, capitaux dans l'histoire de la culture occidentale, qu'il s'agisse du développement des sciences philologiques, qu'il s'agisse du développement de la réflexion, de l'analyse juridique, de la réflexion méthodologique. Mais surtout, on voit que le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres, le pouvoir, la vérité et le sujet<sup>8</sup>. Et si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien, je dirais que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité; la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité<sup>9</sup>.<sup>a</sup>

a. *Manuscrit* : Si j'ai esquissé cette généalogie rapide de la « manière critique », et si je l'ai mise en regard du grand processus de gouvernementalisation, c'était bien sûr pour la replacer dans une histoire plus large que le seul moment kantien et en faire tout autre chose que l'héritage d'une pensée philosophique particulière. Mais c'était aussi pour la rattacher à ces éléments de la vie religieuse qui me semblent l'avoir marquée dès le début :

– La critique comme mise en [cause] de la gouvernementalité (sous ses formes générales ou particulières), de ses principes, méthodes et résultats, pose la question du salut de tous et de chacun : salut, félicité éternelle ou tout simplement bonheur.

– La critique comme mise en suspens des effets conjugués du pouvoir et de la vérité, par celui qui en est lui-même le sujet (je veux dire l'élément assujéti), cette

Cette définition, malgré son caractère à la fois empirique, approximatif, délicieusement lointain par rapport à l'espace qu'elle survole, j'aurais l'arrogance de penser qu'elle n'est pas très différente de celle que Kant donnait : non pas celle de la critique, mais justement de quelque chose d'autre. Ce n'est pas très loin en définitive de la définition qu'il donnait de l'*Aufklärung*. Il est caractéristique en effet que, dans son texte de 1784 sur ce qu'est l'*Aufklärung*<sup>10</sup>, il ait défini l'*Aufklärung* par un certain état de minorité dans lequel serait maintenue, et maintenue autoritairement, l'humanité. Deuxièmement, il a défini cette minorité, il l'a caractérisée par une certaine incapacité dans laquelle l'humanité serait tenue, incapacité à se servir de son propre entendement sans quelque chose qui serait justement la direction d'un autre, et il emploie *leiten* qui a un sens religieux historiquement bien défini. Troisièmement, je crois qu'il est caractéristique que Kant ait défini cette incapacité par une certaine corrélation entre une autorité qui s'exerce et qui maintient l'humanité dans cet état de minorité, corrélation entre cet excès d'autorité et, d'autre part,

critique implique, pour celui qui l'entreprend, une décision. Une décision qui n'est pas par rapport à l'activité critique une voix off, un choix comme de carrière ou de domaines, dont l'arbitraire reste extérieur à ce qui a été choisi, mais bien une volonté permanente et définitive même si elle a la chance d'aboutir à son terme. C'est une expérience, au sens plein du terme, qu'elle tienne ou non un discours en première personne, qu'elle suive les chemins de la déduction ou de la recherche empirique, c'est important, certes, mais ça n'élimine ni n'entame ou ne réduit le vouloir être critique comme attitude individuelle et décisive.

-L'enracinement de la critique dans l'histoire de la spiritualité chrétienne explique aussi que l'attitude critique ne se contente pas de démontrer ou de réfuter en général, elle ne parle pas à la cantonade, elle s'adresse; elle s'adresse à tous et à chacun; elle cherche à constituer un consensus général ou en tout cas une communauté de savants ou d'esprits éclairés. Il ne lui suffit pas d'avoir dit une fois pour toutes ce qu'elle avait à dire. Mais à se faire entendre, à trouver des alliés, à convertir à sa propre conversion, à avoir des adeptes. Elle travaille et se bat. Ou plutôt son travail est inséparable d'un combat contre deux ordres de choses : d'une part une autorité, une tradition, ou un abus de pouvoir; de l'autre ce qui en est le complémentaire, une inertie, un aveuglement, une illusion, une lâcheté. Bref contre l'excès et pour l'éveil.

Disons d'un mot : la critique est l'attitude de mise en question du gouvernement des hommes entendu comme l'ensemble des effets conjugués de vérité et de pouvoir, et ceci dans la forme d'un combat qui, à partir d'une décision individuelle, se donne pour objectif un salut d'ensemble.

quelque chose qu'il considère, qu'il appelle un manque de décision et de courage<sup>11</sup>. Et par conséquent, cette définition de l'*Aufklärung* ne va pas être simplement une sorte de définition historique et spéculative; il y aura dans cette définition de l'*Aufklärung* quelque chose qu'il s'avère un peu ridicule sans doute d'appeler la prédication, mais c'est bien en tout cas un appel au courage qu'il lance dans cette description de l'*Aufklärung*. Il ne faut pas oublier que c'était un article de journal. Il y aurait à faire sur les rapports de la philosophie au journalisme à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle une étude... À moins qu'elle n'ait été faite, mais je n'en suis pas sûr... C'est très intéressant de voir à partir de quel moment les philosophes interviennent dans les journaux pour dire quelque chose qui est pour eux philosophiquement intéressant et qui, pourtant, s'inscrit dans un certain rapport au public avec des effets d'appel<sup>12</sup>. Et enfin, il est caractéristique que, dans ce texte de l'*Aufklärung*, Kant donne pour exemples du maintien en minorité de l'humanité, et par conséquent comme exemples des points sur lesquels l'*Aufklärung* doit lever cet état de minorité et majoriser en quelque sorte les hommes, précisément la religion, le droit et la connaissance<sup>13</sup>.

Ce que Kant décrivait comme l'*Aufklärung*, c'est bien ce que j'essayais tout à l'heure de décrire comme la critique, comme cette attitude critique que l'on voit apparaître comme attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société. Et par rapport à cette *Aufklärung* (dont la devise, vous le savez bien et Kant le rappelle, est «*sapere aude*», non sans qu'une autre voix, celle de Frédéric II, dise en contrepoint: «qu'ils raisonnent autant qu'ils veulent pourvu qu'ils obéissent»<sup>14</sup>), en tout cas, par rapport à cette *Aufklärung*, comment Kant va-t-il définir la critique? Ou en tout cas, car je n'ai pas l'intention de ressaisir ce qu'était le projet critique kantien dans sa rigueur philosophique, je ne me le permettrais pas devant un pareil auditoire de philosophes, n'étant pas moi-même philosophe, étant à peine critique, par rapport à cette *Aufklärung*, comment pourrait-on situer la critique proprement dite? Si effectivement Kant appelle tout ce mouvement critique qui a précédé «*Aufklärung*», comment va-t-il situer, lui, ce qu'il entend par la

critique? Je dirais, et là ce sont des choses complètement enfantines, que par rapport à l'*Aufklärung*, la critique sera aux yeux de Kant ce qui va dire au savoir: sais-tu bien jusqu'où tu peux savoir? Raisonne tant que tu veux, mais sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger? La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté, et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre «*obéissez*», c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez*; ou plutôt, que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même.

Je n'entreprends pas de montrer l'opposition qu'il y aurait chez Kant entre l'analyse de l'*Aufklärung* et le projet critique. Il serait, je crois, facile de montrer que, pour Kant lui-même, ce vrai «*courage de savoir*»<sup>a</sup> qui était invoqué par l'*Aufklärung*, ce même courage de savoir consiste à reconnaître les limites de la connaissance; et il serait facile de montrer que, pour lui, l'autonomie est loin d'être opposée à l'obéissance aux souverains. Mais il n'en reste pas moins que Kant a fixé à la critique, dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance.<sup>b</sup>

a. Entre guillemets sur le manuscrit.

b. *Manuscrit*: Reste également qu'il a fait de la présomption de la raison, de son incapacité à se tenir dans ses limites, de sa naïveté à oublier ses déterminations originaires, le principe du dogmatisme-despotisme: au point qu'il a introduit dans l'attitude critique cette fêlure, ce clivage qui fait que cela même qui permet de ne pas être gouverné (ou du moins de délimiter cet être gouverné) c'est peut-être bien ce qui en nous «*nous gouverne*» sans que nous le sachions et nous fait tomber dans l'hétéronomie du despotisme. Et si nous étions gouvernés sans que nous le sachions? Si ce qui nous sert à lutter contre ce qui nous gouverne nous soumettait à une sorte de gouvernementalisation infinie—celle qui s'exerce au nom de la raison?

De là le mouvement de retrait de la critique par rapport à l'*Aufklärung*, ou si on veut, de la seconde attitude critique par rapport à la première: naïveté de l'*Aufklärung* dont la conscience non réfléchie préparait, au nom des droits naturels de tout sujet raisonnable, l'extension et l'intensification de tous les effets de despotisme-dogmatisme.

Je ne voudrais pas insister davantage sur les implications de cette sorte de décalage entre *Aufklärung* et critique que Kant a voulu par là marquer. Je voudrais simplement insister sur cet aspect historique du problème qui nous est suggéré par ce qui s'est passé au XIX<sup>e</sup> siècle. L'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle a donné bien plus de prises à la continuation de l'entreprise critique telle que Kant l'avait située en quelque sorte en recul par rapport à l'*Aufklärung*, qu'à quelque chose comme l'*Aufklärung* elle-même. Autrement dit, l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle – et bien sûr, l'histoire du XX<sup>e</sup> plus encore – semblait devoir, sinon donner raison à Kant, du moins offrir une prise concrète à cette nouvelle attitude critique, cette attitude critique en retrait par rapport à l'*Aufklärung* et dont Kant avait ouvert la possibilité.

Cette prise historique qui semblait être offerte à la critique kantienne beaucoup plus qu'au courage de l'*Aufklärung*, c'était tout simplement ces trois traits fondamentaux : premièrement, une science positiviste, c'est-à-dire se faisant fondamentalement confiance à elle-même, quand bien même elle se trouvait soigneusement critique par rapport à chacun de ses résultats. Deuxièmement, le développement d'un État ou d'un système étatique qui se donnait lui-même comme raison et comme rationalité profonde de l'Histoire<sup>a</sup> et qui, d'autre part, choisissait comme instruments des procédures de rationalisation de l'économie et de la société. De là, le troisième trait, à la couture de ce positivisme scientifique et du développement des États : une science d'un État ou un étatismes, si vous voulez. Il se tisse entre eux tout un tissu de relations serrées, dans la mesure où la science va jouer un rôle de plus en plus déterminant dans le développement des forces productives; dans la mesure où, d'autre part, les pouvoirs de type étatique vont s'exercer de plus en plus à travers des ensembles techniques raffinés. De là, le fait que la question de 1784, *qu'est-ce que l'Aufklärung?*, ou plutôt la manière dont Kant, par rapport à cette question et à la réponse qu'il donnait, a essayé de situer son entreprise critique, cette interrogation sur les rapports entre *Aufklärung* et critique va prendre légitimement l'allure d'une

a. *Manuscrit*: dans la mesure où il est chargé de donner corps, et autonomie aux nationalités

méfiance ou en tout cas d'une interrogation de plus en plus soupçonneuse : de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable ?

Or le devenir de cette question, je crois, n'a pas été tout à fait le même en Allemagne et en France, et cela pour des raisons historiques qu'il faudrait analyser parce qu'elles sont complexes<sup>15</sup>.

On pourrait dire en gros ceci : c'est que, moins peut-être à cause du développement récent d'un bel État tout neuf et rationnel en Allemagne qu'à cause de la très vieille appartenance des universités et de la *Wissenschaft* aux structures administratives et étatiques, ce soupçon qu'il y a quelque chose dans la rationalisation et peut-être même dans la raison elle-même qui est responsable de l'excès de pouvoir, eh bien, il me semble que ce soupçon s'est surtout développé en Allemagne et disons, pour faire encore plus bref, qu'il s'est surtout développé dans ce qu'on pourrait appeler une gauche allemande. En tout cas, de la gauche hégélienne à l'École de Francfort, il y a eu toute une critique du positivisme, de l'objectivisme, de la rationalisation, de la *technê* et de la technicisation, toute une critique des rapports entre le projet fondamental de la science et de la technique, qui a pour objectif de faire apparaître les liens entre une présomption naïve de la science d'une part, et les formes de domination propres à la forme de société contemporaine de l'autre. Pour prendre comme exemple celui de tous sans doute qui fut le plus éloigné de ce qu'on pourrait appeler une critique de gauche, il ne faut pas oublier que Husserl en 1936 référait la crise contemporaine de l'humanité européenne à quelque chose où il était question des rapports de la connaissance à la technique, de l'*épistèmè* à la *technê*<sup>16</sup>.

En France, les conditions de l'exercice de la philosophie et de la réflexion politique ont été très différentes, et à cause de cela la critique de la raison présomptueuse et de ses effets spécifiques de pouvoir ne semble pas avoir été menée de la même façon<sup>a</sup>. Et ce serait, je pense, du côté d'une certaine pensée de droite, au cours du

a. *Manuscrit* : sauf chez une frange de penseurs restés isolés ou marginalisés

XIX<sup>e</sup> siècle et du XX<sup>e</sup> siècle, que l'on retrouverait cette même mise en accusation historique de la raison ou de la rationalisation au nom des effets de pouvoir qu'elle porte avec elle. En tout cas, le bloc constitué par les Lumières et la Révolution a sans doute empêché d'une façon générale que l'on remette réellement et profondément en question ce rapport de la rationalisation et du pouvoir ; peut-être aussi le fait que la Réforme, c'est-à-dire ce que je crois avoir été, dans ses racines très profondes, le premier mouvement critique comme art de n'être pas gouverné, le fait que la Réforme n'ait pas eu en France l'ampleur et la réussite qu'elle a connues en Allemagne a fait sans doute qu'en France cette notion d'*Aufklärung*, avec tous les problèmes qu'elle posait, n'a pas eu une signification aussi large, et d'ailleurs elle n'a jamais pris une référence historique d'aussi longue portée qu'en Allemagne. Disons qu'en France on s'est contenté d'une certaine valorisation politique des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle en même temps qu'on disqualifiait la pensée des Lumières comme un épisode mineur dans l'histoire de la philosophie. En Allemagne, au contraire, ce qui était entendu par *Aufklärung* était considéré, en bien ou en mal, peu importe, mais certainement comme un épisode important, une sorte de manifestation éclatante de la destination profonde de la raison occidentale. On trouvait dans l'*Aufklärung* et dans toute cette période, qui en somme du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle sert de référence à cette notion d'*Aufklärung*, on essayait de déchiffrer, de reconnaître la ligne de pente la plus marquée de la raison occidentale, alors que c'était la politique à laquelle elle était liée qui faisait l'objet d'un examen soupçonneux. Tel est, si vous voulez, en gros, le chiasme qui caractérise la manière dont en France et en Allemagne le problème de l'*Aufklärung* a été posé au cours du XIX<sup>e</sup> et de toute la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Or je crois que la situation en France a changé au cours des dernières années; et qu'en fait ce problème de l'*Aufklärung* (tel qu'il avait été si important pour la pensée allemande depuis Mendelssohn, Kant, en passant par Hegel, Nietzsche, Husserl, l'École de Francfort, etc.), il me semble qu'en France on est venu à une époque où précisément ce problème de l'*Aufklärung* peut être repris dans un voisinage assez significatif avec, disons, les travaux de l'École de

Francfort. Disons, toujours pour faire bref, que – et ce n'est pas étonnant – c'est de la phénoménologie et des problèmes posés par elle que nous est revenue la question de ce que c'est que l'*Aufklärung*. Elle nous est revenue en effet à partir de la question du sens et de ce qui peut constituer le sens. Comment se fait-il qu'il y ait du sens à partir du non sens? Comment le sens vient-il? Question dont on voit bien qu'elle est la complémentaire de cette autre : comment se fait-il que le grand mouvement de la rationalisation nous ait conduits à tant de bruit, à tant de fureur, à tant de silence et de mécanisme morne? Après tout, il ne faut pas oublier que *La Nausée*<sup>17</sup> est à peu de mois près contemporaine de la *Krisis*. Et c'est par l'analyse, après la guerre, de ceci, à savoir que le sens ne se constitue que par des systèmes de contraintes caractéristiques de la machinerie signifiante, c'est, me semble-t-il, par l'analyse de ce fait qu'il n'y a de sens que par des effets de coercition propres à des structures, que, par un étrange raccourci, s'est retrouvé le problème entre *ratio* et *pouvoir*. Je pense également (et là ce serait une étude à faire, sans doute) que les analyses d'histoire des sciences, toute cette problématisation de l'histoire des sciences (qui, elle aussi, s'enracine sans doute dans la phénoménologie, qui en France a suivi à travers Cavallès, à travers Bachelard, à travers Georges Canguilhem, toute une autre histoire), il me semble que le problème historique de l'historicité des sciences n'est pas sans avoir quelques rapports et analogies, sans faire jusqu'à un certain point écho à ce problème de la constitution du sens : comment naît, comment se forme cette rationalité, à partir de quelque chose qui est tout autre? Voilà la réciproque et l'inverse du problème de l'*Aufklärung* : comment se fait-il que la rationalisation conduise à la fureur du pouvoir?

Or il me semble que soit ces recherches sur la constitution du sens avec la découverte que le sens ne se constitue que par les structures de coercition du signifiant, soit les analyses faites sur l'histoire de la rationalité scientifique avec les effets de contrainte liés à son institutionnalisation et à la constitution de modèles, tout cela, toutes ces recherches historiques n'ont fait, me semble-t-il, que recouper comme par un jour étroit et comme à travers une sorte de meurtrière universitaire ce qui fut après tout le mouvement de fond de notre

histoire depuis un siècle. Car, à force de nous chanter que notre organisation sociale ou économique manquait de rationalité, nous nous sommes trouvés devant je ne sais pas si c'est trop ou pas assez de raison, en tout cas devant sûrement trop de pouvoir; à force de nous entendre chanter les promesses de la Révolution, je ne sais pas si là où elle s'est produite elle est bonne ou mauvaise, mais nous nous sommes trouvés, nous, devant l'inertie d'un pouvoir qui indéfiniment se maintenait; et à force de nous entendre chanter l'opposition entre les idéologies de la violence et la véritable théorie scientifique de la société, du prolétariat et de l'histoire, nous nous sommes retrouvés avec deux formes de pouvoir qui se ressemblaient comme deux frères: fascisme et stalinisme. Retour par conséquent à la question: *qu'est-ce quel' Aufklärung* ? Et se réactive ainsi la série de problèmes qui avait marqué les analyses de Max Weber: qu'en est-il de cette rationalisation dont on convient qu'elle caractérise non seulement la pensée et la science occidentales depuis le xvii<sup>e</sup> siècle, mais aussi les rapports sociaux, les organisations étatiques, les pratiques économiques et peut-être jusqu'au comportement des individus? Qu'en est-il de cette rationalisation dans ses effets de contrainte et peut-être d'obnubilation, d'implantation massive et croissante et jamais radicalement contestée d'un vaste système scientifique et technique ?

Ce problème, que nous sommes bien obligés en France de reprendre sur nos épaules, ce problème de *qu'est-ce que c'est que l' Aufklärung* ?, on peut l'aborder par différents chemins. Et le chemin par lequel je voudrais l'aborder, je ne le retrace absolument pas – et je voudrais que vous me croyiez – dans un esprit ou de polémique ou de critique. Je hais la polémique<sup>18</sup> et, quant à la critique, je ne suis pas doué pour elle. Deux raisons, par conséquent, qui font que je ne cherche rien d'autre que de marquer des différences et en quelque sorte de voir jusqu'où on peut multiplier, démultiplier, démarquer les unes par rapport aux autres, déboîter, si vous voulez, les formes d'analyses de ce problème de l'*Aufklärung*, qui est peut-être après tout le problème de la philosophie moderne.

Je voudrais tout de suite, en abordant ce problème qui nous rend fraternels par rapport à l'École de Francfort<sup>19</sup>, noter que, de toutes façons, faire de l'*Aufklärung* la question centrale, cela veut dire à

coup sûr un certain nombre de choses. Cela veut dire d'abord que l'on s'engage dans une certaine pratique qu'on appellerait historico-philosophique, qui n'a rien à voir avec la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, une certaine pratique historico-philosophique et par là je veux dire que le domaine d'expérience auquel se réfère ce travail philosophique n'en exclut aucun autre absolument. Ce n'est pas l'expérience intérieure, ce ne sont pas les structures fondamentales de la connaissance scientifique, mais ce n'est pas non plus un ensemble de contenus historiques élaborés ailleurs, préparés par les historiens et accueillis tout faits comme des faits<sup>20</sup>. Il s'agit en fait, dans cette pratique historico-philosophique, de se faire sa propre histoire, de *fabriquer*<sup>a</sup> comme par fiction<sup>21</sup> l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité, dont les historiens ne s'occupent pas. On voit également que cette question investit le travail philosophique, la pensée philosophique, l'analyse philosophique dans des contenus empiriques dessinés précisément par elle. De là, si vous voulez, que les historiens devant ce travail historique ou philosophique vont dire : « oui, oui, bien sûr, peut-être » ; en tout cas ce n'est jamais tout à fait cela, ce qui est l'effet de brouillage dû à ce déplacement vers le sujet et la vérité dont je parlais. Et que les philosophes, même s'ils ne prennent pas tous des airs de pintades offensées, pensent généralement : « la philosophie, malgré tout, c'est bien autre chose », ceci étant dû à l'effet de chute, dû à ce retour à une empiricité qui n'a même pas pour elle d'être garantie par une expérience intérieure.

Accordons à ces voix d'à côté toute l'importance qu'elles ont, et cette importance est grande. Elles indiquent au moins négativement que l'on est sur le bon chemin, c'est-à-dire qu'à travers des contenus historiques qu'on élabore et auxquels on est lié parce qu'ils sont vrais ou qu'ils valent comme vrais, on pose la question : qu'est-ce donc que

a. Souligné sur le manuscrit.

je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange, à ce moment, à cet instant d'humanité qui est assujéti au pouvoir de la vérité en général et des vérités en particulier? Désubjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique, affranchir les contenus historiques par l'interrogation sur les effets de pouvoir dont cette vérité dont ils sont censés relever les affecte, c'est, si vous voulez, la première caractéristique de cette pratique historico-philosophique.<sup>a</sup> D'autre part, cette pratique historico-philosophique se trouve évidemment dans un rapport privilégié à une certaine époque empiriquement déterminable : même si elle est relativement et nécessairement floue, cette époque est, certes, désignée comme moment de formation de l'humanité moderne, *Aufklärung*, au sens large du terme, à laquelle se réfèrent Kant, Weber, etc., période sans datation fixe<sup>b</sup>, à multiples entrées puisqu'on peut la définir aussi bien par la formation du capitalisme, la constitution du monde bourgeois, la mise en place des systèmes étatiques, la fondation de la science moderne avec tous ses corrélatifs techniques, l'organisation d'un vis-à-vis entre l'art d'être gouverné et celui de n'être pas tellement gouverné<sup>22</sup>. Privilège de fait, par conséquent, pour le travail historico-philosophique que cette période, puisque c'est là qu'apparaissent en quelque sorte, à vif et à la surface des transformations visibles, ces rapports entre pouvoir, vérité et sujet qu'il s'agit d'analyser<sup>23</sup>. Mais privilège aussi en ce sens qu'il s'agit de former, à partir de là, une matrice pour le parcours de toute une série d'autres domaines possibles. Disons, si vous voulez, que ce n'est pas parce qu'on privilégie le XVIII<sup>e</sup> siècle, parce qu'on s'intéresse à lui que l'on rencontre le problème de l'*Aufklärung*; je dirais que c'est parce que l'on veut fondamentalement poser le problème «qu'est-ce que c'est que l'*Aufklärung*?» que l'on rencontre le schème<sup>c</sup> historique de notre modernité. Il ne s'agira pas de dire que les Grecs du V<sup>e</sup> siècle sont un

a. *Manuscrit*: Disons-le: pas de point fixe, pas de [vérité] apodictique, pas de résultat définitif — un mouvement qui ne fait que de se mouvoir.

b. *Manuscrit*, à la place de «période sans datation fixe»: période à datation souple

c. *Manuscrit*, à la place de «schème»: seuil

peu comme les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle ou que le XII<sup>e</sup> siècle était déjà une sorte de Renaissance, mais bien d'essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet.

Tel est le cadre général de cette recherche que j'appellerais historico-philosophique. Comment peut-on maintenant la mener ?

Je disais tout à l'heure que je voulais en tout cas tracer très vaguement d'autres voies possibles que celles qui me paraissent avoir été jusqu'à présent le plus volontiers frayées. Ce n'est aucunement les accuser ni de ne mener à rien, ni de ne donner aucun résultat valable. Je voulais simplement dire ceci et suggérer ceci : il me semble que cette question de l'*Aufklärung* depuis Kant, à cause de Kant, et vraisemblablement à cause de ce décalage entre *Aufklärung* et critique qu'il a introduit, a été essentiellement posée en termes de connaissance, c'est-à-dire en partant de ce qui fut la destinée historique de la connaissance au moment de la constitution de la science moderne ; c'est-à-dire aussi en cherchant ce qui, dans cette destinée déjà, marquait les effets de pouvoir indéfinis auxquels elle allait être nécessairement liée par l'objectivisme, le positivisme, le technicisme, etc., en rapportant cette connaissance aux conditions de constitution et de légitimité de toute connaissance possible, et enfin en cherchant comment dans l'histoire s'était opéré le passage hors légitimité (illusion, erreur, oubli, recouvrement, etc.). D'un mot, c'est la procédure d'analyse qui me semble au fond avoir été engagée par le décalage de la critique par rapport à l'*Aufklärung* opéré par Kant. Il me semble qu'à partir de là, on a une procédure d'analyse qui est au fond celle qui a été suivie le plus souvent, procédure d'analyse qu'on pourrait appeler une enquête en légitimité des modes historiques du connaître. C'est en tout cas ainsi qu'un certain nombre de philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est ainsi que Dilthey, Habermas, etc., l'ont entendue. Plus simplement encore : quelle fausse idée la connaissance s'est-elle faite d'elle-même et à quel usage excessif

s'est-elle trouvée exposée, à quelle domination par conséquent s'est-elle trouvée liée?<sup>a</sup>

Eh bien, plutôt que cette procédure qui prend la forme d'une enquête en légitimité des modes historiques du connaître, on pourrait peut-être envisager une procédure différente. Elle pourrait prendre pour entrée dans la question de l'*Aufklärung* non pas le problème de la connaissance, mais celui du pouvoir; elle avancerait non pas comme une enquête en légitimité, mais comme quelque chose que j'appellerais une épreuve d'événementialisation<sup>24</sup>. Pardonnez l'horreur du mot! Et, tout de suite, qu'est-ce que cela veut dire? Ce que j'entendrais par procédure d'événementialisation, dussent les historiens crier d'épouvante, ce serait ceci: d'abord prendre des ensembles d'éléments où l'on peut repérer en première approche, donc de façon tout à fait empirique et provisoire, des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus de connaissance. Mécanismes de coercition divers, peut-être aussi bien des ensembles législatifs, des règlements, des dispositifs matériels, des phénomènes d'autorité, etc.; contenus de connaissance qu'on prendra également dans leur diversité et dans leur hétérogénéité, et qu'on retiendra en fonction des effets de pouvoir dont ils sont porteurs en tant qu'ils sont validés comme faisant partie d'un système de connaissance. Ce qu'on cherche alors n'est pas de savoir ce qui est vrai ou faux, fondé ou non fondé, réel ou illusoire, scientifique ou idéologique, légitime ou abusif. On cherche à savoir quels sont les liens, quelles sont les connexions qui peuvent être repérées entre mécanismes de coercition et éléments de connaissance, quels jeux de renvoi et d'appui se développent des uns aux autres, ce qui fait que tel élément de connaissance peut prendre des effets de pouvoir affectés dans un pareil système à un élément vrai ou probable ou incertain ou faux, et ce qui fait que tel procédé de coercition acquiert la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace, etc.

Donc ne pas, à ce premier niveau, opérer le partage de légitimité, ne pas assigner le point de l'erreur et de l'illusion<sup>b</sup>. Et c'est pourquoi,

a. *Manuscrit*: C'est bien la mise en œuvre de la question kantienne.

b. *Manuscrit*: la limite de l'excès ou de l'abus

à ce niveau, il me semble que l'on peut utiliser deux mots qui n'ont pas pour fonction de désigner des entités, des puissances ou quelque chose comme des transcendants, mais seulement d'opérer, par rapport aux domaines auxquels ils se réfèrent, une réduction systématique de valeur, disons une neutralisation quant aux effets de légitimité et une mise en lumière de ce qui les rend à un certain moment acceptables et qui fait qu'effectivement ils ont été acceptés. Utilisation donc du mot *savoir*, qui se réfère à toutes les procédures et à tous les effets de connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini; et, deuxièmement, du terme de *pouvoir*, qui ne fait rien d'autre que recouvrir toute une série de mécanismes particuliers, définissables et définis, qui semblent susceptibles d'induire des comportements ou des discours. On voit tout de suite que ces deux termes n'ont d'autre rôle que méthodologique : il ne s'agit pas de repérer à travers eux des principes généraux de réalité, mais de fixer en quelque sorte le front de l'analyse, le type d'élément qui doit être pour elle pertinent. Il s'agit ainsi d'éviter de faire jouer d'entrée la perspective de légitimation comme le font les termes de connaissance<sup>25</sup> ou de domination<sup>26</sup>. Il s'agit également, à tout moment de l'analyse, de pouvoir leur donner un contenu déterminé et précis, tel élément de savoir, tel mécanisme de pouvoir; jamais on ne doit considérer qu'il existe *un* savoir ou *un* pouvoir, pire encore *le* savoir ou *le* pouvoir qui seraient en eux-mêmes opérants. Savoir, pouvoir, c'est qu'une grille d'analyse. On voit aussi que cette grille n'est pas composée de deux catégories d'éléments étrangers l'un à l'autre, ce qui serait du savoir d'un côté et ce qui serait du pouvoir de l'autre – et ce que j'en disais tout à l'heure les rendait extérieurs l'un à l'autre –, car rien ne peut figurer comme élément de savoir si, d'une part, il n'est pas conforme à un ensemble de règles et de contraintes caractéristiques, par exemple de tel type de discours scientifique à une époque donnée, et si, d'autre part, il n'est pas doté des effets de coercition ou simplement d'incitation propres à ce qui est validé comme scientifique ou simplement rationnel ou simplement communément reçu, etc. Inversement, rien ne peut fonctionner comme mécanisme de pouvoir s'il ne se déploie selon des procédures, des instruments, des moyens, des objectifs qui puissent être validés dans

des systèmes plus ou moins cohérents de savoir<sup>27</sup>. Il ne s'agit donc pas de décrire ce qui est savoir et ce qui est pouvoir, et comment l'un réprimerait l'autre ou comment l'autre abuserait de l'un, mais il s'agit plutôt de décrire un nexus de savoir-pouvoir qui permette de saisir ce qui constitue l'acceptabilité d'un système, que ce soit le système de la maladie mentale, de la pénalité, de la délinquance, de la sexualité, etc.

En bref, il me semble que, de l'observabilité empirique pour nous d'un ensemble à son acceptabilité historique, à l'époque même où effectivement il est observable, le chemin passe par une analyse du nexus de savoir-pouvoir qui le soutient, le ressaisit à partir du fait qu'il est accepté, en direction de ce qui le rend acceptable non pas bien sûr en général, mais là seulement où il est accepté : c'est cela qu'on pourrait caractériser comme le ressaisir dans sa positivité<sup>28</sup>. On a donc là un type de procédure qui, hors du souci de légitimation et par conséquent en écartant le point de vue fondamental de la loi, parcourt le cycle de la positivité en allant du fait de l'acceptation au système de l'acceptabilité analysé à partir du jeu savoir-pouvoir. Disons que c'est là le niveau, à peu près, de l'*archéologie*<sup>29</sup>.

Deuxièmement, on voit tout de suite qu'à partir de ce type d'analyse menacent un certain nombre de dangers, qui ne peuvent pas ne pas apparaître comme les conséquences négatives et coûteuses d'une pareille analyse.

Ces positivités sont des ensembles qui ne vont pas de soi, en ce sens que, quelles que soient l'habitude ou l'usure qui ont pu nous les rendre familières, quelle que soit la force d'aveuglement des mécanismes de pouvoir qu'elles font jouer ou quelles que soient les justifications qu'elles ont élaborées, elles n'ont pas été rendues acceptables par quelque droit originaire; et ce qu'il s'agit de faire ressortir pour bien saisir ce qui a pu les rendre acceptables, c'est que justement cela n'allait pas de soi, ce n'était inscrit dans aucun *a priori*, ce n'était contenu dans aucune antériorité. Dégager les conditions d'acceptabilité d'un système et suivre les lignes de rupture qui marquent son émergence, ce sont là deux opérations corrélatives. Cela n'allait pas du tout de soi que la folie et la maladie mentale se superposent dans le système institutionnel et scientifique de la psychiatrie; ce n'était pas plus donné que les procédés punitifs, l'emprisonnement et la

discipline pénitentiaire viennent s'articuler dans un système pénal; ce n'était pas plus donné que le désir, la concupiscence, le comportement sexuel des individus doivent effectivement s'articuler les uns sur les autres dans un système de savoir et de normalité appelé sexualité. Le repérage de l'acceptabilité d'un système est indissociable du repérage de ce qui le rendait difficile à accepter: son arbitraire en termes de connaissance, sa violence en termes de pouvoir, bref son énergie<sup>a</sup>. Donc nécessité de prendre en charge cette structure, pour mieux en suivre les artifices.

Deuxième conséquence, là aussi coûteuse et négative, c'est que ces ensembles ne sont pas analysés comme des universaux auxquels l'histoire apporterait avec ses circonstances particulières un certain nombre de modifications. Bien sûr, bien des éléments acceptés, bien des conditions d'acceptabilité peuvent avoir derrière eux une longue carrière; mais ce qu'il s'agit de ressaisir dans l'analyse de ces positivités, ce sont en quelque sorte des singularités pures<sup>30</sup>, ni incarnation d'une essence, ni individualisation d'une espèce: singularité que la folie dans le monde occidental moderne, singularité absolue que la sexualité, singularité absolue que le système juridico-moral de nos punitions.

Nul recours fondateur, nulle échappée dans une forme pure, c'est là sans doute un des points les plus importants et les plus contestables de cette démarche historico-philosophique: si elle ne veut basculer ni dans une philosophie de l'histoire, ni dans une analyse historique, elle doit se maintenir dans le champ d'immanence des singularités pures. Alors quoi? Rupture, discontinuité, singularité, description pure, tableau immobile, pas d'explication, pas de passage, vous connaissez tout cela. On dira que l'analyse de ces positivités ne relève pas de ces procédures dites explicatives auxquelles on prête une valeur causale à trois conditions:

1) on ne reconnaît de valeur causale qu'aux explications qui visent une dernière instance valorisée comme profonde et elle seule, économie pour les uns, démographie pour les autres;

a. *Manuscrit, à la place de « son énergie » : son émergence*

2) on ne reconnaît comme ayant valeur causale que ce qui obéit à une pyramidalisation pointant vers « la » cause ou le foyer causal, l'origine unitaire;

3) et enfin on ne reconnaît de valeur causale qu'à ce qui établit une certaine inévitabilité ou du moins ce qui approche de la nécessité.

L'analyse des positivités, dans la mesure où il s'agit de singularités pures rapportées non pas à une espèce, ou à une essence, mais à de simples conditions d'acceptabilité, eh bien, cette analyse suppose le déploiement d'un réseau causal à la fois complexe et serré, mais sans doute d'un autre type, un réseau causal qui n'obéirait pas justement à l'exigence de saturation par un principe profond, unitaire, pyramidalisant et nécessitant. Il s'agit d'établir un réseau qui rende compte de cette singularité comme d'un effet : d'où la nécessité de la multiplicité des relations, de la différenciation entre les différents types de relations, de la différenciation entre les différentes formes de nécessité des enchaînements, du déchiffrement des interactions et des actions circulaires et de la prise en compte du croisement de processus hétérogènes. Et rien donc de plus étranger à une telle analyse que le rejet de la causalité. Mais ce qui est important, c'est qu'il ne s'agit pas dans de telles analyses de ramener à une cause un ensemble de phénomènes dérivés, mais de mettre en intelligibilité une positivité singulière dans ce qu'elle a justement de singulier.

Disons en gros que, par opposition à une *genèse*<sup>a</sup> qui s'oriente vers l'unité d'une cause principielle lourde d'une descendance multiple, il s'agirait là d'une *généalogie*, c'est-à-dire de quelque chose qui essaie de restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l'effet<sup>31</sup>. Mise en intelligibilité donc, mais dont il faut bien voir qu'elle ne fonctionne pas selon un principe de fermeture. Et là, il ne s'agit pas d'un principe de fermeture pour un certain nombre de raisons.

La première, c'est que les relations qui permettent de rendre compte de cet effet singulier sont, sinon dans leur totalité, du moins

a. Souligné sur le manuscrit.

pour une part considérable, des relations d'interaction entre des individus ou des groupes, c'est-à-dire qu'elles impliquent des sujets, des types de comportement, des décisions, des choix : ce n'est pas dans la nature des choses que l'on pourrait trouver le soutien, le support de ce réseau de relations intelligibles, c'est la logique propre d'un jeu d'interactions avec ses marges toujours variables de non certitude.

Pas de fermeture non plus, parce que ces relations que l'on essaie d'établir pour rendre compte d'une singularité comme effet, ce réseau de relations ne doit pas constituer un plan unique. Ce sont des relations qui sont en perpétuel décrochement les unes par rapport aux autres : la logique des interactions à un niveau donné (disons entre deux individus) pouvant à la fois garder ses règles et sa spécificité, ses effets singuliers, tout en constituant avec d'autres éléments des interactions qui se jouent à un autre niveau, de sorte que, d'une certaine façon, aucune de ces interactions n'apparaît ou primaire ou absolument totalisante. Chacune peut être replacée dans un jeu qui la déborde; et inversement aucune, aussi locale qu'elle soit, n'est sans effet ou sans risque d'effet sur celle dont elle fait partie et qui l'enveloppe. Donc, si vous voulez et schématiquement, mobilité perpétuelle, essentielle fragilité ou plutôt intrication entre ce qui reconduit le même processus et ce qui le transforme. Bref, il s'agirait là de dégager toute une forme d'analyses que l'on pourrait dire *stratégiques*<sup>32</sup>.

En parlant d'archéologie, de stratégie et de généalogie, je ne pense pas qu'il s'agisse de repérer là trois niveaux successifs qui seraient développés les uns à partir des autres, mais plutôt de caractériser trois dimensions nécessairement simultanées de la même analyse, trois dimensions qui devraient permettre dans leur simultanéité même de ressaisir ce qu'il y a de positif, c'est-à-dire quelles sont les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elle s'intègre. C'est une telle recherche tenant compte de ces trois dimensions qu'on peut appeler une procédure d'événementialisation.

[...] <sup>a</sup> se produit comme effet, et enfin événementialisation en ce que l'on a affaire à quelque chose dont la stabilité, dont l'enracinement, dont le fondement n'est jamais tel que l'on ne puisse pas, d'une manière ou d'une autre, sinon penser sa disparition, du moins repérer ce par quoi et ce à partir de quoi sa disparition est possible.

Je disais tout à l'heure que, plutôt que de poser le problème en termes de connaissance et de légitimation, il s'agissait d'aborder la question par le biais du pouvoir et de l'événementialisation. Mais vous le voyez, il ne s'agit pas de faire fonctionner le pouvoir entendu comme domination, maîtrise, à titre de donnée fondamentale, de principe unique, d'explication ou de loi incontournable ; au contraire, il s'agit de le considérer toujours comme relation dans un champ d'interactions, il s'agit de le penser dans une relation indissociable avec des formes de savoir, et il s'agit de le penser toujours de telle manière qu'on le voit associé à un domaine de possibilité et par conséquent de réversibilité, de renversement possible<sup>33</sup>.

Vous voyez qu'ainsi la question n'est plus : par quelle erreur, illusion, oubli, par quels défauts de légitimité la connaissance en vient-elle à induire des effets de domination que manifeste dans le monde moderne l'emprise de la *technê*? La question serait plutôt celle-ci : comment l'indissociabilité du savoir et du pouvoir dans le jeu des interactions et des stratégies multiples peut-elle induire à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité et un champ de possibles, d'ouvertures, d'indécisions, de retournements et de dislocations éventuelles qui les rend fragiles, qui les rend impermanentes, qui fait de ces effets des événements, rien de plus, rien de moins que des événements? De quelle façon les effets de coercition propres à ces positivités peuvent-ils être, non pas dissipés par un retour à la destination légitime de la connaissance et par une réflexion sur le transcendantal ou le quasi-transcendantal qui la fixe, mais inversés ou dénoués à l'intérieur d'un champ stratégique concret, de ce champ stratégique concret qui les a induits, et à partir de la décision justement de n'être pas gouverné?

a. Lacune due au retournement de la bande d'enregistrement, dont seule une partie a pu être reconstituée grâce au manuscrit.

En somme, le mouvement qui a fait basculer l'attitude critique dans la question de la critique, ou encore le mouvement qui a fait reprendre en compte l'entreprise de l'*Aufklärung* dans le projet critique qui était de faire en sorte que la connaissance puisse se faire d'elle-même une juste idée, est-ce que ce mouvement de bascule, est-ce que ce décalage, la façon de déporter la question de l'*Aufklärung* dans la critique, est-ce qu'il ne faudrait pas essayer de faire maintenant le chemin inverse ? Est-ce qu'on ne pourrait pas essayer de parcourir cette voie, mais dans l'autre sens ? Et s'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné, cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. Question d'attitude. Vous voyez pourquoi je n'avais pas pu donner, osé donner un titre à ma conférence qui aurait été : « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? ».

\*Henri Gouhier : Je remercie très vivement Michel Foucault de nous avoir apporté un ensemble si coordonné de réflexions que j'appellerais philosophiques, quoiqu'il ait dit « n'étant pas moi-même philosophe ». Je dois dire tout de suite qu'après avoir dit « n'étant pas moi-même philosophe », il ajoutait « à peine critique », c'est-à-dire tout de même un peu critique. Et après son exposé je me demande si être un peu critique, ce n'est pas être beaucoup philosophe.

Noël Mouloud : Je voudrais faire peut-être deux ou trois remarques. La première est la suivante : M. Foucault semble nous avoir mis devant une attitude générale de la pensée, le refus du pouvoir ou le refus de la règle contraignante qui engendre une attitude générale, l'attitude critique. Il a passé de là à une problématique qu'il a présentée comme un prolongement de cette attitude, une actualisation de cette attitude : il s'agit des problèmes qui sont posés actuellement concernant les rapports du savoir, de la technique et du pouvoir. Je verrais d'une certaine manière des attitudes critiques localisées, tournant autour de certains noyaux de problèmes, c'est-à-dire, dans une grande mesure, ayant des sources ou si l'on veut des limites

\* Discussion reproduite avec l'aimable autorisation de la Société française de Philosophie.

historiques. Il faut déjà que nous ayons une pratique, une méthode qui atteint certaines limites, qui pose des problèmes, qui aboutit à des impasses, pour qu'une attitude critique se dessine. Et ainsi par exemple ce sont les succès méthodologiques du positivisme qui, avec les difficultés qu'il a soulevées, ont engendré vis-à-vis de lui les réactions critiques que nous connaissons, qui sont apparues depuis un demi-siècle, c'est-à-dire la réflexion logiciste, la réflexion criticiste, je pense à l'école popperienne ou à la réflexion wittgensteinienne sur les limites d'un langage scientifique normalisé. Souvent à travers ces moments critiques on voit apparaître une résolution neuve, la recherche d'une pratique renouvelée, d'une méthode qui elle-même a un aspect régional, un aspect d'une recherche historique.

Michel Foucault : Vous avez absolument raison. C'est bien dans cette voie-là que l'attitude critique a été engagée et qu'elle a développé ses conséquences d'une manière privilégiée au XIX<sup>e</sup> siècle. Je dirais là que c'est le canal kantien, c'est-à-dire que le moment fort, le moment essentiel de l'attitude critique doit bien être le problème de l'interrogation de la connaissance sur ses propres limites ou les impasses, si vous voulez, qu'elle rencontre dans son exercice premier et concret.

Ce qui m'a frappé, ce sont deux choses. D'une part, si vous voulez, que cet usage kantien de l'attitude critique n'a pas empêché – et à vrai dire chez Kant le problème est très explicitement posé – que la critique pose aussi (le problème est de savoir si cela est fondamental ou non, on peut en discuter) cette question : qu'est-ce que l'usage de la raison, quel usage de la raison peut porter des effets quant aux abus de l'exercice du pouvoir, et par conséquent à la destination concrète de la liberté? Je crois que ce problème-là, Kant est loin de l'ignorer et il y a eu, en Allemagne surtout, tout un mouvement de réflexion autour de ce thème-là, si vous voulez, généralisant, décalant le problème critique strict que vous avez cité vers d'autres régions. Vous citez Popper, mais après tout pour Popper aussi l'excès de pouvoir a bien été un problème fondamental.

D'autre part, ce que je voulais remarquer – et je m'excuse du caractère tout à fait de survol, si je puis dire – c'est qu'il me semble

que l'histoire de l'attitude critique, dans ce qu'elle a de spécifique à l'Occident – et à l'Occident moderne depuis les <sup>XV</sup><sup>e</sup>-<sup>XVI</sup><sup>e</sup> siècles – il faut en chercher l'origine dans les luttes religieuses et les attitudes spirituelles dans la seconde moitié du Moyen Âge. Au moment justement où se pose le problème : comment être gouverné, est-ce qu'on va accepter d'être gouverné comme cela? C'est alors que les choses sont à leur niveau le plus concret, le plus historiquement déterminé : toutes les luttes autour de la pastorale dans la seconde moitié du Moyen Âge ont préparé la Réforme et, je crois, ont été l'espèce de seuil historique sur lequel s'est développée cette attitude critique<sup>34</sup>.

Henri Birault : Je ne voudrais pas jouer le rôle de la pintade effarouchée! Je suis tout à fait d'accord avec la façon dont la question de l'*Aufklärung* se trouve à la fois explicitement reprise par Kant pour subir en même temps une restriction théorétique décisive en fonction d'impératifs d'ordre moral, religieux, politique, etc., qui sont caractéristiques de la pensée kantienne. Je crois que là-dessus, entre nous, il y a accord total.

En ce qui concerne maintenant la partie la plus directement positive de l'exposé, lorsqu'il s'agit d'étudier à ras de terre, en quelque sorte, au niveau de l'événement, les feux croisés du savoir et du pouvoir, je me demande s'il n'y a pas place quand même pour une question sous-jacente et, disons-le, plus essentiellement ou plus traditionnellement philosophique, qui se situerait en retrait par rapport à cette étude précieuse et minutieuse des jeux du savoir et du pouvoir dans différents domaines. Cette question métaphysique et historique pourrait se formuler de la façon suivante : ne peut-on pas dire qu'à un certain moment de notre histoire et dans une certaine région du monde le savoir en lui-même, le savoir comme tel, a pris la forme d'un pouvoir ou d'une puissance, tandis que le pouvoir, de son côté, toujours défini comme un savoir-faire, une certaine manière de savoir prendre ou de savoir s'y prendre, manifestait enfin l'essence proprement dynamique du noétique? Rien d'étonnant, s'il devait en être ainsi, que Michel Foucault puisse alors retrouver et débrouiller les réseaux ou relations multiples qui s'établissent entre le savoir et le pouvoir, puisqu'au moins à partir d'une certaine époque le savoir est dans son fond un pouvoir et le pouvoir dans son fond un savoir, le

savoir et le pouvoir d'un même vouloir, d'une même volonté que je suis bien obligé d'appeler volonté de puissance.

Michel Foucault: Votre question porterait sur la généralité de ce type de rapport ?

Henri Birault: Non pas tellement sur sa généralité que sur sa radicalité ou son fondement occulte en deçà de la dualité des deux termes savoir-pouvoir. N'est-il pas possible de retrouver une sorte d'essence commune du savoir et du pouvoir, le savoir se définissant en lui-même comme savoir du pouvoir et le pouvoir de son côté se définissant comme savoir du pouvoir (quitte à explorer attentivement les multiples significations de ce double génie) ?

Michel Foucault: Absolument. Là, justement, j'ai été insuffisamment clair, dans la mesure où ce que je voudrais faire, ce que je suggérais, c'est qu'au-dessous ou en deçà d'une espèce de description – en gros, il y a les intellectuels et les hommes de pouvoir, il y a les hommes de science et les exigences de l'industrie, etc. – en fait on a tout un réseau tressé. Non pas seulement d'éléments de savoir et de pouvoir; mais, pour que le savoir fonctionne comme savoir, cela ne peut être que dans la mesure où il exerce un pouvoir. À l'intérieur des autres discours de savoir par rapport aux discours de savoir possibles, chaque énoncé considéré comme vrai exerce un certain pouvoir et il crée en même temps une possibilité; inversement, tout exercice de pouvoir, même s'il s'agit d'une mise à mort, implique au moins un savoir-faire, et, après tout, écraser sauvagement un individu, c'est encore une certaine manière de s'y prendre. Donc, si vous voulez, je suis tout à fait d'accord et c'est ce que j'essayais de faire apparaître: sous les polarités qui, à nous, paraissent bien distinctes de celles du pouvoir, on a une espèce de chatolement...

Noël Moufoud: Je reviens à notre référence commune, à M. Birault et à moi-même: Popper. Un des desseins de Popper est de montrer que dans la constitution de sphères de pouvoir, quelle qu'en soit la nature, c'est-à-dire de dogmes, de normes impératives, de paradigmes, ce n'est pas le savoir lui-même qui est engagé, qui est

responsable, mais c'est une rationalité déviante qui n'est plus un savoir véritablement. Le savoir – ou la rationalité en tant que formatrice est elle-même dénuée de paradigmes, dénuée de recettes. Son initiative propre est de remettre en question ses propres assurances, sa propre autorité, et de « polémiquer contre elle-même ». C'est précisément pour cette raison qu'elle est rationalité et la méthodologie telle que Popper la conçoit est de départager, de séparer ces deux comportements, de rendre la confusion ou le mélange impossible entre l'usage des recettes, la gestion des procédures et l'invention des raisons. Et je me demanderais, bien que ce soit bien plus difficile, si dans le domaine humain, social, historique, les sciences sociales dans leur ensemble ne jouent pas également et avant tout le rôle de l'ouverture : il y a là une situation très difficile parce qu'elles sont en fait solidaires de la technique. Entre une science et les pouvoirs qui l'utilisent, il y a une relation qui n'est pas véritablement essentielle; bien qu'elle soit importante, elle reste « contingente » d'une certaine manière. Ce sont plutôt les conditions techniques de l'utilisation du savoir qui sont en rapport direct avec l'exercice d'un pouvoir, d'un pouvoir échappant à l'échange ou à l'examen, plutôt que les conditions du savoir lui-même; et c'est dans ce sens que je ne comprends pas tout à fait l'argument. Par ailleurs, M. Foucault a fait des remarques éclairantes qu'il développera sans doute. Mais je me pose la question : y a-t-il un lien vraiment direct entre les obligations ou les exigences du savoir et celles du pouvoir ?

Michel Foucault : Je serais ravi si l'on pouvait faire comme cela, c'est-à-dire si l'on pouvait dire : il y a la bonne science, celle qui est à la fois vraie et qui ne touche pas au vilain pouvoir; et puis évidemment les mauvais usages de la science, soit son application intéressée, soit ses erreurs. Si vous m'affirmez que c'est cela, eh bien, je partirai heureux.

Noël Mouloud : Je n'en dis pas autant, je reconnais que le lien historique, le lien événementiel est fort. Mais je remarque plusieurs choses : que les nouvelles investigations scientifiques (celles de la biologie, des sciences humaines) replacent l'homme et la société dans une situation de non-détermination, leur ouvrant des voies de liberté,

et ainsi les contraignent, pour ainsi dire, à exercer à nouveau des décisions. En outre, que les pouvoirs oppressifs s'appuient rarement sur un savoir scientifique, mais de préférence sur un non-savoir, sur une science réduite préalablement à un «mythie»: on connaît les exemples d'un racisme fondé sur une «pseudo-génétiqque» ou bien d'un pragmatisme politique fondé sur une déformation «néo-lamarckienne» de la biologie, etc. Et enfin, je conçois très bien que les informations positives d'une science appellent la distance d'un jugement critique. Mais il me semble – et c'était le sens à peu près de mon argument – qu'une critique humaniste, qui reprend des critères culturels et axiologiques, ne peut se développer entièrement ni aboutir qu'avec l'appui que lui apporte la connaissance elle-même, faisant la critique de ses bases, de ses présupposés, de ses antécédents. Cela concerne surtout les éclaircissements qu'apporteraient les sciences de l'homme, de l'histoire; et il me semble qu'Habermas, en particulier, inclut cette dimension analytique dans ce qu'il appelle la critique des idéologies, de celles-mêmes qui sont engendrées par le savoir.

Michel Foucault : Je pense que c'est cela l'avantage de la critique, justement!

Henri Gouhier : Je voudrais vous poser une question. Je suis tout à fait d'accord sur la façon dont vous avez opéré votre découpage et sur l'importance de la Réforme. Mais il me semble qu'il y a dans toute la tradition occidentale un ferment critique par le socratisme. Je voulais vous demander si le mot *critique*, tel que vous l'avez défini et employé, ne pourrait pas convenir pour appeler ce que provisoirement j'appellerais un ferment critique du socratisme dans toute la pensée occidentale, qui va jouer un rôle par les retours à Socrate aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles?

Michel Foucault : Vous me prenez par une question plus difficile. Je dirais que ce retour du socratisme (on le sent, on le repère, on le voit historiquement, me semble-t-il, à la charnière des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) n'a été possible que sur le fond de cette chose, à mon sens beaucoup plus importante, qu'ont été les luttes pastorales et ce problème du gouvernement des hommes, gouvernement au sens très plein et très

large que cela avait à la fin du Moyen Âge. Gouverner les hommes, c'était les prendre par la main, les conduire jusqu'à leur salut par une opération, une technique de guidage détaillée, qui impliquait tout un jeu de savoir : sur l'individu qu'on guidait, sur la vérité vers laquelle on guidait...

Henri Gouhier : Est-ce que votre analyse, vous pourriez la reprendre si vous faisiez un exposé sur Socrate et son temps ?

Michel Foucault : C'est en effet le vrai problème. Là encore, pour répondre rapidement sur cette chose difficile, il me semble qu'au fond, quand on interroge Socrate comme cela, ou même – j'ose à peine le dire – je me demande si Heidegger interrogeant les présocratiques ne fait pas... non, pas du tout, il ne s'agit pas de faire un anachronisme et de reporter le XVIII<sup>e</sup> siècle sur le V<sup>e</sup>... Mais cette question de l'*Aufklärung* qui est, je crois, tout de même fondamentale pour la philosophie occidentale depuis Kant, je me demande si ce n'est pas elle avec laquelle on balaie en quelque sorte toute l'histoire possible et jusqu'aux origines radicales de la philosophie, de sorte que le procès de Socrate, je crois qu'on peut l'interroger valablement, sans aucun anachronisme, mais à partir d'un problème qui est et qui a été en tout cas perçu par Kant comme étant un problème de l'*Aufklärung*<sup>35</sup>.

Jean-Louis Bruch : Je voudrais vous poser une question sur une formulation qui est centrale dans votre exposé, mais qui a été exprimée sous deux formes qui m'ont paru différentes. Vous avez parlé à la fin de « la volonté décisive de n'être pas gouverné » comme un fondement, ou un retournement de l'*Aufklärung* qui a été la matière de votre conférence. Vous avez parlé au début de « ne pas être gouverné comme cela », de « ne pas être tellement gouverné », de « ne pas être gouverné à ce prix ». Dans un cas, la formulation est absolue, dans l'autre elle est relative, et en fonction de quels critères ? Est-ce pour avoir ressenti l'abus de la gouvernementalisation que vous venez à la position radicale, volonté décisive de ne pas être gouverné ? Je pose la question. Et enfin, est-ce que cette dernière position ne doit pas elle-même faire l'objet d'une interrogation, d'une mise en question qui, elle, serait d'essence philosophique ?

Michel Foucault : Ce sont deux bonnes questions. Sur le point des variations de formulation : je ne pense pas en effet que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considérer comme une aspiration originaire. Je pense qu'en fait la volonté de n'être pas gouverné est toujours la volonté de n'être pas gouverné ainsi, comme cela, par ceux-ci, à ce prix. Quant à la formulation de n'être pas gouverné du tout, elle me paraît être en quelque sorte le paroxysme philosophique et théorique de quelque chose qui serait cette volonté de n'être pas relativement gouverné. Et quand à la fin je disais «volonté décisive de n'être pas gouverné», alors là, erreur de ma part, c'était «n'être pas gouverné ainsi, comme cela, de cette manière». Je ne me référais pas à quelque chose qui serait un anarchisme fondamental, qui serait comme la liberté originaire rétive absolument et en son fond à toute gouvernementalisation. Je ne l'ai pas dit, mais cela ne veut pas dire que je l'exclus absolument. Je crois que, en effet, mon exposé s'arrête là : parce qu'il avait déjà duré trop longtemps; mais aussi parce que je me demande... si l'on veut faire l'exploration de cette dimension de la critique qui me paraît si importante à la fois parce qu'elle fait partie de la philosophie et qu'elle n'en fait pas partie, si on explorait cette dimension de la critique, est-ce qu'on ne serait pas renvoyé comme socle de l'attitude critique à quelque chose qui serait ou la pratique historique de la révolte, de la non-acceptation d'un gouvernement réel, d'une part, ou, d'autre part, l'expérience individuelle du refus de la gouvernementalité? Ce qui me frappe beaucoup – mais je suis peut-être hanté parce que ce sont des choses dont je m'occupe beaucoup maintenant – c'est que, si cette matrice de l'attitude critique dans le monde occidental, il faut la chercher au Moyen Âge dans des attitudes religieuses et concernant l'exercice du pouvoir pastoral, il est tout de même très étonnant que vous voyiez la mystique comme expérience individuelle et politique et la lutte institutionnelle faire absolument corps, et en tout cas perpétuellement renvoyées l'une à l'autre. Je dirais qu'une des premières grandes formes de la révolte en Occident a été la mystique<sup>36</sup>; et tous ces foyers de résistance à l'autorité de l'Écriture, à la médiation par le pasteur, se sont développés soit dans les couvents, soit à l'extérieur des couvents chez les laïcs. Quand

on voit que ces expériences, ces mouvements de la spiritualité ont très souvent servi de vêtements, de vocabulaire, mais même plus encore de manières d'être et de supports à l'espoir de luttes qu'on peut dire économiques, populaires, qu'on peut dire, en termes marxistes, « de classes », je trouve qu'on a à quelque chose de fondamental.

Dans le parcours de cette attitude critique dont il me semble que l'histoire trouve l'origine à ce moment-là, est-ce qu'il ne faut pas interroger maintenant ce que serait la volonté de n'être pas gouverné ainsi, comme cela, etc., aussi bien sous sa forme individuelle d'expérience que sous la forme collective? Il faut maintenant poser le problème de la volonté<sup>37</sup>. Bref, et on dira que cela va de soi, on ne peut pas reprendre ce problème-là en suivant le fil du pouvoir, sans arriver, bien sûr, à poser la question de la volonté. C'était si évident que j'aurais pu m'en apercevoir avant; mais comme ce problème de la volonté est un problème que la philosophie occidentale a toujours traité avec infiniment de précaution et de difficulté, disons que j'ai essayé de l'éviter dans la mesure du possible. Disons que [cette question] est inévitable. Je vous ai donné là des considérations de travail en train de se faire.

André Sernin : De quel côté vous rattacheriez-vous plutôt? Est-ce que ce serait du côté d'Auguste Comte, je schématise, qui sépare rigoureusement le pouvoir spirituel du pouvoir temporel; ou au contraire de celui de Platon qui disait que les choses n'iraient jamais bien tant que les philosophes ne seraient pas eux-mêmes les chefs du pouvoir temporel?

Michel Foucault : Il faut vraiment choisir?

André Sernin : Non, il ne faut pas choisir, mais de quel côté pencheriez-vous davantage... ?

Michel Foucault : J'essaierais de me faufiler!

Pierre Hadji-Dimou : Vous nous avez présenté avec succès le problème de la critique dans son lien à la philosophie et vous êtes arrivé aux rapports entre pouvoir et connaissance. Je voulais apporter un petit éclaircissement à propos de la pensée grecque. Je pense que ce problème a déjà été posé par M. le Président. « Connaissance », c'est

avoir le *logos* et le *mythos*. Je pense qu'avec l'*Aufklärung*, on n'arrive pas à connaître; la connaissance n'est pas seulement la rationalité, ce n'est pas seulement dans la vie historique le *logos*, il y a une deuxième source, le *mythos*. Si l'on se réfère à la discussion entre Protagoras et Socrate, lorsque Protagoras pose la question à propos de la *Politeia* du droit de punir, de son pouvoir, il dit qu'il va préciser et illustrer sa pensée à propos de *mythos*<sup>38</sup> – le *mythos* est lié au *logos* parce qu'il y a une rationalité: plus il nous apprend, plus c'est beau. Voici la question que je voulais ajouter: est-ce qu'en supprimant une partie de la pensée, la pensée irrationnelle qui arrive au *logos*, c'est-à-dire le *mythos*, on arrive à connaître les sources de la connaissance, la connaissance du pouvoir qui a un sens mythique elle aussi ?

Michel Foucault: Je suis d'accord avec votre question.

Sylvain Zac: Je voudrais faire deux remarques. Vous avez dit, à juste titre, que l'attitude critique pouvait être considérée comme une vertu. Or il y a un philosophe, Malebranche, qui a étudié cette vertu: c'est la liberté d'esprit. D'autre part, je ne suis pas d'accord avec vous sur les rapports que vous établissez chez Kant entre son article sur les Lumières et sa critique de la connaissance. Celle-ci fixe évidemment des limites, mais elle-même n'a pas de limite; elle est totale. Or, lorsqu'on lit l'article sur les Lumières, on voit que Kant fait une distinction très importante entre l'usage public et l'usage privé. Dans le cas de l'usage public, ce courage doit disparaître. Ce qui fait...

Michel Foucault: C'est le contraire, car ce qu'il appelle l'usage public, c'est...

Sylvain Zac: Lorsque quelqu'un occupe par exemple une chaire de philosophie dans une université, là il a l'usage public de la parole et il ne doit pas critiquer la Bible; par contre, dans l'usage privé, il peut le faire.

Michel Foucault: C'est le contraire, et c'est cela qui est très intéressant. En effet, Kant dit: « Il y a un usage public de la raison qui, lui, ne doit pas être limité. » Qu'est-ce que c'est que cet usage public? C'est celui qui circule de savant en savant, qui passe par les journaux et les publications, et qui fait appel à la conscience de tous. Ces

usages-là, ces usages publics de la raison ne doivent pas être limités, et curieusement ce qu'il appelle l'usage privé, c'est l'usage, en quelque sorte, du fonctionnaire. Et le fonctionnaire, l'officier, dit-il, n'a pas le droit de dire à son supérieur : « Je ne t'obéis pas et ton ordre est absurde. » L'obéissance de chaque individu, en tant qu'il fait partie de l'État, à son supérieur, au souverain ou au représentant du souverain, c'est cela qu'il appelle curieusement l'usage privé<sup>39</sup>.

Sylvain Zac : Je suis d'accord avec vous, je me suis trompé, mais il résulte cependant qu'il y a dans cet article des limites à la manifestation du courage. Or ces limites, je les ai trouvées partout, chez tous les *Aufklärer*, chez Mendelssohn évidemment. Il y a, dans le mouvement de l'*Aufklärung* allemand, une part de conformisme qu'on ne trouve même pas dans les Lumières françaises du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Michel Foucault : Je suis tout à fait d'accord, je ne vois pas très bien en quoi cela conteste ce que j'ai dit.

Sylvain Zac : Je ne crois pas qu'il y ait un lien historique intime entre le mouvement de l'*Aufklärung* que vous avez mis au centre et le développement de l'attitude critique, de l'attitude de résistance au point de vue intellectuel ou au point de vue politique. Est-ce que vous ne croyez pas qu'on puisse apporter cette précision ?

Michel Foucault : Je ne crois pas, d'une part, que Kant se soit senti étranger à l'*Aufklärung* qui était bien pour lui son actualité et à l'intérieur de laquelle il intervenait, ne serait-ce que par cet article de l'*Aufklärung*, mais par bien d'autres affaires...

Sylvain Zac : Le mot *Aufklärung* se retrouve dans *La Religion dans les limites de la simple Raison*<sup>40</sup>, mais il s'applique alors à la pureté des sentiments, à quelque chose d'intérieur. Il s'est produit une inversion comme chez Rousseau.

Michel Foucault : Je voudrais terminer ce que j'étais en train de dire... Donc Kant se sent parfaitement lié à cette actualité qu'il appelle l'*Aufklärung* et qu'il essaie de définir. Et par rapport à ce mouvement de l'*Aufklärung*, il me semble qu'il introduit une

dimension que nous pouvons considérer comme plus particulière ou, au contraire, comme plus générale et comme plus radicale, qui est celle-ci : la première audace que l'on doit mettre en œuvre quand il s'agit du savoir et de la connaissance, c'est de connaître ce que l'on peut connaître. C'est cela la radicalité et pour Kant, d'ailleurs, l'universalité de son entreprise. Je crois à cette parenté, quelles que soient les limites, bien sûr, des audaces des *Aufklärer*. Je ne vois pas en quoi, si vous voulez, le fait des timidités des *Aufklärer* changerait quoi que ce soit à cette espèce de mouvement que Kant a fait et dont, je crois, il a été à peu près conscient.

Henri Birault : Je crois en effet que la philosophie critique représente ainsi un mouvement à la fois de restriction et de radicalisation par rapport à l'*Aufklärung* en général.

Michel Foucault : Mais son lien à l'*Aufklärung*, c'était la question de tout le monde à cette époque-là. Qu'est-ce que nous sommes en train de dire, qu'est-ce que ce mouvement qui nous a un peu précédés, auquel nous appartenons encore et qui s'appelle l'*Aufklärung* ? La meilleure preuve, c'est que le journal avait à publier une série d'articles, celui de Mendelssohn, celui de Kant... C'était la question d'actualité<sup>41</sup>. Un peu comme nous, nous nous poserions la question : qu'est-ce que la crise des valeurs actuelles ?

Jeanne Dubouchet : Je voudrais vous demander ce que vous mettez comme matière dans le savoir. Le pouvoir, je crois avoir compris, puisqu'il était question de ne pas être gouverné : mais quel ordre de savoir ?

Michel Foucault : Justement, là, si j'emploie ce mot, c'est encore une fois essentiellement à des fins de neutralisation de tout ce qui pourrait être soit légitimation, soit même simplement hiérarchisation des valeurs. Si vous voulez, pour moi – aussi scandaleux que ceci puisse et doive en effet paraître aux yeux d'un savant ou d'un méthodologue ou même d'un historien des sciences – pour moi, entre la proposition d'un psychiatre et une démonstration mathématique, quand je parle de savoir, je ne fais pas, provisoirement, de différence. Le seul point par lequel j'introduirais des différences, c'est de savoir

quels sont les effets de pouvoir, si vous voulez, d'induction – induction non pas au sens logique du terme – que cette proposition peut avoir, d'une part, à l'intérieur du domaine scientifique à l'intérieur duquel on la formule – les mathématiques, la psychiatrie, etc. – et, d'autre part, quels sont les réseaux de pouvoir institutionnels, non discursifs, non formalisables, non spécialement scientifiques auxquels elle est liée dès lors qu'elle est mise en circulation. C'est cela que j'appellerais le savoir : les éléments de connaissance qui, quelle que soit leur valeur par rapport à nous, par rapport à un esprit pur, exercent à l'intérieur de leur domaine et à l'extérieur des effets de pouvoir.

Henri Gouhier : Je crois qu'il me reste à remercier Michel Foucault de nous avoir procuré une séance aussi intéressante et qui va donner lieu certainement à une publication qui sera particulièrement importante.

Michel Foucault : Je vous remercie.

## NOTES

1. Après la dernière leçon de son cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population*, prononcée le 5 avril 1978, Foucault était en effet parti au Japon, pour un séjour qui se prolongea jusqu'à la fin du mois d'avril. Cf. D. Defert, «Chronologie», dans DE I, p. 74. Pendant ce séjour, il donna plusieurs importantes conférences et participa à des nombreux débats et entretiens. Cf. M. Foucault, «Sexualité et politique» (entretien avec C. Nemoto et M. Watanabe), dans DE II, n° 230, p. 522-531; «La société disciplinaire en crise», dans DE II, n° 231, p. 532-534; «La philosophie analytique de la politique», dans DE II, n° 232, p. 534-551; «Sexualité et pouvoir», dans DE II, n° 233, p. 552-570; «La scène de la philosophie» (entretien avec M. Watanabe), dans DE II, n° 234, p. 571-595; «Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme» (entretien avec R. Yoshimoto), dans DE II, n° 235, p. 595-618; «Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen» (propos recueillis par C. Polac), dans DE II, n° 236, p. 618-624.

2. Cf. M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 63<sup>e</sup> année, n° 3, juillet-septembre 1969, p. 73-104 (repris dans DE I, n° 69, p. 817-849).

3. Foucault étudie pour la première fois le pouvoir pastoral, en tant que forme «matricielle» du gouvernement des hommes, dans son cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population*, et notamment entre la leçon du 8 février et celle du 1<sup>er</sup> mars 1978. Cf. STP, p. 128-219. Dans ce contexte, avant d'aborder le pastorat chrétien, Foucault se concentre sur le thème du pastorat chez les Hébreux. Cf. STP, p. 128-133. Pour une explication plus détaillée de la raison pour laquelle, selon Foucault, le rapport berger-troupeau n'est pas considéré comme un bon modèle politique dans l'Antiquité gréco-romaine, voir STP, p. 140-151. Foucault reviendra plusieurs fois sur l'analyse du pouvoir pastoral entre 1978 et 1979. Cf. M. Foucault, «La philosophie analytique de la politique», conférence cit., p. 548-550; «Sexualité et pouvoir», conférence cit., p. 560-566; «"Omnes et singulatum": vers une critique de la raison politique», dans DE II, n° 291, p. 955-968. Voir également M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», dans DE II, n° 306, p. 1048-1049.

4. Dans la leçon du 22 février 1978 de son cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population*, Foucault organise l'analyse du pastorat chrétien et l'explication de sa spécificité vis-à-vis du thème hébraïque du berger autour de trois pôles: le rapport au salut, le rapport à la loi (l'instance

de l'« obéissance pure »), et le rapport à la vérité. Cf. STP, p. 170-187. Ces trois éléments se retrouvent, de manière plus schématique et parfois avec des différences d'accentuation (comme c'est le cas ici, dans la conférence à la Société française de Philosophie), dans tous les autres lieux où Foucault étudie le *pastorat* chrétien.

5. Cf. GV, p. 51-52 et M. Senellart, dans GV, p. 68, n. 9.

6. Sur l'« explosion » de l'art de gouverner les hommes en dehors du domaine religieux, voir STP, p. 235-245 et M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », conférence cit., p. 550-551.

7. Dans la leçon du 1<sup>er</sup> mars 1978 de son cours au Collège de France *Sécurité, territoire, population*, Foucault analyse cinq formes principales de « contre-conduites pastorales » au Moyen Âge, parmi lesquelles il inclut le « problème de l'Écriture », c'est-à-dire « le retour aux textes, le retour à l'Écriture » avec un objectif anti-pastoral. Cf. STP, p. 217. Dans le débat qui eut lieu après sa conférence à la Société française de Philosophie, Foucault évoque aussi la mystique comme l'« une des premières grandes formes de la révolte en Occident » (*supra*, p. 65); pour une analyse plus détaillée de la mystique en tant que « forme de contre-conduite », voir STP, p. 215-217. Sur trois formes de contre-conduite « dans le système moderne de la gouvernamentalité » (l'eschatologie révolutionnaire, le droit absolu à la révolte, la nation comme principe qui s'oppose à l'État), voir STP, p. 363-365.

8. Pour une définition analogue de la critique comme « analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituaient les rapports à la vérité, à la règle et à soi », voir M. Foucault, « Préface à l'« Histoire de la sexualité » », dans DE II, n° 340, p. 1399.

9. Pour l'usage de cette expression de « politique de la vérité », voir déjà VS, p. 81 et M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (entretien avec A. Fontana et P. Pasquino), dans DE II, n° 192, p. 160.

10. Cf. E. Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), dans *Œuvres philosophiques*, t. II, trad. fr. H. Wisman, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1985, p. 207-217. En dehors de la conférence à la Société française de Philosophie, Foucault traite longuement de ce texte de Kant dans la leçon inaugurale du cours au Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres* (cf. GSA, p. 8-38), dont une partie fut reprise et publiée sous forme d'article en 1984 (cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans DE II, n° 351, p. 1498-1507), et dans « What is Enlightenment ? », dans DE II, n° 339, p. 1381-1397. Mais il y fait référence en plusieurs autres occasions : cf. M. Foucault, « Introduction par Michel Foucault », dans DE II, n° 219, p. 431-433; « Pour une morale de

l'inconfort», dans DE II, n° 266, p. 783; «Postface», dans DE II, n° 279, p. 855-856; «Le sujet et le pouvoir», art. cit., p. 1050-1051; «Structuralisme et poststructuralisme» (entretien avec G. Raulet), dans DE II, n° 330, p. 1257, 1267; «La vie : l'expérience et la science», dans DE II, n° 361, p. 1584-1587; «La technologie politique des individus», dans DE II, n° 364, p. 1632-1633. Voir également M. Foucault, «La culture de soi», *infra*, p. 81-85 et l'extrait d'un débat organisé à l'occasion des «Tanner Lectures» que Foucault donna à l'Université de Stanford en octobre 1979, dont la traduction est reproduite *infra*, p. 99-101, n. 5.

11. Cf. E. Kant, «Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières?», art. cit., p. 209: «*Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute* quand elle résulte non pas d'un manque d'entendement, mais d'un manque de résolution et de courage pour s'en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement! Voilà la devise des lumières.» Pour un commentaire plus détaillé de ce premier paragraphe de l'article de Kant, voir GSA, p. 25-28.

12. Dans l'Introduction à la traduction américaine de *Le normal et le pathologique* de Georges Canguilhem, écrite en janvier 1978 (cf. D. Defert, «Chronologie», art. cit., p. 73), Foucault affirme que les textes publiés par Moses Mendelssohn et Kant dans la *Berlinische Monatsschrift*, en 1784, «inaugurent un "journalisme philosophique" qui fut, avec l'enseignement universitaire, une des deux grandes formes d'implantation institutionnelle de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle». Dans cette Introduction, cependant, Foucault lie explicitement le thème du «journalisme philosophique» au problème de l'analyse du «moment présent», un problème qu'au contraire, dans sa conférence à la Société française de Philosophie, il laisse de côté. Cf. M. Foucault, «Introduction par Michel Foucault», art. cit., p. 431. Voir également M. Foucault, «Pour une morale de l'inconfort», art. cit., p. 783: «Cette singulière enquête, faut-il l'inscrire dans l'histoire du journalisme ou de la philosophie? Je sais seulement qu'il n'y a pas beaucoup de philosophies, depuis ce moment, qui ne tournent autour de la question: "Qui sommes-nous à l'heure qu'il est? Quel est donc ce moment si fragile dont nous ne pouvons détacher notre identité et qui l'emportera avec lui?" Mais je pense que cette question, c'est aussi le fond du métier de journaliste. Le souci de dire ce qui se passe [...] n'est pas tellement habité par le désir de savoir comment ça peut se passer, partout et toujours; mais plutôt par le désir de deviner ce qui se

cache sous ce mot précis, flottant, mystérieux, absolument simple : «Aujourd'hui".» En reprenant et en modifiant son Introduction à la traduction américaine de *Le normal et le pathologique* pour un numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à Canguilhem, en avril 1984, Foucault insiste toujours sur la question du moment présent et de l'actualité, mais décide de supprimer la référence au «journalisme philosophique». Cf. M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», art. cit., p. 1584-1585.

13. Cf. E. Kant, «Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?», art. cit., p. 209, 211.

14. Cf. *ibid.*, p. 211, 217. Voir également GSA, p. 37-38 et M. Foucault, «What is Enlightenment?», art. cit., p. 1384-1385.

15. La même confrontation du «destin» de la question de l'*Aufklärung* en Allemagne et en France se trouve aussi dans M. Foucault, «Introduction par Michel Foucault», art. cit., p. 431-433, où Foucault soutient que «la philosophie allemande lui a donné corps surtout dans une réflexion historique et politique sur la société», tandis qu'en France, «c'est l'histoire des sciences qui a surtout servi de support à la question philosophique de l'*Aufklärung*». Voir également M. Foucault, «Structuralisme et poststructuralisme», entretien cit., p. 1257 et «La vie: l'expérience et la science», art. cit., p. 1585-1587.

16. Cf. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

17. Cf. J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

18. Voir ce que Foucault dit de la «polémique» et du «polémiste», en s'en écartant très nettement, dans «Polémique, politique et problématisations» (entretien avec P. Rabinow), dans DE II, n° 342, p. 1410-1412.

19. Dans ses textes consacrés à Kant et la question de l'*Aufklärung*, Foucault réclame plusieurs fois une proximité entre son propre travail et celui de l'École de Francfort. Cf. GSA, p. 22; M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», art. cit., p. 1507; «La technologie politique des individus», conférence cit., p. 1633. Voir également l'extrait du débat organisé à l'occasion des «Tanner Lectures» de Stanford (*infra*, p. 99-101, n. 5), où Foucault affirme faire partie de la même «famille philosophique» que l'École de Francfort, et l'entretien «Structuralisme et poststructuralisme» (entretien cit., p. 1258), où il va jusqu'à déclarer 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».

20. Dans sa réponse à Maurice Agulhon, publiée comme Postface à *L'impossible prison* (éd. M. Perrot, Paris, Seuil, 1980), Foucault suggère d'entamer « une grande enquête historique » sur la manière dont l'*Aufklärung* – « notre plus "actuel passé" » – a été « perçue, pensée, vécue, imaginée, conjurée, anathémisée, réactivée, dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle », en parlant à ce propos d'un « travail "historico-philosophique" intéressant » où « les relations entre historiens et philosophes pourraient [...] être "éprouvées" ». Cf. M. Foucault, « Postface », art. cit., p. 856.

21. Dans un entretien de 1979, Foucault affirme pratiquer « une sorte de fiction historique », qu'un historien pourrait donc légitimement critiquer, car « ce que je dis n'est pas vrai » ; mais Foucault explique qu'il essaie « de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée » afin de produire « de réels effets sur notre histoire présente », si bien qu'il espère que « la vérité » de ses livres sera « dans l'avenir ». Cf. M. Foucault, « Foucault étudie la raison d'État » (entretien avec M. Dillon), dans DE II, n° 272, p. 805. Sur cette notion de fiction historique, voir également M. Foucault, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), dans DE II, n° 197, p. 236 et « Entretien avec Michel Foucault » (entretien avec D. Trombadori), dans DE II, n° 281, p. 863-864.

22. Dans l'article de 1984 sur Kant et l'*Aufklärung* publié aux États-Unis, Foucault propose d'« envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire », c'est-à-dire comme « 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 ». Cf. M. Foucault, « What is Enlightenment? », art. cit., p. 1387.

23. L'analyse des rapports entre pouvoir, vérité et sujet constitue le cœur des travaux foucauldien des années soixante-dix et quatre-vingt, au point que, entre 1983 et 1984, Foucault reconstruit rétrospectivement son propre parcours intellectuel en l'organisant autour de ces trois pôles ou « axes ». Voir par exemple GSA, p. 4-7 et M. Foucault, « Préface à l'"Histoire de la sexualité" », art. cit., p. 1400-1402. Il est d'ailleurs très significatif que Foucault, dans la leçon inaugurale de son cours au Collège de France *Le courage de la vérité*, présente son étude de la *parrèsia* précisément comme une façon d'analyser « l'articulation entre les modes de véridiction, les techniques de gouvernementalité et les pratiques de soi », c'est-à-dire comme une façon d'étudier « sans jamais les réduire les uns aux autres, les rapports entre vérité, pouvoir et sujet ». Cf. CV, p. 10.

24. Sur la notion d'*événementialisation* en tant que «rupture des évidences [...] sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques», et comme instrument de «démultiplication causale» qui, en mettant en question toute idée de nécessité unique, constitue pour Foucault «l'enjeu commun à l'analyse historique et à la critique politique», voir M. Foucault, «Table ronde du 20 mai 1978», dans DE II, n° 278, p. 842-844.

25. Dans un entretien de la fin de 1978, Foucault propose une distinction entre «savoir» et «connaissance» un peu différente : «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.» Et Foucault d'affirmer que, «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». Cf. M. Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», entretien cit., p. 876.

26. Dans un entretien de 1984, Foucault explique clairement la distinction qu'il trace entre «pouvoir» et «domination». Les «relations de pouvoir» sont des «jeux stratégiques entre des libertés», 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»; ces relations sont donc «mobiles, réversibles et instables», et présupposent une certaine forme, une certaine mesure de liberté des individus. Dans les «états de domination» («qui sont ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir»), au contraire, les relations de pouvoir «sont fixées de telle sorte qu'elles sont perpétuellement dissymétriques et que la marge de liberté est extrêmement limitée». Cf. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Fernet-Betancourt et A. Gomez-Müller), dans DE II, n° 356, p. 1539, 1547. Voir également M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», art. cit., p. 1054-1057. Dans une discussion qui eut lieu à Berkeley, en avril 1983, Foucault défend la même idée, en parlant toutefois non pas d'«états de domination», mais de «relations de violence»: «Dans les relations de violence, vous ne pouvez rien faire, vous êtes contraint parce que vous êtes ligoté. Dans une relation de pouvoir, il y a toujours pour l'un des deux la possibilité de dire non, d'échapper, de résister, etc. [...] Je dirai que la

définition la plus simple des relations de pouvoir est celle-ci : c'est quand quelqu'un essaie de diriger l'action des autres. Bien entendu, vous pouvez diriger l'action d'un autre en le prenant par la main et en le forçant à se mouvoir de cette façon – c'est de la violence, ce n'est pas du pouvoir. Le pouvoir commence quand vous essayez de gouverner l'action des autres, la conduite des autres, sans utiliser la violence, ce qui ne veut pas dire que vous n'utiliserez pas la menace de la violence et que, dans certains cas, vous n'utiliserez pas réellement la violence, au moins pour faire un exemple, etc. Il est donc vrai que la violence est directement liée au pouvoir, mais je crois que le pouvoir commence quand vous n'utilisez pas la violence, du moins pour le moment. Et dans ce cas la résistance commence avec le pouvoir, ou la possibilité de résistance commence avec le pouvoir.» Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault, D250(7), p.15, 22-23.

27. Cf. M. Foucault, «Théories et institutions pénales», dans DE I, n° 115, p.1257-1258 : «Aucun savoir ne se forme sans un système de communication, d'enregistrement, d'accumulation, de déplacement qui est en lui-même une forme de pouvoir et qui est lié, dans son existence et son fonctionnement, aux autres formes de pouvoir. Aucun pouvoir, en revanche, ne s'exerce sans l'extraction, l'appropriation, la distribution ou la retenue d'un savoir. À ce niveau, il n'y a pas la connaissance d'un côté, et la société de l'autre, ou la science et l'État, mais les formes fondamentales du "pouvoir-savoir".»

28. Sur la notion de « positivité », voir AS, p. 164-165.

29. En 1969, dans *L'archéologie du savoir*, avec le terme d'« archéologie » Foucault désigne « le thème général d'une description qui interroge le déjà-dit au niveau de son existence : de la fonction énonciative qui s'exerce en lui, de la formation discursive à laquelle il appartient, du système général d'archive dont il relève ». Une analyse de ce type, précise Foucault, « n'incite à la quête d'aucun commencement ». Cf. AS, p.173 et, plus généralement, toute la partie IV, « La description archéologique », p.177-255. Voir également M. Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre », dans DE I, n°66, p. 800; « La naissance d'un monde », dans DE I, n°68, p. 814-815; « Dialogue sur le pouvoir », dans DE II, n°221, p. 468-469. Il est d'ailleurs significatif qu'en 1971, en répondant aux critiques de George Steiner à propos de *Les mots et les choses*, Foucault précise que le terme d'archéologie se trouve chez Kant, qui « utilisait ce mot pour désigner l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée ». Cf. M. Foucault. « Les monstruosité de la critique », dans DE I, n°97,

p. 1089. Le texte de Kant auquel Foucault se réfère est *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf* (1793), trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973 (cf. p. 107-108). Chez Foucault aussi le terme d'archéologie est utilisé pour désigner nos *a priori* qui, pourtant, en contraste avec Kant, sont toujours des *a priori* historiques, c'est-à-dire des «événements». Dans l'article de 1984 sur Kant et l'*Aufklärung* publié aux États-Unis, Foucault affirme que la critique, entendue comme «enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer [et] à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, pensons, disons», est «généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode»; elle est archéologique parce qu'elle «ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible», mais traitera «les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques». Cf. M. Foucault, «What is Enlightenment?», art. cit., p. 1393. Voir également M. Foucault, «Débat au Département d'Histoire», *infra*, p. 127-129, 132.

30. Sur la notion de «singularité», toujours liée à celle d'«événement», voir entre autres M. Foucault, «Table ronde du 20 mai 1978», art. cit., p. 842-843 et «Préface à l'«Histoire de la sexualité»», art. cit., p. 1399-1400. Voir également M. Foucault, «Theatrum philosophicum», dans DE I, n° 80, p. 952, 956 et *passim*.

31. En 1971 déjà, en s'inspirant de Nietzsche, Foucault explique que le but de la généalogie n'est pas de «décrire des genèses linéaires», mais de «repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire [...]; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu». La généalogie s'oppose donc radicalement à la recherche de l'«origine». Cf. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», dans DE I, n° 84, p. 1004-1005. Dans l'article de 1984 sur Kant et l'*Aufklärung* publié aux États-Unis, en soutenant que la critique est «généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode» (voir *supra*, p. 78, n. 29), Foucault précise qu'elle est généalogique parce 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 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». Cf. M. Foucault, «What is Enlightenment?», art. cit.,

p. 1393. Voir également M. Foucault, «Débat au Département d'Histoire », *infra*, p. 127-129, 132.

32. Cf. AS, partie II, chap. VI, « La formation des stratégies », p. 85-93.

33. Voir *supra*, p. 76-77, n. 26.

34. Sur le thème des luttes anti-pastorales, voir STP, p. 197-219 et « "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique », conférences cit., p. 967-968.

35. En 1984, répondant à une question portant sur la tâche à assigner à la philosophie, Foucault affirme que, « 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" ». Cf. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *entretien cit.*, p. 1548.

36. Voir *supra*, p. 72, n. 7.

37. Foucault avait évoqué ce « problème de la volonté » un mois auparavant, lors d'un entretien donné au Japon, où il soutient que la philosophie occidentale n'a traité de la volonté que de deux manières : sur le modèle de la philosophie naturelle (nature-force) et sur le modèle de la philosophie du droit (toi-bien et mal). Et quoique ce schéma de pensée concernant la volonté ait connu une rupture, avec Schopenhauer et Nietzsche, Foucault est convaincu que « la philosophie occidentale a toujours été incapable de penser la question de la volonté de manière pertinente ». Il suggère alors un emprunt de méthode à la stratégie militaire, afin de poser la question de la volonté « en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent ». Cf. M. Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde », *entretien cit.*, p. 603-605.

38. Cf. Platon, *Protagoras*, 320c-324d, trad. fr. A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 34-39.

39. Cf. E. Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 211-213. Pour un commentaire plus détaillé de la distinction kantienne entre usage public et usage privé de la raison, voir GSA, p. 34-38 et M. Foucault, « What is Enlightenment ? », art. cit., p. 1384-1386.

40. Cf. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. fr. J. Gibelin, revue par M. Naar, Paris, Vrin, 1994, p. 95, 149 (n. 1), 195-196.

41. À la Société française de Philosophie, en 1978, c'est seulement dans le débat que Foucault évoque la question de l'*Aufklärung* en tant qu'actualité à laquelle Kant se sent lié et sur laquelle il s'interroge dans son texte. Au contraire, cette question joue un rôle capital dans toutes les autres interventions foucaaldiennes sur Kant et l'*Aufklärung*, au point que Foucault, entre 1983 et 1984, soutiendra que le texte de Kant inaugure une tradition critique qu'il propose d'appeler « ontologie de nous-mêmes », et qui est en même temps une « ontologie du présent » ou une « ontologie de l'actualité ». Cf. GSA, p. 22 et M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 1506-1507. Il est d'ailleurs significatif que, dans un entretien donné au Japon en avril 1978, Foucault affirme que Nietzsche est le premier à avoir défini la philosophie « comme étant l'activité qui sert à savoir ce qui se passe et ce qui se passe maintenant » (« philosophie du présent, philosophie de l'événement, philosophie de ce qui se passe »), et par conséquent à avoir attribué au philosophe le rôle de « diagnosticien » de l'actualité. Cf. M. Foucault, « La scène de la philosophie », entretien cit., p. 573-574.

## LA CULTURE DE SOI

*Conférence prononcée par Michel Foucault  
à l'Université de Californie à Berkeley le 12 avril 1983*

Dans un dialogue écrit à la fin du second siècle après Jésus-Christ, Lucien nous présente un certain Hermotime, qui marche en marmonnant dans la rue. Un de ses amis, Lycinus, le voit, traverse la rue et lui demande : « Qu'es-tu en train de marmonner ? ». Et la réponse arrive : « J'essaie de me souvenir de ce que je dois dire à mon maître. » De la conversation de ces deux personnages, Hermotime et Lycinus, nous apprenons qu'Hermotime fréquente son maître depuis vingt ans, qu'il est presque ruiné par le coût très élevé de ces précieuses leçons ; et nous apprenons qu'Hermotime pourrait avoir besoin de vingt ans de plus pour arriver à la fin de sa formation. Mais nous apprenons aussi le sujet de ces leçons : son maître enseigne à Hermotime comment prendre soin de lui-même de la meilleure manière possible<sup>1</sup>. Je suis sûr qu'aucun d'entre vous n'est un moderne Hermotime, mais je parie que la plupart d'entre vous ont rencontré au moins une de ces personnes qui, de nos jours, fréquentent régulièrement ce genre de maître qui prend leur argent pour leur enseigner comment prendre soin d'eux-mêmes. Mais, fort heureusement, j'ai oublié, que ce soit en français, en anglais ou en allemand, le nom de ces maîtres modernes. Dans l'Antiquité, on les appelait « philosophes ».

Afin d'expliquer pourquoi je m'intéresse au thème de la « culture de soi » en tant que question philosophique et historique, je voudrais

prendre pour point de départ un court texte écrit par Kant en 1784 : le texte est *Was ist Aufklärung?* ([*Qu'est-ce que*] les Lumières ?)<sup>2</sup>. Ce texte était une réponse à une question publiée par la *Berlinische Monattschrift*, et, à la même question, Moses Mendelssohn a aussi donné sa propre réponse<sup>3</sup>, qui fut publiée deux mois avant celle de Kant. Je crois qu'il faut accorder une certaine attention à ce texte. Premièrement, il convient de souligner que le mouvement philosophique allemand, à travers Kant, et la *Haskala* juive, à travers Mendelssohn, se sont rencontrés au même moment sur le même sujet : *Was ist Aufklärung?*<sup>4</sup>. Il faut aussi prêter attention à ce genre d'interrogation philosophique au sujet du présent<sup>5</sup>. Bien sûr, je sais que ce n'est pas la première fois que des philosophes s'interrogent sur leur propre présent, sur le sens historique, religieux ou philosophique du présent. Mais, la plupart du temps, ces interrogations portent ou bien sur une comparaison entre le moment présent et celui qui précède, ou bien sur l'annonce d'un avenir à travers des signes qui doivent être déchiffrés. La plupart du temps, la question du présent est une question qui a pour objet le déclin ou le progrès, la proximité d'un nouvel âge ou la venue des derniers jours annoncés. Dans le texte de Kant, la question est posée dans les termes d'un accomplissement très particulier de l'histoire générale de la raison, ou plus précisément de l'histoire générale de l'usage que nous faisons de notre raison. Et ce genre d'interrogation est intéressant pour deux raisons. La première raison est qu'on attribue très souvent au XVIII<sup>e</sup> siècle une conception universelle de la raison, et cette hypothèse est exacte. Mais le XVIII<sup>e</sup> siècle a aussi été conscient des changements historiques dans l'usage de la raison, et la représentation que donne Kant de ces changements historiques est très différente d'un simple progrès ou développement de la raison. Mais je crois qu'il y a une autre justification pour accorder de l'attention à ce texte écrit par Kant sur les Lumières. Ce texte, je crois, a introduit dans le champ de la réflexion philosophique un nouveau genre de question, la question de la nature, du sens, de la signification historique et philosophique du moment précis où le philosophe écrit et dont il fait lui-même partie. Je ne veux pas dire que les philosophes qui ont précédé Kant n'étaient pas conscients de leur propre présent et qu'ils ne s'en souciaient pas. Hobbes, Descartes,

Spinoza, Leibniz, ont pris en compte leur propre situation et la situation du monde contemporain, comme l'ont fait Platon et saint Augustin. Mais, pour Descartes, l'échec de plusieurs soi-disant sciences, pour Hobbes, la situation politique de l'Angleterre, pour Leibniz, les controverses et les querelles religieuses, étaient des raisons d'intervenir et d'essayer de changer quelque chose à cette situation.

Je crois que la question de Kant sur l'*Aufklärung* voulait dire autre chose. Dans le même temps, Kant donne une justification de sa propre tâche philosophique à travers l'analyse de l'*actualité*<sup>6</sup> à laquelle il appartient, et il assigne comme objectif à son travail philosophique de jouer un certain rôle dans l'histoire naturelle, spontanée, de la raison. Dans ce court article sur les Lumières, Kant soulève une série de questions qui, je crois, sont caractéristiques de la philosophie moderne. Et ces questions sont: «Qu'est-ce que notre *actualité* en tant que figure historique? Que sommes-nous et que devons-nous être en tant que faisant partie de cette *actualité*? Pourquoi est-il nécessaire de philosopher et quelle est la tâche spécifique de la philosophie en relation avec cette *actualité*?». Je crois que ces questions ne sont pas restées enfouies, enterrées, dans ce texte assez obscur, mais qu'elles ont pris de plus en plus d'importance dans la philosophie occidentale. Quand Fichte analyse la Révolution française<sup>7</sup>, ce n'est pas seulement parce qu'il s'intéressait à cet événement très important, ce n'est pas seulement parce qu'il pensait qu'il devait choisir d'être ou un partisan ou un ennemi de la Révolution française: il lui fallait savoir qui il était lui-même et quel était le rôle de sa propre philosophie dans cet événement. D'une certaine façon, la philosophie de Hegel est une tentative de réponse à cette question très simple: «Quelle est la signification de ce jour où Napoléon est entré dans Iéna après sa victoire?». Le *Weltgeist* à cheval<sup>8</sup>. Etc'est aussi, je crois, la question d'Auguste Comte, c'est la question de Nietzsche et de Max Weber, c'est aussi la question de Husserl, au moins dans la *Krisis*. De Fichte à Husserl, cette question a été l'une des principales orientations de la philosophie occidentale. Je ne veux pas dire que ces questions sont devenues la philosophie elle-même, mais qu'elles sont un aspect permanent de l'activité philosophique depuis maintenant

deux siècles. Et je suggérerais qu'il y a eu une *césure* dans la philosophie occidentale après Kant, pas tellement comme conséquence de la *Critique* elle-même, mais comme conséquence de la question historico-critique : « Que sommes-nous actuellement ? ». Je crois que nous pouvons trouver, dans le champ des activités philosophiques depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, deux pôles qui sont liés l'un avec l'autre et qui ne peuvent pas être réduits l'un à l'autre. À l'un de ces pôles, vous trouvez des questions telles que : « Qu'est-ce que la vérité ? Comment est-il possible de connaître la vérité ? ». C'est le pôle de la philosophie comme ontologie formelle de la vérité ou comme analyse critique de la connaissance. Et à l'autre pôle, vous trouvez des questions comme : « Quelle est notre *actualité* ? Que sommes-nous en tant que faisant partie de cette *actualité* ? Quel est l'objectif de notre activité philosophique dans la mesure où nous appartenons à notre *actualité* ? ». Ces questions traitent de ce que j'appellerais l'ontologie historique de nous-mêmes ou l'histoire critique de la pensée<sup>9</sup>.

C'est dans le cadre de ce second type de questions que j'ai entrepris plusieurs études historiques sur la folie ou la médecine, le crime et la punition, ou sur la sexualité. Bien sûr, il y a eu plusieurs façons, et il y a toujours plusieurs façons, de traiter ces questions portant sur notre ontologie historique. Mais je crois que toute histoire ontologique de nous-mêmes doit analyser trois ensembles de rapports : nos rapports à la vérité, nos rapports à l'obligation, nos rapports à nous-mêmes et aux autres<sup>10</sup>. Ou, pour le dire autrement, pour répondre à la question : « Que sommes-nous actuellement ? », nous devons considérer que nous sommes des êtres pensants, puisque c'est à travers la pensée que nous sommes des êtres qui cherchent la vérité, qui acceptent ou refusent des obligations, des lois, des contraintes, et qui ont des rapports à eux-mêmes et aux autres. Mon but n'est pas de répondre à la question générale : « Qu'est-ce que l'être pensant ? » ; mon but est de répondre à la question : « Comment l'histoire de notre pensée – je veux dire notre rapport à la vérité, aux obligations, à nous-mêmes et aux autres – a-t-elle fait de nous ce que nous sommes ? ». En résumé : « Comment pouvons-nous analyser la façon dont nous nous sommes formés nous-mêmes à travers l'histoire

de notre pensée? ». Et par « pensée », je n'entends pas exclusivement la philosophie, ni la pensée théorique, ni la connaissance scientifique; je ne veux pas analyser ce que les gens pensent par opposition à ce qu'ils font, mais ce qu'ils pensent quand ils font ce qu'ils font<sup>11</sup>. Ce que je veux analyser, c'est le sens qu'ils donnent à leur propre conduite, la façon dont ils intègrent leur conduite dans des stratégies générales, le type de rationalité qu'ils reconnaissent dans leurs différentes pratiques, leurs institutions, leurs modèles et leurs conduites.<sup>a</sup> Quand j'étudiais la folie et la psychiatrie, le crime et la punition, j'ai été conduit à mettre l'accent sur notre rapport en premier lieu à la vérité et ensuite à l'obligation. Étudiant maintenant la constitution de notre expérience de la sexualité, je suis de plus en plus porté à prêter attention aux rapports à soi-même et aux techniques à travers lesquelles ces rapports ont été façonnés<sup>12</sup>.

Pour analyser ces techniques de soi, je voudrais choisir comme point de départ une notion qui a été, je crois, très importante dans la culture grecque et romaine. Je vais essayer ce soir de vous présenter une très courte esquisse des problèmes liés à cette notion, et peut-être pourrons-nous en élaborer une première synthèse pendant les réunions et les séminaires que nous aurons ensemble au cours des prochaines semaines<sup>13</sup>. La notion que j'ai choisie comme point de départ est ce que les Grecs appelaient *epimeleia heautou* et les Latins *cura sui*<sup>14</sup>. Il n'est pas très facile de traduire ces termes, mais je vais essayer : *epimeleia heautou* est quelque chose comme « le souci de soi ». La forme verbale *epimeleisthai heautou* signifie « s'occuper de soi-même ». Le précepte selon lequel on doit s'occuper de soi, se soucier de soi, le précepte selon lequel on doit *epimeleisthai heautou*, a été pour les Grecs et pour les Romains un des principes éthiques majeurs, une des règles majeures de leur art de vivre; et cela pendant presque un millier d'années.

Jetons un coup d'œil sur quelques moments marquants de cette très longue période. D'abord, Socrate lui-même. Dans l'*Apologie*

a. *Manuscrit*: Mon problème est d'analyser à travers les pratiques sociales, les institutions, les types de conduite, ce qu'a été la relation à la vérité, la relation à la loi et à l'obligation, la relation à nous-mêmes.

écrite par Platon, nous voyons Socrate se présenter devant ses juges comme le maître du souci de soi. Il interpelle les passants et leur dit : « Vous vous souciez de vos richesses, de votre réputation, de vos honneurs, mais vous ne vous souciez pas de votre vertu ni de votre âme. » Et Socrate veille à ce que ses concitoyens prennent garde de se soucier d'eux-mêmes : il considère que cette tâche lui a été confiée par le dieu et il ne l'abandonnera pas avant son dernier soupir<sup>15</sup>.

Huit siècles plus tard, la même notion de souci de soi, d'*epimeleia heautou*, apparaît avec un rôle également très important chez un auteur chrétien, Grégoire de Nysse. Mais elle a chez Grégoire de Nysse un sens tout à fait différent. Par ce terme, Grégoire de Nysse désigne le mouvement par lequel on renonce au mariage, on se détache de la chair, et par lequel, grâce à la virginité du cœur et de l'esprit, on retrouve l'immortalité dont on a été privé<sup>16</sup>. Dans un autre passage du même traité, le *Traité de la virginité*, Grégoire de Nysse fait de la parabole de la drachme perdue le modèle du souci de soi. Pour une drachme perdue, vous devez allumer une lampe, fouiller toute la maison, chercher dans chaque recoin, jusqu'à ce que vous voyez briller dans l'obscurité la pièce de métal. De la même façon, pour retrouver l'effigie que Dieu a imprimée dans notre âme, et que le corps a ternie, on doit prendre soin de soi-même, allumer la lampe de la raison et chercher dans chaque recoin de l'âme<sup>17</sup>.

Entre ces deux points de référence extrêmes, Socrate et Grégoire de Nysse, on peut constater que le souci de soi a représenté, non seulement un principe constant, mais une pratique très importante. Chez ces philosophes qui prétendaient être des conseillers de vie et des guides d'existence, le principe de s'occuper de soi-même était presque universellement accepté. À la suite de leur maître, les épicuriens répètent qu'il n'est jamais trop tôt ni jamais trop tard pour s'occuper de sa propre âme. Musonius Rufus, parmi les stoïciens, déclare aussi : « C'est en étant en permanence attentif à soi-même qu'on assure son propre salut »<sup>18</sup>; ou encore Sénèque : « Tu dois t'occuper de ton âme, t'occuper de toi-même, sans perdre de temps, faire retraite en toi-même et y demeurer. »<sup>19</sup> Dion de Pruse prononce un discours sur la nécessité d'une *eis heauton anachôrêsis*, d'une retraite en soi-même<sup>20</sup>; et Galien, estimant le temps nécessaire pour

former un médecin, un orateur ou un grammairien, pense qu'il faut encore plus de temps pour devenir un homme accompli : « Des années et des années, dit-il, consacrées à s'occuper de soi-même. »<sup>21</sup> Épictète, dans une de ses *Diatribai*, donne cette définition de l'être humain : « L'homme est le seul genre d'être sur la terre qui doit prendre soin de lui-même. »<sup>22</sup> La nature a fourni aux animaux tout ce dont ils ont besoin; les humains n'ont pas le même équipement naturel, mais nous devons comprendre que la nécessité de prendre soin de nous-mêmes est aussi un don supplémentaire qui nous a été accordé. Dieu nous a confiés à nous-mêmes, nous donnant par ce moyen la possibilité et le devoir d'être libres. Pour Épictète, l'*epimeleia heautou*, qui est ontologiquement liée à la finitude humaine, est la forme pratique de la liberté. Et c'est en prenant soin de lui-même que l'être humain devient semblable à Dieu; Dieu qui n'a rien d'autre à faire qu'à prendre soin de lui-même.

Pour nous, maintenant, la notion de souci de soi s'est estompée et obscurcie. Elle semble avoir été recouverte par le précepte socratique *gnôthi seauton*, ou par les principes chrétiens d'ascétisme qui impliquent le renoncement à soi; à tel point que si on nous demande quel était le principe moral le plus important et le plus caractéristique de la philosophie antique, la réponse qui vient immédiatement à l'esprit n'est pas *epimele seautou*, « prends soin de toi-même », mais, comme vous le savez, *gnôthi seauton*, « connais-toi toi-même ». Peut-être notre tradition philosophique et historique a-t-elle quelque peu surestimé l'importance du *gnôthi seauton*, du « connais-toi toi-même ». On doit se souvenir que la règle d'avoir à se connaître soi-même était en fait, dans la culture ancienne, constamment associée à celle du souci de soi, et que, bien plus, se connaître soi-même était considéré comme un moyen de prendre soin de soi-même<sup>23</sup>. Et quand nous considérons l'ascétisme chrétien, nous avons l'habitude d'insister sur la règle du renoncement à soi et nous oublions que, dans l'expérience spirituelle de certains chrétiens des premiers temps comme Grégoire de Nysse, renoncer à soi était une façon de prendre soin de soi, ou du moins une nouvelle forme de l'ancienne *epimeleia heautou* philosophique. Et je crois que nous devons être conscients que ces deux grandes figures de l'expérience occidentale du soi, la

connaissance de soi et l'ascétisme, sont enracinées dans cette tradition multiséculaire du souci de soi – le souci de soi étant à la fois, dans la culture gréco-romaine, une notion, un précepte, une attitude et une technique: une matrice pratique de l'expérience de soi. La plupart des historiens de la philosophie ancienne s'intéressent au développement de l'ontologie et de la métaphysique de Parménide à Aristote en passant par Platon. La plupart des historiens des sciences grecques s'intéressent au développement de la pensée rationnelle à travers les mathématiques et la cosmologie. Je crois qu'il pourrait valoir la peine d'étudier aussi le développement d'un certain type de subjectivité, d'un certain type de relation à soi, dans cette culture gréco-latine de soi. La métaphysique grecque a été déterminante pour notre relation philosophique à l'être; la science grecque a été déterminante pour notre relation rationnelle au monde; la culture gréco-romaine a été, je crois, déterminante pour notre relation éthique à nous-mêmes. Et mon rêve, si je pouvais trouver des gens intéressés par les mêmes sujets, serait d'entreprendre une analyse historique de ces techniques de soi<sup>24</sup> dans les sociétés occidentales depuis le début de la civilisation grecque<sup>25</sup>.

Mon intention, ce soir, est de vous présenter une très brève étude de certains aspects de cette culture de soi dans la civilisation grecque et gréco-romaine. Et je n'examinerai que deux aspects de cette culture de soi, l'un au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, et l'autre aux deux premiers siècles de notre ère.

On a dit parfois que la culture de soi dans la société gréco-romaine était liée à la désagrégation des vieilles structures politiques et sociales: le déclin des cités, le déclin des vieilles aristocraties traditionnelles, le développement des régimes autocratiques, l'importance croissante de la vie privée, pourraient avoir contribué au développement d'un soi-disant individualisme. Mon hypothèse, cependant, est que ces processus historiques, s'ils ont réellement eu lieu, ont pu produire certains changements dans la culture de soi, mais qu'ils ne sont pas par eux-mêmes la raison de la grande valeur attribuée au souci de soi<sup>26</sup>. Et ce souci de soi est bien connu et hautement valorisé depuis, au moins, le IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Par exemple, du moins selon Plutarque, un roi de Sparte, quand

quelqu'un lui demandait pourquoi les Spartiates ne cultivaient pas eux-mêmes leurs terres, mais laissaient les Hilotes faire le travail pour eux, donnait cette réponse: «La raison pour laquelle nous ne cultivons pas nos terres est que nous préférons nous occuper de nous-mêmes.»<sup>27</sup> Et chez Xénophon, dans la *Cyropédie*, nous voyons Cyrus (le modèle du grand roi et de l'homme accompli selon Xénophon) qui revient dans son palais après plusieurs grandes victoires et conquêtes importantes; et il retrouve ses vieux amis et compagnons et leur demande: «Eh bien, qu'allons-nous faire maintenant?». Et Cyrus donne lui-même la réponse. La réponse n'est pas: «Je vais m'occuper, ou nous allons nous occuper, du nouvel empire.» Il dit: «Et maintenant que nous avons remporté la victoire, nous devons prendre soin de nous-mêmes.»<sup>28</sup> La culture de soi n'est pas un phénomène tardif provoqué par le déclin de la cité classique; c'est un phénomène apparu tôt qui a pris dans l'Antiquité plusieurs formes.

La première élaboration philosophique du principe «tu dois te soucier de toi-même» se trouve dans un dialogue écrit par Platon, l'*Alcibiade*<sup>29</sup>. Les néoplatoniciens considéraient que ce dialogue devait venir en premier dans le classement des œuvres de Platon. Albinus, un néoplatonicien du second siècle après Jésus-Christ, disait que «tout jeune homme naturellement doué» qui avait atteint l'âge de philosopher et de pratiquer la vertu devait commencer par étudier l'*Alcibiade*. Et Proclus considérait ce dialogue comme une *archê apasês philosophias*, ce qui veut dire le principe et le point de départ de toute philosophie, parce que ce dialogue enseigne aux gens à se soucier d'eux-mêmes<sup>30</sup>. En fait, et malgré le sous-titre tardif donné à ce texte, *Peri anthrôpinês phuseôs* («Sur la nature humaine»), le thème, le sujet du dialogue entier, est l'*epimeleia heautou*. Socrate cherche à convaincre Alcibiade qu'il doit prendre soin de lui-même. Et je voudrais ne mettre l'accent que sur trois ou quatre points dans cette analyse de l'*epimeleia heautou*.

Le premier point est: pourquoi Alcibiade doit-il prendre soin de lui-même? La raison donnée par Socrate est qu'il est à un moment de transition de sa vie. Alcibiade ne se satisfait pas des privilèges que lui donnent sa naissance, sa fortune, son statut. Il dit précisément qu'il ne

veut pas passer sa vie, *karabiônai*, à profiter de tout cela. Alcibiade veut l'emporter sur tous les autres dans la cité, et aussi, au dehors, sur le roi de Sparte et le souverain de la Perse. Mais Alcibiade montre très tôt qu'il n'est pas capable de réussir. Il n'a pas reçu la bonne éducation dont profitent les jeunes Spartiates. Il a été confié à un vieil esclave complètement ignorant et il ne sait même pas ce que les mots «justice» et «concorde» veulent dire. Quand il découvre l'étendue de son ignorance, Alcibiade est dans le plus grand embarras. Il est désespéré. Mais Socrate intervient et lui dit cette chose importante : «Si tu avais cinquante ans, la situation serait préoccupante : il serait alors trop tard. Mais tu es encore très jeune, et c'est précisément le moment où tu dois *epimeleisthai heautou*, prendre soin de toi.» Ainsi, comme vous le voyez, l'obligation de prendre soin de soi est d'abord directement liée à l'âge du jeune homme, à son projet de gouverner la cité et à une pédagogie défectueuse.

Mais comment Alcibiade peut-il prendre soin de lui-même? Personne n'est prêt à l'aider, du moins dans la foule des admirateurs qu'il avait quand il était encore très jeune. Maintenant, quand le dialogue commence, Alcibiade a dépassé seize ou dix-sept ans, il a grandi, il a de la barbe sur les joues, il n'est plus désirable. C'est précisément la raison de l'intervention de Socrate : Socrate éprouve pour Alcibiade un amour philosophique et il est capable de l'aider à prendre soin de lui-même. Ainsi, comme vous le voyez, le souci de soi est lié directement, en quelque sorte, à une relation personnelle, un amour personnel et philosophique du maître pour le disciple. Mais Socrate et Alcibiade doivent préciser ce qu'est exactement le «souci de soi», ce en quoi consiste ce «souci de soi». Et Socrate explique que le soi n'est rien d'autre que l'âme, et que prendre soin de l'âme suppose qu'on découvre ce qu'est réellement l'âme. Par conséquent, on doit contempler son âme, ou mieux, l'élément divin qui est la réalité de l'âme.

En résumé, nous pouvons voir que dans l'*Alcibiade*, [premièrement,] le souci de soi est clairement lié à l'ambition politique d'un jeune aristocrate: si tu veux gouverner les autres, tu dois d'abord te soucier de toi-même. Deuxièmement, le souci de soi est lié à une pédagogie défectueuse : tu dois prendre soin de toi parce

que ton éducation a été incapable de t'apprendre ce que tu as besoin de savoir. Troisièmement, il est lié à une relation érotique et philosophique entre le jeune homme et le maître, et il prend principalement la forme d'une contemplation de l'âme par elle-même.

Je crois que la culture de soi qui apparaît dans la culture gréco-romaine des deux premiers siècles de notre ère est profondément différente de ce que nous avons rencontré avec Alcibiade, Socrate et Platon. Comparée à l'*epimeleia tês psuchês* socratique, la culture de soi qui est pratiquée par Sénèque, Dion de Pruse, Épictète, Plutarque, Marc Aurèle, Galien, etc., paraît différente sur les points précis que je viens de mentionner. Et ainsi, on peut la regarder comme une importante étape en direction de ce qui sera considéré comme la technologie chrétienne de soi. Cette culture de soi nouvelle, ou en partie nouvelle, que nous pouvons observer dans la culture gréco-romaine des deux premiers siècles de notre ère, cette nouvelle culture de soi implique: 1) une relation permanente à soi-même, et non seulement une préparation pour devenir un bon gouvernant de la cité. [2]) Elle implique une relation critique à soi, et non seulement un complément à une pédagogie défectueuse. 3) Elle implique une relation d'autorité avec le maître (et non pas une relation érotique). Et 4) elle implique un ensemble de pratiques, de pratiques ascétiques, très différentes de la pure contemplation de l'âme. Je crois que ces quatre idées d'une relation permanente à soi-même, d'une relation critique à soi-même, d'une relation d'autorité avec l'autre pour prendre soin de soi, et cette idée que prendre soin de soi n'est pas seulement une pure contemplation, mais un ensemble de pratiques, tout cela est caractéristique, non seulement de la culture de soi des premiers siècles de notre ère, mais aussi du souci de soi chrétien et, d'une certaine façon, de notre propre culture de soi<sup>31</sup>.

Premier point, le souci de soi doit être une relation à soi permanente. Socrate, vous vous en souvenez, recommandait à Alcibiade de profiter de sa jeunesse pour s'occuper de lui-même. À cinquante ans, il serait trop tard. Épicure, au contraire – et il écrivait assez tôt après Socrate, au III<sup>e</sup> siècle –, Épicure disait: « Quand on est jeune, on ne doit pas hésiter à philosopher, et quand on est vieux, on ne doit pas hésiter à philosopher. Il n'est jamais trop tôt et il n'est

jamais trop tard pour se soucier de son âme. »<sup>32</sup> C'est ce principe d'attention perpétuelle à soi tout au long de sa vie qui prend très clairement l'avantage. Musonius Rufus dit, par exemple : « Il faut se soigner sans cesse si on veut mener une vie salutaire. »<sup>33</sup> Et Galien : « Pour devenir un homme accompli, chacun a besoin, pour ainsi dire, de s'exercer toute sa vie »<sup>34</sup>, même s'il est vrai qu'il vaut beaucoup mieux avoir veillé sur son âme depuis son plus jeune âge. C'est un fait que les amis auxquels Sénèque ou Plutarque donnent des conseils ne sont plus ces jeunes gens ambitieux et désirables auxquels s'adressait Socrate<sup>35</sup>. Ce sont des hommes, parfois jeunes (comme Serenus), parfois en pleine maturité (comme Lucilius, qui exerçait la fonction très importante de procureur de Sicile quand Sénèque et lui échangent une longue correspondance spirituelle). Épictète tient une école pour jeunes gens, c'est vrai, mais il a parfois l'occasion de s'adresser à des adultes ou même à des personnages consulaires pour leur rappeler leur tâche de s'occuper de soi. Et Marc Aurèle rassemble ses notes – quand il fait cela, il exerce la fonction d'empereur et il s'agit, pour lui, de se venir en aide à lui-même. 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 s'occuper de soi dans la mesure où il voulait par la suite s'occuper des autres. Maintenant, il s'agit de vous occuper de vous-même et pour vous-même.

C'est de là que vient l'idée très importante de changer son attitude à l'égard de soi-même, *ad se convertere*, l'idée d'un mouvement dans son existence par lequel on revient à soi-même en tant que fin ultime. Vous me direz que l'*epistrophê*, cette conversion, est un thème typiquement platonicien. Mais, comme nous l'avons vu avec l'*Alcibiade*, le mouvement par lequel l'âme se tourne vers elle-même est aussi un mouvement par lequel son regard est attiré vers la lumière, vers la réalité, vers l'élément divin, vers les essences et le monde supracéleste où les essences sont visibles. Le retournement auquel on est invité par Sénèque, Plutarque ou Épictète, ce retournement est très différent<sup>36</sup>. C'est, en quelque sorte, un demi-tour sur place. Il n'a pas d'autre fin ni d'autre terme que de s'installer 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. Parfois ces relations sont conçues sur un modèle juridico-politique : l'objectif est de devenir souverain de soi-même, d'exercer une parfaite maîtrise sur soi-même, d'être totalement indépendant, d'être pleinement à soi (*fieri suum*, comme le dit souvent Sénèque). Elles sont aussi souvent représentées sur le modèle de la jouissance des biens : jouir de soi-même, prendre plaisir à soi-même, trouver la satisfaction de son désir en soi-même. Dans cette forme de pensée, dans cette forme de culture de soi, la relation à soi est orientée, en quelque sorte, vers une finalité interne.

Une seconde différence importante concerne la pédagogie. Dans l'*Alcibiade*, le souci de soi était indispensable en raison de défauts de pédagogie, complétant la formation et se substituant à elle; il s'agissait, en tout cas, de donner une formation. Au moment où le souci de soi est devenu une pratique adulte, qu'on doit exercer tout au long de sa vie, son rôle pédagogique tend à s'effacer et d'autres fonctions apparaissent.

D'abord, une fonction critique. La culture de soi doit permettre, non seulement d'acquérir de nouvelles connaissances, mais, bien mieux, de se débarrasser de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses venues de la foule, des mauvais maîtres, et aussi des parents et de l'entourage. Désapprendre, *de-discere*, est une des tâches importantes du développement de soi.

Mais [la culture de soi] a aussi une fonction de lutte. La pratique de soi est maintenant 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 combattre toute sa vie. Vous savez sans doute combien étaient fréquentes ces deux métaphores : celle de la lutte athlétique (dans la vie, on est comme un lutteur qui doit se débarrasser d'adversaires successifs et continuer l'entraînement même quand il n'est pas au combat); et la métaphore de la guerre (le soi doit être organisé comme une armée qui peut à tout moment être assaillie par l'ennemi). Le grand thème chrétien du combat spirituel de l'âme, de la lutte spirituelle de l'âme, est déjà un principe fondamental de la culture de soi à cette époque du paganisme ancien.

Mais surtout, cette culture de soi a une fonction curative et thérapeutique<sup>37</sup>. Elle est beaucoup plus proche du modèle médical que du modèle pédagogique. Il faut bien sûr se rappeler quelques faits très anciens à propos de la culture grecque: l'existence d'une notion comme celle de *pathos*, qui signifie la passion de l'âme aussi bien qu'une maladie du corps; l'ampleur d'un champ métaphorique qui permet l'application au corps et à l'âme d'expressions telles que « guérir », « soigner », « amputer », « scarifier », « purger », etc. Il faut aussi se rappeler le principe familier aux épicuriens, aux cyniques et aux stoïciens, selon lequel le rôle de la philosophie est de guérir les maladies de l'âme. Plutarque a pu dire un jour que la philosophie et la médecine constituent *mia khôra*, une seule région, un seul domaine<sup>38</sup>. Mais je voudrais aussi insister sur la corrélation pratique entre la médecine et la culture de soi. Épictète ne voulait pas que son école soit considérée simplement comme une école ou un lieu de formation. Il voulait plutôt que son école soit considérée comme un cabinet médical. ce qu'il appelait un *iatreion*; il voulait qu'elle soit un dispensaire de l'âme, et il voulait que ses élèves prennent conscience du fait qu'ils sont malades. L'un d'eux, disait-il, a une épaule démise, le second un abcès, le troisième une fistule, un autre un mal de tête. Et tous veulent apprendre le syllogisme. Le premier traitement dont ils ont besoin est un traitement médical. Ils doivent soigner leurs blessures, ils doivent arrêter le flux de leurs humeurs, ils doivent calmer leur esprit<sup>39</sup>. Inversement, un médecin comme Galien considère qu'il est de sa compétence de guérir l'âme des passions, c'est-à-dire des énergies désordonnées rebelles à la raison, mais aussi des erreurs qui sont nées d'opinions fausses. Dans le *Traité des passions de l'âme*, Galien se vante des guérisons qu'il a entreprises et réussies. Il a soigné un de ses compagnons enclin à la colère, il a guéri un jeune homme dont l'âme était troublée par des événements de peu d'importance<sup>40</sup>. Toutes ces idées peuvent maintenant paraître très familières et, de fait, elles le sont; mais je crois qu'il est très important pour l'histoire de la subjectivité en Occident de saisir les premiers liens entre l'expérience de soi et la pratique médicale. Il est important de saisir à quel moment et sous quelles conditions la pratique

médicale et l'expérience, l'expérience intime de soi-même, se sont liées l'une à l'autre.

Et maintenant, je voudrais évoquer le troisième point dont j'ai parlé. Je voudrais indiquer rapidement la troisième différence importante entre s'occuper de soi dans l'*Alcibiade* et la pratique de soi dans la culture de l'époque impériale. Comme vous vous en souvenez, dans le dialogue de Platon, la relation érotico-philosophique avec le maître était quelque chose d'essentiel. Elle constituait le cadre dans lequel Socrate et Alcibiade prenaient ensemble en main l'âme du jeune homme. Au premier et au second siècle de notre ère, la relation à soi en est venue à être toujours considérée comme s'appuyant sur la relation avec un maître, un directeur, ou en tout cas quelqu'un d'autre, mais [une relation] de plus en plus indépendante de la relation amoureuse<sup>41</sup>. Il est très généralement admis qu'on ne peut pas s'occuper de soi-même sans l'aide d'un autre. Sénèque disait que personne n'est suffisamment fort pour se libérer de l'état de *stultitia* dans lequel il se trouve<sup>42</sup>. Mais ces relations nécessaires entre un disciple et un maître sont en quelque sorte des relations techniques, ou parfois administratives, institutionnelles, et n'ont rien à voir avec la relation érotique. Il y a des organisations strictement scolaires; l'école d'Épictète peut servir d'exemple. Il y a dans cette école une série de relations hiérarchiques et une série de formations différentes. On y recevait un auditoire de passage à côté d'élèves qui restaient pour des cours de plus longue durée, mais un enseignement était également dispensé à ceux qui voulaient devenir eux-mêmes philosophes et directeurs d'âmes<sup>a</sup>; certains des entretiens rassemblés par Arrien sont des leçons techniques pour ces futurs praticiens de la culture de soi. On trouve aussi, surtout à Rome, des conseillers privés installés dans l'entourage de grands personnages, faisant partie de leurs groupes ou de leurs clientèles. Rien à voir, vous le voyez, avec la relation érotique.

Et le dernier point. Il ne faut pas s'imaginer que cette culture de soi consistait seulement en conseils abstraits donnés par quelques

a. Le texte étant obscur, nous corrigeons cette phrase d'après le manuscrit.

philosophes et techniciens de l'âme à une poignée de disciples. Il ne faut pas s'imaginer que cette culture de soi était seulement une attitude morale. C'était une pratique largement répandue avec une série d'activités, de techniques et d'outils très variés. Je n'ai malheureusement pas le temps de m'étendre sur ce sujet. Je voudrais seulement, pour donner un exemple, souligner l'importance de l'écriture dans la culture de soi<sup>43</sup>. On suppose souvent que l'écriture personnelle est une découverte moderne (peut-être une innovation du XVI<sup>e</sup> siècle ou de la Réforme). En réalité, la relation à soi à travers l'écriture a été une très longue tradition de l'Occident. Et je crois qu'il est possible d'observer un déplacement depuis la culture de la mémoire, qui est encore dominante dans l'attitude socratique, vers la pratique de l'écriture et de la prise de notes de la culture de la période gréco-romaine. La culture de soi de cette période impliquait l'usage de carnets personnels, ce qu'on appelait des *hupomnêmata*. Et sur ces carnets personnels, vous deviez noter vos lectures, vos conversations, les thèmes de futures méditations; vous deviez aussi noter vos rêves, vous deviez noter votre emploi du temps quotidien.

Écrire des lettres était aussi quelque chose d'important dans ces pratiques de soi, parce que, dans une lettre, vous devez entretenir en même temps une relation à vous-même et une relation à quelqu'un d'autre, qui peut être un directeur, ou un ami, ou quelqu'un à qui vous donnez des conseils qui sont valables à la fois pour lui et pour vous. En même temps que ces pratiques se répandaient, il semblerait que l'expérience de soi, en vertu précisément de ce fait, s'intensifiait et s'élargissait. Le soi devient un champ d'observation. Les lettres de Sénèque et de Pline, la correspondance entre Marc Aurèle et Fronton, montrent cette vigilance et la méticulosité touchant à l'attention qu'on doit avoir pour soi. Elle porte souvent sur des détails de la vie quotidienne, d'infimes variations de la santé et de l'humeur, des petits malaises physiques qu'on éprouve, des mouvements de l'esprit, des lectures qu'on fait, des citations dont on se souvient, des réflexions sur tel ou tel événement. Une certaine façon d'avoir rapport à soi et tout un champ d'expérience sont visibles, alors qu'ils sont absents dans les documents antérieurs.

Et, à ce point de vue, les *Discours sacrés d'Ælius Aristide*<sup>44</sup> constituent un remarquable témoignage. Ces textes écrits par Ælius Aristide sont des expressions de gratitude envers Asclépios, le dieu de la santé. Ælius Aristide, en fait, a été malade pendant plus de dix ans; mais ce qui est intéressant, c'est que, dans ce texte, qui est une expression de gratitude envers le dieu qui l'a sauvé, Ælius Aristide présente la transcription de centaines et de centaines de rêves qu'il a faits au cours de ces dix années. Et ce texte qui, dans sa forme originale, comportait plus de trois cent mille vers, est un véritable journal intime, non seulement de la maladie d'Ælius Aristide, mais de sa vie de tous les jours et de toutes les nuits. Dans le cadre traditionnel de la gratitude envers le dieu, Ælius Aristide fait un compte-rendu de sa maladie, de ses malaises, de ses souffrances, de ses diverses sensations, de ses rêves prémonitoires et des rêves qui donnent des conseils, des remèdes à essayer, etc. Atteint-on dans ce cas les limites des symptômes de l'hypochondrie? C'est certain. Mais le problème n'est pas de savoir à quel point Ælius Aristide était malade. Ce qui est important, c'est plutôt d'identifier les moyens que la culture de son époque lui donnait pour exprimer son expérience personnelle de la maladie et pour la transmettre aux autres.

Pardonnez-moi de passer là-dessus si rapidement. Je voulais suggérer que le thème du souci de soi à cette époque, celle du Haut Empire, ne se trouve pas dans une doctrine philosophique particulière; c'est un précepte universel et c'est aussi une véritable pratique. De nombreux individus en appliquent le code. C'est une pratique qui a ses institutions, ses règles, ses méthodes, ses techniques, ses exercices; et c'est aussi un mode d'expérience, d'expérience individuelle, une expérience individuelle et aussi une expérience collective avec ses moyens et ses formes d'expression. Et c'est pour cette raison, je crois, qu'on peut parler de « culture de soi » à ce moment.

Pour conclure, je crois que nous devons répondre à une question légitime. S'il est vrai, comme je viens de le dire, que le souci de soi et toutes les techniques qui lui sont rattachées ont eu autant d'importance dans la culture classique, comment se fait-il que ce thème a apparemment disparu, ou semble avoir disparu? Comment se fait-il, pour dire les choses très simplement, qu'on ait présenté le souvenir du

*gnôthi seauton* comme l'une des expressions les plus élevées de la pensée ancienne, alors qu'on a oublié l'importance qui fut longtemps donnée à l'autre principe, *epimele seautou*, «prends soin de toi-même»? Il semble qu'on peut en donner plusieurs raisons<sup>45</sup>. La première est le paradoxe éthique de l'ascétisme chrétien. Dans ce type d'ascétisme, le souci de soi doit prendre la forme d'un sacrifice: le renoncement à soi est l'objectif majeur du travail que nous devons réaliser sur nous-mêmes. La seconde raison est que la plupart de ces techniques de soi ont été intégrées, dans notre monde, dans des techniques éducationnelles et pédagogiques, médicales et psychologiques. Les techniques de soi ont été intégrées dans des structures d'autorité et de discipline, ou remplacées et transformées par l'opinion publique, les médias de masse, les techniques de sondage – qui jouent un rôle formateur pour notre attitude à l'égard des autres et à l'égard de nous-mêmes –, de sorte que la culture de soi est maintenant imposée aux gens par les autres et qu'elle a perdu son indépendance. La troisième raison est, je crois, que les sciences humaines supposent que la relation principale, majeure, à soi est, et doit être, essentiellement une relation de connaissance. Et la quatrième et dernière raison est que, la plupart du temps, les gens croient que ce qu'on doit faire, c'est dévoiler, libérer, déteiner la réalité cachée du soi. Mais le soi, je crois, ne doit pas être considéré comme une réalité qui peut être cachée; je crois que le soi doit être considéré comme le corrélatif de technologies développées à travers notre histoire. Le problème, alors, ce n'est pas de délivrer, ce n'est pas de «libérer» le soi, mais d'envisager comment il serait possible d'élaborer de nouveaux types, de nouvelles sortes de relations à nous-mêmes<sup>46</sup>.

## NOTES

1. Lucien de Samosate, *Hermetismus ou les sectes*, dans *Œuvres complètes*, t. I, trad. fr. E. Talbot, Paris, Hachette, 1866, p. 289-334. Foucault avait déjà parlé de cet texte de Lucien dans la leçon du 20 janvier 1982 de son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*, et il y revient aussi, plus rapidement, dans *Le souci de soi*. Cf. HS, p. 89-90 et SS, p. 64-65.

2. E. Kant, «Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?», art. cit.

3. Cf. M. Mendelssohn, «Que signifie éclairer?», dans *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, éd. G. Raulet, Paris, Flammarion, 1995, p. 17-22.

4. Sur la rencontre entre l'*Aufklärung* philosophique et la *Haskala*, «l'*Aufklärung* juive», voir GSA, p. 10-11 et M. Foucault, «What is Enlightenment?», art. cit., p. 1382. Sur la *Haskala*, voir également F. Gros, dans GSA, p. 23, n. 12.

5. La discussion de l'article kantien à la lumière de l'émergence de cette interrogation philosophique sur le présent, sur l'actualité, sur l'«aujourd'hui» – et sur ce que nous sommes à ce moment précis de l'histoire –, est sans doute l'élément le plus constant dans la série de textes que Foucault dédie à *Was ist Aufklärung?* Cf. M. Foucault, «Introduction par Michel Foucault», art. cit., p. 431; «Pour une morale de l'inconfort», art. cit., p. 783; «Le sujet et le pouvoir», art. cit., p. 1050-1051; «Structuralisme et poststructuralisme», entretien cit., p. 1267; «What is Enlightenment?», art. cit., p. 1381-1383, 1386-1387; «Qu'est-ce que les Lumières?», art. cit., p. 1498-1501; «La vie: l'expérience et la science», art. cit., p. 1584-1585; «La technologie politique des individus», conférence cit., p. 1632-1633; GSA, p. 12-16. Cette interrogation est aussi au cœur d'une réponse que Foucault donne lors d'un débat qui eut lieu à l'occasion des «Tanner Lectures» de Stanford, en octobre 1979: «Ce que je dois dire, c'est que je sens une profonde similitude avec plusieurs penseurs allemands, et surtout avec les gens de l'École de Francfort. Je crois qu'en Allemagne et en France l'un des problèmes philosophiques les plus importants et les plus permanents est le problème des Lumières, de l'*Aufklärung*, le problème de ce qui s'est passé dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle quand quelque chose est arrivé et à la société et à la culture, et à la science et à la littérature, et au système de rationalité et au système d'autorité. “Qu'est-ce que l'*Aufklärung?*”, “qu'est-ce que les Lumières?”: qu'est-ce que cela veut dire, quelles sont les conséquences de cela? Je crois que c'est toujours l'un des problèmes philosophiques les plus importants. Il faut se souvenir que Kant a écrit en 1784 un

texte très intéressant intitulé "Qu'est-ce que l'*Aufklärung*?". Et c'est, je crois, la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale qu'un philosophe se pose la question : que se passe-t-il aujourd'hui? L'introduction de ce genre de question dans le champ de la philosophie, l'introduction d'"aujourd'hui" en tant que catégorie philosophique, c'est quelque chose de très important, de très étrange et de tout à fait décisif pour l'histoire de notre philosophie. Avant cela, ni Descartes, Spinoza ou Leibniz, ni même des gens comme Hobbes ou Hume, qui s'intéressaient profondément à leur propre histoire, à leur propre société, qui étaient beaucoup plus impliqués dans les problèmes politiques que Spinoza ou Descartes, n'avaient introduit, formulé en termes philosophiques le problème : que se passe-t-il aujourd'hui? Qu'est-ce qu'"aujourd'hui"? Qu'est-ce que notre actualité? Et que sommes-nous? Comment pouvons-nous être nos propres contemporains? Cette question est la question de Kant, et, en un certain sens, je crois qu'il serait possible de réinterpréter Kant, même les trois *Critiques*, en partant de la question "qu'est-ce que l'*Aufklärung*?" ; et d'une certaine façon, même la *Critique de la raison pure* est en quelque sorte une réponse à la question "qu'est-ce que l'*Aufklärung*?", et je crois qu'il est possible de démontrer que la *Critique de la raison pure* est une réponse à cette question. La *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel n'est pas autre chose que la réponse à la question "qu'est-ce que l'*Aufklärung*?", avec cette différence que l'*Aufklärung* est l'histoire totale du monde. Mais ce problème est : que se passe-t-il maintenant, et que signifient les faits et le monde dont nous sommes contemporains? C'était bien sûr aussi la question de Nietzsche. Toute la philosophie de Nietzsche, toute l'œuvre de Nietzsche a à faire le diagnostic de ce qui se passe dans le monde actuel et de ce qu'est "aujourd'hui". Et je crois que ce genre de question, à la fois historique et politique, à la fois historique et actuelle, que cette question, en tant que question philosophique, est très caractéristique de la pensée allemande au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle; et je crois que quelques penseurs français – je ne vais pas les nommer [Foucault songe probablement à Koyré, Bachelard, Cavailles et Canguilhem; cf. M. Foucault, «Introduction par Michel Foucault», art.cit., p.432-433 et «La vie: l'expérience et la science», art.cit., p.1586] – ont posé le problème philosophique dans les mêmes termes. Au moins en ce qui me concerne, si je devais indiquer quelle est ma famille philosophique, je dirais que celle-ci est constituée de tous les philosophes qui ont fait de la question de la signification d'"aujourd'hui" ou du diagnostic de l'actualité la principale question philosophique. Et en ce sens, je me sens par exemple très proche des gens de l'École de Francfort, même si je ne suis pas d'accord avec eux sur

chaque point. Tout ce que j'ai cherché à faire présente bien sûr des divergences avec l'École de Francfort. Par exemple au sujet de la prison : si j'ai écrit un livre sur la prison, c'est parce que l'ouvrage de Kirschheimer et Rusche [cf. G. Rusche et O. Kirschheimer, *Punishment and Social Structures*, New York, Columbia University Press, 1939; trad. fr. F. Laroche, *Peine et structure sociale. Histoire et «théorie critique» du régime pénal*, Paris, Éditions du Cerf, 1994], qui est très beau et très intéressant, ne me satisfait pas sur plusieurs points. Mais c'est ma famille, c'est ma famille philosophique. Je dois dire que Heidegger est aussi l'un des philosophes dont le principal problème est : "qu'est-ce que l'*Aufklärung*?". Ou, en d'autres termes, quelle est la signification, la signification historique, ou la signification métahistorique de ce moment qui est mon propre présent et qui est le moment où je suis en train d'écrire cette question? L'actualité de la pensée et la relation entre l'actualité de la pensée et un événement très éloigné dans l'histoire de la pensée, voilà, je crois, quelque chose de très caractéristique. » Voir également M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(8), p. 40-41 : « Je pense en particulier que c'est à l'*Aufklärung* que l'on doit en gros cette attitude critique à laquelle un certain nombre de gens appartient, parmi lesquels je me classe : à savoir qu'il y a une tâche philosophique qui est l'analyse critique du présent. La philosophie a pour fonction habituellement d'être perpétuellement changeante, fonction d'analyse critique de ce que nous sommes. Dans cette mesure-là, moi je me considère comme un héritier de l'*Aufklärung* totalement, et non par choix personnel, mais parce que je crois que la situation est celle-là, notre présent est encore fait comme cela. »

6. Ici et dans les lignes qui suivent, Foucault prononce toujours ce mot en français.

7. Cf. J.G. Fichte, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (1793), trad. fr. J. Barni, Paris, Payot, 1989. Dans la leçon inaugurale de son cours au Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault soutient que Kant pose à nouveau la question de l'actualité quatorze ans après son texte sur l'*Aufklärung*, cette fois à propos de la Révolution française : « Qu'est-ce que c'est que la Révolution? ». Cf. GSA, p. 16-21 et M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art. cit., p. 1501-1506.

8. G.W.F. Hegel, « Lettre du 13 octobre 1806 à Niethammer », dans *Correspondance*, t.I, trad. fr. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1990, p. 114 : « J'ai vu l'Empereur – cette âme du monde – sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un

pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine.»

9. Dans la leçon inaugurale de son cours au Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault affirme, de manière analogue, que Kant a fondé « les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne » : d'une part, la « tradition de la philosophie critique qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible » (ce que Foucault appelle l'« analytique de la vérité »); d'autre part, la tradition critique qui pose la question de l'actualité et du « champ actuel des expériences possibles » (ce que Foucault appelle une « ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes »). Cf. GSA, p. 21-22. Voir également M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », art. cit., p. 1506-1507. Dans l'article de 1984 sur Kant et l'*Aufklärung* publié aux États-Unis, Foucault parle d'une « ontologie historique de nous-mêmes » ainsi que d'une « ontologie critique de nous-mêmes », c'est-à-dire d'une « attitude », d'un « *ethos* philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique ». Cf. M. Foucault, « What is Enlightenment? », art. cit., p. 1390, 1393, 1396. Dans le cycle de conférences que Foucault donne à l'Université de Californie à Berkeley à l'automne 1983, il reconduit à la tradition de l'analytique de la vérité la question « comment s'assurer qu'un énoncé est vrai? », tandis que la question « quelle importance y a-t-il à dire la vérité, qui est capable de dire la vérité et pourquoi devons-nous dire la vérité, la connaître et identifier qui est capable de la dire? » se trouve, d'après lui, « à la racine, au fondement de ce que nous pourrions appeler la tradition critique de la philosophie dans notre société ». C'est pourquoi, « en faisant l'analyse de [la] notion de *parrêsia* », Foucault affirme vouloir « esquisser la généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique dans notre société ». Cf. M. Foucault, *Discourse and Truth*, IMEC/Fonds Michel Foucault, C 100(2) et C 100(11).

10. Dans l'article de 1984 sur Kant et l'*Aufklärung* publié aux États-Unis, Foucault évoque « trois axes dont il faut analyser la spécificité et l'intrication » dans la perspective d'une « ontologie historique de nous-mêmes » : « l'axe du savoir, l'axe du pouvoir, l'axe de l'éthique ». Cf. M. Foucault, « What is Enlightenment? », art. cit., p. 1395. De manière analogue, lors d'une discussion avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, à Berkeley en avril 1983, Foucault affirme : « Trois domaines de la généalogie sont possibles. Premièrement, l'ontologie historique de nous-mêmes dans la relation à la vérité, dans laquelle nous nous constituons comme sujets de connaissance;

[deuxièmement,] l'ontologie historique dans la relation au pouvoir, où nous nous constituons comme sujets agissant sur les autres ; troisièmement, l'ontologie historique dans la relation éthique, où nous nous constituons comme sujets de notre propre action morale.» Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault, D 250(9), p. 1.

11. Cf. M. Foucault, «Préface à l'«Histoire de la sexualité»», art. cit., p. 1398-1400. Pour le projet foucauldien d'une «histoire (critique) de la pensée», qui s'oppose à l'«histoire des idées», voir entre autres M. Foucault, «Polémique, politique et problématisations», entretien cit., p. 1416-1417; «Foucault», dans DE II, n° 345, p. 1450-1451; «Le souci de la vérité» (entretien avec F. Ewald), dans DE II, n° 350, p. 1487-1488.

12. Cf. OHS, p. 37-39. Voir également M. Foucault, «Sexualité et solitude», dans DE II, n° 295, p. 989-990; «Les techniques de soi», dans DE II, n° 363, p. 1604; «La technologie politique des individus», conférence cit., p. 1633.

13. Foucault fait notamment allusion aux trois débats organisés dans les jours qui ont suivi sa conférence par les départements de Philosophie, d'Histoire et de Français de l'Université de Californie à Berkeley, et qui sont reproduits dans la suite de ce volume.

14. La notion de «souci de soi» (*epimeleia heautou*) est explicitement placée par Foucault au centre de ses enquêtes historico-philosophiques à partir de la leçon inaugurale de son cours au Collège de France *L'hérméneutique du sujet* (cf. HS, p. 4 sq.), et elle traverse la plupart de ses derniers travaux, jusqu'à la parution, en juin 1984, du troisième volume de *L'Histoire de la sexualité, Le souci de soi*.

15. Platon, *Apologie de Socrate*, 30a-c, trad. fr. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 157-158. Pour une analyse de trois passages de l'*Apologie de Socrate* conduite depuis la perspective du souci de soi, voir HS, p. 7-10. Foucault revient aussi sur l'*Apologie* dans ses cours au Collège de France de 1983 et 1984, mais le cœur de son analyse du texte platonicien est désormais constitué par la *parrésia* de Socrate. Cf. GSA, p. 286-300 et CV, p. 68-84.

16. Cf. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, XIII, trad. fr. M. Aubineau, «Sources chrétiennes», Paris, Éditions du Cerf, 1966, p. 423-431. Voir HS, p. 12; M. Foucault, «L'hérméneutique du sujet», dans DE II, n° 323, p. 1172-1173; «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», entretien cit., p. 1535; «Les techniques de soi», conférences cit., p. 1606.

17. Cf. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, XII, 3, *op. cit.*, p. 411-417. Voir M. Foucault, « L'herméneutique du sujet », résumé cit., p. 1173 et « Les techniques de soi », conférences cit., p. 1606. Foucault revient sur ce même chapitre XII du *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse aussi dans la dernière leçon de son cours au Collège de France *Le courage de la vérité*, où il insiste sur l'idée d'une « parrésia de vis-à-vis, de face-à-face avec Dieu ». Cf. CV, p. 303.

18. Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 453D, dans *Œuvres morales*, t. VII-2, trad. fr. J. Dumortier et J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 59 : « Parmi les belles maximes de Musonius que nous avons retenues, il en est une, Sylla, que voici : il faut se soigner sans cesse, si l'on veut vivre de façon salutaire ! »

19. Cf. SS, p. 60-61.

20. Dion de Pruse, *Discours 20. On Retirement (Peri anachôrêseôs)*, in Dion Chrysostome, *Discourses*, t. II, trad. angl. J.W. Cohoon, London, Loeb Classical Library, 1959, p. 246-269.

21. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, IV, 15-16, trad. fr. R. Van Der Elst, Paris, Delagrave, 1914, p. 41 : « Car c'est une honte, quand on travaille plusieurs années pour devenir un bon médecin, un bon grammairien, un bon mathématicien, qu'on n'accepte jamais, pour devenir un homme de bien, d'y travailler un temps suffisant. »

22. Épictète, *Entretiens*, I, 16, 1-3, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1948, p. 61.

23. Cf. HS, p. 5-6 et M. Foucault, « Les techniques de soi », conférences cit., p. 1605-1606.

24. Après avoir été introduite à l'automne 1980 dans *L'origine de l'herméneutique de soi* (cf. OHS, p. 38), la notion de « techniques de soi » – et l'analyse historique de ces techniques dans l'Antiquité – définit l'un des axes principaux des recherches foucaaldiennes des années quatre-vingt, permettant à Foucault « de problématiser un sujet qui n'est pas simplement traversé et informé par des gouvernementalités extérieures, mais construit, au moyen d'exercices réguliers, un rapport à soi défini ». Cf. F. Gros, « Situation du cours », dans SV, p. 308. Dans une conférence donnée à l'université du Vermont en octobre 1982, Foucault soutient que le « cadre général » de l'étude des techniques de soi est défini par la question formulée par Kant dans son texte sur l'*Aufklärung* : « Que sommes-nous en ce temps qui est le nôtre ? » Cf. M. Foucault, « La technologie politique des individus », conférence cit., p. 1632.

25. Ce projet de travail collectif sur l'histoire des techniques de soi dans les sociétés occidentales depuis l'Antiquité grecque avait trouvé une forme de concrétisation dans le séminaire animé par Foucault à l'université du Vermont à l'automne 1982. Cf. L.H. Martin, H. Gutman et P.H. Hutton (dir.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988.

26. Cf. SS, p. 55-57, où Foucault distingue, à l'intérieur du soi-disant « individualisme », trois phénomènes différents – l'« attitude individualiste », la « valorisation de la vie privée » et « l'intensité des rapports à soi » – et soutient que la « culture de soi » à l'époque impériale n'est pas « la manifestation d'un individualisme croissant », mais l'« apogée » d'un phénomène de longue durée qui correspond à une intensification et à une valorisation des rapports de soi à soi. Dans une discussion à Berkeley, au printemps 1983, Foucault affirme que « ce qui s'est passé entre disons le IV<sup>e</sup> siècle, Socrate, et puis Épictète, ce n'est pas comme on le dit souvent la naissance d'un individualisme – en général on associe le développement du stoïcisme, le passage du stoïcisme premier au stoïcisme tardif, au développement de l'individualisme –; or je crois que ce n'est pas un individualisme, parce que le sage d'Épictète, ou tout de même, sans aller jusqu'à ce radicalisme-là, le sage stoïcien est quelqu'un qui est plus qu'aucun autre lié à toute une série d'obligations à l'égard de l'humanité, c'est un missionnaire. Enfin, le portrait du cynique qui est donné par Épictète dans le troisième livre des *Entretiens* le présente comme un missionnaire entièrement dévoué aux autres; on est au plus loin de l'individualisme. En revanche, le rapport à soi comme condition du rapport aux autres, et le fait que l'on ne peut avoir un rapport aux autres que lorsqu'on a établi à soi-même un certain rapport (soit qu'on exerce une entière souveraineté sur soi-même), ça je crois que c'est un élément très important, et il me semble que ce développement de la philosophie antique tend non pas à faire apparaître un individualisme, mais à développer, à intensifier l'importance du rapport à soi-même ». Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, D 250(8), discussion cit., p. 11-12.

27. Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 271A, dans *Œuvres morales*, t. III, trad. fr. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 171-172. Cf. HS, p. 32-33.

28. Xénophon, *Cyropédie*, livre VII, chap. v, dans *Œuvres*, t. I, trad. fr. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 258: « Quand ils furent réunis, il leur tint ce discours: "Amis et alliés, jusqu'à présent nous ne pouvons reprocher aux dieux de n'avoir pas réalisé tous nos vœux; mais si, parce qu'on a accompli de grandes choses, on ne peut plus s'occuper de

soi-même et se réjouir avec ses amis, c'est là un bonheur auquel je dis adieu volontiers." »

29. Platon, *Alcibiade*, dans *Œuvres complètes*, t.1, trad.fr. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p.47-114. Foucault analyse dans le détail l'*Alcibiade* de Platon, au point de vue du souci de soi, dans son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*. Cf. HS, p. 33-46, 50-58, 65-76 et *passim*. Voir également M. Foucault, «Les techniques de soi», conférences cit., p. 1608-1611. Dans son cours au Collège de France *Le courage de la vérité*, Foucault considère l'*Alcibiade* et le *Lachès* comme les points de départ de deux traditions différentes du souci de soi et, plus généralement, de la philosophie occidentale : «la philosophie comme étant ce qui, en inclinant, en incitant les hommes à s'occuper d'eux-mêmes, les conduit jusqu'à cette réalité métaphysique qui est celle de l'âme, et la philosophie comme étant une épreuve de vie, une épreuve de l'existence et l'élaboration d'une certaine forme et modalité de vie». D'un côté, donc, une philosophie qui fait de la connaissance de l'âme une «ontologie du soi» (discours métaphysique) et, de l'autre, «une philosophie comme épreuve de la vie, du *bios* qui est matière éthique et objet d'un art de soi-même» (esthétique de l'existence). Cf. CV, p. 117-119, 147-149, 227.

30. Sur Albinus, Proclus et le classement des œuvres de Platon, Foucault se réfère à l'étude d'A.-J. Festugière, «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles», dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 535-550. Sur les commentaires néoplatoniciens de l'*Alcibiade*, voir HS, p. 163-167.

31. Sur les caractères saillants de la «culture de soi» à l'époque impériale, voir HS, p. 79 *sq.*; M. Foucault, «L'herméneutique du sujet», résumé cit., p. 1174-1178; SS, p. 57-85. Sur la différence radicale que, en dépit de certaines continuités, Foucault repère entre la culture de soi gréco-romaine et la culture de soi contemporaine (avec un véritable «renversement» de l'expérience de soi qui, à ses yeux, s'est produit précisément au sein du christianisme), voir M. Foucault, «Débat au Département de Français», *infra*, p. 153-156, repris en partie dans «On the Genealogy of Ethics. An Overview of Work in Progress», dans DE II, n° 326, p. 1221-1222, et dans «À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail encours», dans DE II, n° 344, p. 1443.

32. Épicure, *Leure à Ménécée*, dans *Les Épicuriens*, éd. D. Delattre et J. Pigeaud, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 2010, p. 45: «Qu'on ne remette pas à plus tard, parce qu'on est jeune, la pratique de la philosophie et qu'on ne se lasse pas de philosopher, quand on est vieux. En

effet, il n'est, pour personne, ni trop tôt ni trop tard, lorsqu'il s'agit de veiller à la santé de son âme. D'ailleurs, celui qui dit que le moment de philosopher n'est pas encore venu, ou que ce moment est passé, ressemble à celui qui dit, s'agissant du bonheur, que son moment n'est pas encore venu ou qu'il n'est plus.»

33. Voir *supra*, p. 104, n. 18.

34. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, IV, I 1, *op. cit.*, p. 38: «Pour devenir un homme accompli, chacun de nous a besoin de s'exercer pour ainsi dire toute la vie. Il ne faut point cependant renoncer à s'amender, quand bien même on se sentirait, à cinquante ans, l'âme affectée d'une tare qui, pour n'être pas incurable, n'en a pas moins été laissée sans traitement.»

35. Dans la leçon inaugurale de son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*, Foucault observe que déjà dans l'*Apologie de Socrate*, à la différence de l'*Alcibiade*, le souci de soi apparaît comme «une fonction générale de toute l'existence», anticipant ainsi dans une certaine mesure la conception hellénistique et romaine du souci de soi comme «obligation permanente de tout individu tout au long de son existence». Cf. HS, p. 38-39.

36. Dans la leçon du 10 février 1982 de son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*, Foucault distingue trois formes de «conversion»: l'*epistrophê* platonicienne, la conversion hellénistique et romaine, et la *metanoia* chrétienne. Cf. HS, p. 201-209. Sur l'*epistrophê eis heauton* en tant qu'objectif commun des pratiques de soi à l'époque impériale, voir aussi SS, p. 81-84.

37. Sur les trois fonctions (fonction critique, fonction de lutte et fonction thérapeutique) du souci de soi à l'époque impériale, voir HS, p. 90-96, 222, 307-308 et M. Foucault, «L'herméneutique du sujet», résumé cit., p. 176. Pour l'étroite corrélation entre le souci de soi et la pensée et la pratique médicales, voir également SS, p. 69-74.

38. Plutarque, *Préceptes de santé*, 122E, dans *Œuvres morales*, t. 11, trad. fr. J. Defradas, J. Hani et R. Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 101.

39. Foucault se réfère à deux passages des *Entretiens* d'Épictète. Au livre III, 23, 30-31, trad. fr. J. Souilhé et A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 92: «C'est un cabinet médical (*iatrion*), hommes, que l'école d'un philosophe: on ne doit pas, quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert. Car vous n'y allez pas étant bien portants: l'un avait une épaule démise, l'autre un abcès, un troisième une fistule, un quatrième souffrait de la tête. Et alors,

vais-je m'asseoir et vous débiter de belles pensées et de belles sentences pour que vous me combliez d'éloges avant de partir, mais en remportant, l'un son épaule telle qu'il l'avait apportée, l'autre sa tête dans le même état, le troisième sa fistule et le quatrième son abcès?». Et au livre II, 21, 21-22, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 95: «Si maintenant tu me demandes : "Les syllogismes sont-ils utiles?", je te répondrai qu'ils sont utiles, et si tu veux, je te démontrerai comment. – Mais à moi, de quelle utilité m'ont-ils été? – Homme, tu ne me demandais pas, n'est-il pas vrai, s'ils sont utiles à toi, mais s'ils sont utiles en général? Que le malade atteint de dysenterie me demande si le vinaigre est utile, je lui dirai qu'il l'est. – Mais à moi, est-il utile? – Je répondrai : non. Cherche d'abord à arrêter ton humeur, à cicatriser ton abcès. Et vous, messieurs, guérissez d'abord vos blessures, arrêtez le flux de vos humeurs, calmez votre esprit, apportez-le à l'école libéré de toute distraction, et vous saurez quelle force possède la raison ! »

40. Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, IV, 13-15 et VII, 28-29, *op. cit.*, p. 40-41 et 50-51.

41. Sur la progressive « déconnection » du souci de soi et de l'érotique au cours de l'histoire du monde gréco-romain, voir HS, p. 58-59, 330-331 et SS, p. 219-261. Sur la disqualification romaine de l'amour pour les garçons et le transfert à l'intérieur du mariage des caractères saillants de la relation pédérastique, voir SV, p. 185-200. Enfin, pour une problématisation du rapport entre pédagogie et érotique déjà dans la Grèce classique, voir SV, p. 93-97.

42. Sénèque, *Lettre 52*, 1-3, dans *Lettres à Lucilius*, t. II, trad. fr. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. 41-42. Pour une analyse plus détaillée du thème de la *stultitia* dans ce texte ainsi que dans le *De tranquillitate animi* de Sénèque, voir HS, p. 126-129.

43. Sur le rôle de l'écriture dans la culture de soi, et notamment sur les *hupomnêmata* et la correspondance, voir HS, p. 341-345 et M. Foucault, « L'écriture de soi », dans DE II, n° 329, p. 1234-1249.

44. Ælius Aristide, *Discours sacrés*, trad. fr. A.-J. Festugière, Paris, Macula, 1986. Cf. M. Foucault, « Les techniques de soi », conférences cit., p. 1623.

45. Sur ce problème, voir aussi HS, p. 13-32, où cependant, pour répondre au même genre de questions et après avoir parlé des « paradoxes de l'histoire de la morale », Foucault attribue au « moment cartésien » la responsabilité d'avoir requalifié philosophiquement le *gnôthi seauton* et d'avoir disqualifié, au contraire, l'*epimeleia heautou*.

46. Cf. OHS, p. 90-91: « Peut-être le problème du soi n'est-il pas de découvrir ce qu'il est dans sa positivité, peut-être le problème n'est-il pas de découvrir un soi positif ou le fondement positif du soi. Peut-être notre problème est-il maintenant de découvrir que le soi n'est rien d'autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire. Peut-être le problème est-il de changer ces technologies. Et dans ce cas, un des principaux problèmes politiques serait au jourd'hui, au sens strict du mot, la politique de nous-mêmes. » En 1982, dans « Le sujet et le pouvoir » (art. cit., p. 1051), après avoir évoqué le texte de Kant sur l'*Aufklärung* et la « grande tâche philosophique » qu'il a inaugurée – c'est-à-dire « l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons » –, Foucault précise: « Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. [...] 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. »



## DÉBAT AU DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE CALIFORNIE À BERKELEY

Michel Foucault: Voyez-vous<sup>a</sup>, je ne peux pas vous donner de réponse précise, parce que je suis en train de travailler sur ce domaine, sur ce sujet. Mais ce qui me frappe, par exemple, c'est que certains historiens de la littérature, peut-être la plupart ou du moins certains d'entre eux, se sont intéressés au récit de soi, à la description de soi ou à l'aveu; la plupart d'entre eux se sont intéressés au problème de la structure rhétorique du récit de soi : quelle est la structure rhétorique qu'implique ce genre de description de soi ? Mais ce qui m'intéresse – et je crois que cela pourrait être intéressant pour une étude sérieuse dans le domaine de la littérature – ce sont les relations entre ce type de littérature et ces techniques que vous pouvez trouver dans la vie spirituelle, que ce soit dans le domaine de la philosophie ou de la religion, etc. Je crois que des études ont été réalisées sur ce problème précis des relations entre les techniques spirituelles et la littérature pour le XVI<sup>e</sup> siècle; on a par exemple étudié les techniques de l'examen de soi dans les Églises, les communautés protestantes. Pour l'Antiquité, je ne crois pas que cela ait été le cas. Il est très clair que l'expérience spirituelle que vous pouvez trouver, par exemple, dans des textes très connus comme les *Confessions* de saint Augustin, tout cela a été préparé pendant des siècles par ces exercices d'écriture sur soi-même. Un écrivain chrétien de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Synesius, qui

a. La question n'a pas été enregistrée.

est très représentatif de la relation entre les cultures chrétienne et païenne à cette époque, a écrit un livre très intéressant sur l'interprétation des rêves<sup>1</sup>. C'est une sorte de manuel d'interprétation des rêves. Et au début de ce texte, il y a plusieurs pages, très excitantes, où Synesius dit : les empereurs ont interdit l'usage de la magie, et ils ont interdit aussi le recours aux oracles et à ce genre de pratiques; mais, dit-il, cela n'a pas d'importance, car vous avez en vous-mêmes tout l'oracle, et cet oracle est le rêve. Ce que vous devez donc faire, c'est écrire, chaque matin, les rêves que vous avez faits pendant la nuit, les conserver avec vous et les relire sans cesse, et vous disposerez alors d'une interprétation permanente de ce qui se passe en vous [...]a. C'est non seulement un manuel d'interprétation des rêves, mais un manuel d'écriture des rêves. Et, voyez-vous, vous pouvez trouver beaucoup d'autres exemples. Ce que je veux dire, c'est que cette culture de soi n'était pas seulement une idée philosophique, c'était réellement une pratique, une pratique sociale et une pratique individuelle, et je crois que l'expérience que les gens faisaient d'eux-mêmes à travers ces techniques s'est profondément modifiée au cours de l'histoire de la subjectivité. Tout ce genre de littérature chrétienne dont vous pouvez voir le développement au début du IV<sup>e</sup> siècle, les récits que les gens faisaient sur eux-mêmes, sur leur conversion, sur leur relation à Dieu, etc., a été préparé par cela. Je crois que ce serait intéressant à étudier.

*Question: Quand vous avez cité ce texte d'Épicure disant qu'il n'est jamais trop tôt ni trop tard pour s'occuper de soi-même<sup>2</sup>, j'ai pensé à ce que dit Lacan à propos du « héros moderne »<sup>3</sup>, pour qui il est toujours trop tôt ou trop tard. Qu'en pensez-vous? En un sens, nous devons toujours parler de ce qui se produit au bon moment comme de quelque chose d'intempestif.*

Ce problème d'être ou de ne pas être « à l'heure », comme vous le savez, c'était l'un des principaux problèmes de l'éthique grecque – la notion de *kairos*<sup>4</sup>. Le *kairos*, c'est le bon moment. Dans les premiers

a. Quelques mots incompréhensibles.

textes grecs, vous voyez que le problème de l'éthique était de choisir le bon moment pour faire quelque chose. Pourquoi cette notion de *kairos* avait-elle tant d'importance dans l'éthique grecque? Je ne suis pas en mesure de vous donner une réponse plus claire, mais je vais seulement vous donner un exemple. Dans l'éthique de la vie sexuelle, le problème n'était pas du tout de savoir quel genre de choses vous pouviez faire avec votre partenaire sexuel; vous ne trouvez rien dans la littérature grecque au sujet du genre d'actes, du type de conduite sexuelle que vous pouviez adopter avec votre partenaire. Ce n'était pas le problème. Et, comme vous le savez, le problème n'était pas non plus celui du partenaire sexuel. Mais les Grecs avaient une grande quantité de règles très strictes à propos de la conduite sexuelle, et ces règles ne concernaient ni le partenaire sexuel ni le genre de conduite, mais des questions comme le *kairos*, le bon moment. Par exemple, chez Plutarque, vous trouvez une discussion, plusieurs pages, sur la question de savoir quel est le meilleur moment de la journée pour faire l'amour: avant le dîner, après le dîner, le jour, la nuit, à la fin de la nuit, au début de la nuit, etc.<sup>5</sup> Ce n'est qu'un exemple. Je crois que, d'une manière générale, le problème des Grecs, comme vous le savez, était de savoir comment gérer ce qui relève de la nécessité ou ce qui relève de la Fortune, ce qui est *anagkê* ou ce qui est *tukhê*. Et, à l'égard de l'*anagkê* et de la *tukhê*, comme vous le savez, les Grecs avaient une attitude qu'on pourrait qualifier de très fataliste. En tout cas le problème de l'éthique, le problème du comportement ou celui de la conduite, le problème de la politique, également, ce n'était pas du tout de chercher à changer quoi que ce soit à l'*anagkê* ou à la *tukhê*, mais de la gérer telle qu'elle était et de saisir le bon moment où l'on pouvait faire quelque chose. Le *kairos* était le jeu, l'élément grâce auquel la liberté humaine pouvait gérer, se débrouiller avec l'*anagkê*, avec la nécessité du monde. C'est pour cette raison, je crois, que le *kairos*, le problème du bon moment, est l'un des problèmes centraux de l'éthique grecque.

Voilà pour les Grecs. Et maintenant Lacan. Je crois que c'est une bonne question, parce que le problème de la psychanalyse est de savoir comment gérer la nécessité du désir, et je crois que Lacan... Je dois dire aussi – excusez-moi, je reviens aux Grecs – que pour la

médecine grecque, comme vous le savez également, le problème n'était pas de changer quelque chose à la nature du *pathos*, de la maladie, il était de choisir dans le développement de la crise le bon moment pour agir et, alors, soit accepter l'issue, le dénouement, soit secourir le patient<sup>6</sup>. C'était aussi l'un des moments [que le médecin devait gérer]. Et je crois que chez Lacan, vous trouvez quelque chose comme cela. C'est, dans le processus du désir, le rôle du psychanalyste – ce n'est pas si éloigné du rôle du médecin grec – de choisir le bon moment, le *kairos*. J'ai au moins montré quelques similitudes, mais je n'ai rien de très particulier à dire sur le problème du bon moment chez Lacan; toutefois, il y en existe, puisque la psychanalyse est bien davantage une technique éthique qu'[une science]<sup>a7</sup>.

*Existe-t-il un cadre institutionnel capable de permettre le développement de soi ?*

Vous vous en souvenez parfaitement, je n'ai jamais dit que l'individu avait à se développer lui-même. J'ai essayé de vous montrer comment le soi se constitue. Les relations à nous-mêmes se constituent à travers diverses pratiques, diverses techniques, etc., qui sont caractéristiques de l'éthique. Qu'est-ce que l'éthique? C'est, je crois, la façon dont les sujets se constituent eux-mêmes en tant que sujets moraux dans leur activité, leur action, etc.<sup>8</sup> Le problème n'est donc pas de développer le soi, mais de définir quel type de relation à vous-même est capable de vous constituer en tant que sujet éthique. Il ne s'agit pas du développement du soi, mais du problème de la constitution du soi.

*Vous vous intéressez donc seulement à l'éthique et vous laissez de côté les institutions ?*

Non, ces pratiques de soi sont liées à certaines institutions. Dans la culture grecque ou gréco-romaine, il n'y avait pas, en apparence, d'institutions au sens strict qui étaient censées s'occuper de cette pratique de soi. Mais en réalité, vous pourriez parfaitement trouver,

a Conjecture; quelques mots inaudibles.

par exemple dans quelque chose comme l'école d'Épictète, une véritable institution qu'Épictète définissait comme un *iatreion*, un dispensaire<sup>9</sup>. Ce n'était pas du tout une école où les gens pouvaient apprendre le syllogisme, ou la littérature, ou la grammaire, etc. Ils devaient apprendre à avoir une certaine relation à eux-mêmes; on leur enseignait à constituer ce type de relation. C'était donc une institution dédiée à la formation, à l'établissement de cette relation. Je crois que cette institutionnalisation de la culture de soi a pris une dimension considérable et très contraignante dans le christianisme, par exemple, à travers des pratiques comme la confession, la pénitence, etc., et également dans la société moderne à travers des dispositifs tels que le système scolaire, le système pédagogique, les institutions éducatives, etc. Mais vous savez parfaitement aussi que le système pénal répond, d'une certaine façon, au même objectif. L'un de ses aspects est, bien sûr, de constituer un certain type de soi, puisqu'à travers le système pénal, le criminel doit se reconnaître lui-même en tant que criminel.

*Je me demande ce que les institutions modernes peuvent avoir à gagner à se préoccuper du soi et des techniques de développement de soi.*

Ce n'est pas une question de développement. Vous n'avez pas à vous développer vous-même, vous avez à vous constituer vous-même en tant que sujet éthique. Il ne s'agit pas de développement, le soi n'est pas une réalité donnée au commencement et qui doit se développer conformément à un certain schéma ou un certain modèle. Le soi n'est pas une réalité psychologique, ou alors il devient peut-être une réalité psychologique ou, du moins, une matrice d'expérience, à travers certaines formes historico-culturelles<sup>10</sup>.

*Vous avez dit que pour les anciens, à la différence des modernes, le problème n'était pas la découverte de soi, mais la maîtrise de soi. Mais lorsque les stoïciens cherchaient à se débarrasser des illusions et des passions, qu'ils assimilaient à des erreurs, en quoi leur démarche se distinguait-elle d'une découverte de soi? Pourriez-vous revenir sur cette différence?*

Vous avez parfaitement raison. Ce que j'ai dit à propos de cette différence était un peu holistique. Il y avait en fait pour les stoïciens un problème, se débarrasser des illusions qu'on pouvait avoir au sujet de soi-même. Mais quand vous regardez les textes stoïciens au sujet de ce problème, vous voyez que, quand ils cherchent à montrer clairement ce que c'est réellement que soi-même, le critère est: qu'est-ce qui, dans le monde ou autour de moi, dépend de moi ou ne dépend pas de moi? Ce qui dépend de moi, c'est le domaine où je peux exercer ma souveraineté, c'est moi. Et ce qui ne dépend pas de moi, ce que je ne peux pas changer, ce n'est donc pas moi, et je dois m'en débarrasser ou, du moins, je dois y être complètement indifférent. Vous dites qu'il y a là une tentative, un travail de découverte du soi dans le discours stoïcien, mais cette découverte n'est que la répartition entre ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi; et le problème est de définir exactement le domaine de ma souveraineté<sup>11</sup>. Je crois qu'avec le christianisme, vous voyez apparaître quelque chose de complètement différent quand, pour le chrétien, le problème devient: quelles sont les illusions que j'ai à mon propre sujet, qui m'empêchent de savoir exactement ce qui se passe en moi? Quand j'éprouve un désir et que je ne suis pas capable d'identifier ce désir en tant que tel, je suis alors victime d'une illusion. Et je vais vous donner un exemple très simple que vous pouvez trouver chez Cassien. C'est, voyez-vous, à propos de ces règles qui s'appliquaient à la vie des moines d'Orient. Pour donner un exemple de ce genre de règles, Cassien cite le cas d'un jeune moine d'une grande sainteté, ou du moins très impatient de parvenir à la sainteté. Il voulait jeûner, et il voulait jeûner plus et plus longtemps que les autres moines. C'était, en apparence, un excellent projet et il croyait sincèrement que c'était chez lui une bonne initiative et un bon désir. Mais son directeur de conscience lui a montré qu'en réalité, s'il voulait jeûner plus longtemps que les autres, ce n'était pas parce qu'il voulait parvenir plus rapidement à la sainteté, mais parce qu'il voulait recevoir les éloges des autres. Ce n'était pas un signe de sainteté, c'était le mouvement d'un désir impur; et ce n'était pas une incitation venant de Dieu, mais de Satan<sup>12</sup>. Puisqu'il peut exister en vous-même une illusion telle qu'une incitation venant de Satan prenne l'apparence, la forme

d'une chose à laquelle Dieu vous incite, vous devez alors interpréter vos idées, vos représentations, vos désirs, etc., et cela, c'est cette obligation nouvelle de l'herméneutique de soi<sup>13</sup>. Je crois que cette herméneutique de soi est quelque chose de très différent du problème de savoir ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous<sup>14</sup>.

*Pourriez-vous expliquer ce que vous entendez par « soi » ?*

Le soi n'est rien d'autre que les relations à soi. Le soi est une relation. Le soi n'est pas une réalité, ce n'est pas quelque chose de structuré, qui est donné au commencement. C'est une relation à soi<sup>15</sup>. Je crois qu'il est impossible de donner du soi une autre définition que cette relation et cet ensemble de relations.

*Qu'entendez-vous par « culture » de soi ? S'agit-il de la culture au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est cultivé ou dans un sens plus large ?*

La première question portait sur le soi et la seconde porte sur la culture ! La seconde réponse est, je crois, un peu plus facile et un peu plus longue que la première. Quand j'ai utilisé le mot « culture », j'ai voulu montrer, j'ai cherché à vous montrer, premièrement, que la culture de soi signifie la formation de certaines relations à soi-même, et que, dans le cas de la culture gréco-romaine, cette formation prend la forme de la maîtrise, de la souveraineté ; c'est une notion. Deuxième point, c'est un ensemble de techniques. Le soi construit ces relations, et pour construire ces relations à soi-même, on doit faire des exercices, tels que méditer, écrire, lire des livres, [...] <sup>a</sup>, etc., etc. Troisièmement, cette culture et ces techniques de relation à soi impliquent ou produisent ou entraînent une expérience concrète de soi-même. Quand vous comparez, par exemple, les lettres écrites par Cicéron à la fin de la République romaine avec les lettres écrites [un siècle] <sup>b</sup> plus tard par Sénèque et, bien sûr, les lettres écrites par Marc Aurèle et Fronton, vous voyez que la perspective est très différente. La façon dont les gens parlaient d'eux-mêmes, ce à quoi ils

a. Quelques mots inaudibles.

b. Conjecture : passage en partie inaudible.

Vous avez parfaitement raison. Ce que j'ai dit à propos de cette différence était un peu holistique. Il y avait en fait pour les stoïciens un problème, se débarrasser des illusions qu'on pouvait avoir au sujet de soi-même. Mais quand vous regardez les textes stoïciens au sujet de ce problème, vous voyez que, quand ils cherchent à montrer clairement ce que c'est réellement que soi-même, le critère est: qu'est-ce qui, dans le monde ou autour de moi, dépend de moi ou ne dépend pas de moi? Ce qui dépend de moi, c'est le domaine où je peux exercer ma souveraineté, c'est moi. Et ce qui ne dépend pas de moi, ce que je ne peux pas changer, ce n'est donc pas moi, et je dois m'en débarrasser ou, du moins, je dois y être complètement indifférent. Vous dites qu'il y a là une tentative, un travail de découverte du soi dans le discours stoïcien, mais cette découverte n'est que la répartition entre ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi; et le problème est de définir exactement le domaine de ma souveraineté<sup>11</sup>. Je crois qu'avec le christianisme, vous voyez apparaître quelque chose de complètement différent quand, pour le chrétien, le problème devient: quelles sont les illusions que j'ai à mon propre sujet, qui m'empêchent de savoir exactement ce qui se passe en moi? Quand j'éprouve un désir et que je ne suis pas capable d'identifier ce désir en tant que tel, je suis alors victime d'une illusion. Et je vais vous donner un exemple très simple que vous pouvez trouver chez Cassien. C'est, voyez-vous, à propos de ces règles qui s'appliquaient à la vie des moines d'Orient. Pour donner un exemple de ce genre de règles, Cassien cite le cas d'un jeune moine d'une grande sainteté, ou du moins très impatient de parvenir à la sainteté. Il voulait jeûner, et il voulait jeûner plus et plus longtemps que les autres moines. C'était, en apparence, un excellent projet et il croyait sincèrement que c'était chez lui une bonne initiative et un bon désir. Mais son directeur de conscience lui a montré qu'en réalité, s'il voulait jeûner plus longtemps que les autres, ce n'était pas parce qu'il voulait parvenir plus rapidement à la sainteté, mais parce qu'il voulait recevoir les éloges des autres. Ce n'était pas un signe de sainteté, c'était le mouvement d'un désir impur; et ce n'était pas une incitation venant de Dieu, mais de Satan<sup>12</sup>. Puisqu'il peut exister en vous-même une illusion telle qu'une incitation venant de Satan prenne l'apparence, la forme

d'une chose à laquelle Dieu vous incite, vous devez alors interpréter vos idées, vos représentations, vos désirs, etc., et cela, c'est cette obligation nouvelle de l'herméneutique de soi<sup>13</sup>. Je crois que cette herméneutique de soi est quelque chose de très différent du problème de savoir ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous<sup>14</sup>.

*Pourriez-vous expliquer ce que vous entendez par « soi » ?*

Le soi n'est rien d'autre que les relations à soi. Le soi est une relation. Le soi n'est pas une réalité, ce n'est pas quelque chose de structuré, qui est donné au commencement. C'est une relation à soi<sup>15</sup>. Je crois qu'il est impossible de donner du soi une autre définition que cette relation et cet ensemble de relations.

*Qu'entendez-vous par « culture » de soi ? S'agit-il de la culture au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est cultivé ou dans un sens plus large ?*

La première question portait sur le soi et la seconde porte sur la culture ! La seconde réponse est, je crois, un peu plus facile et un peu plus longue que la première. Quand j'ai utilisé le mot « culture », j'ai voulu montrer, j'ai cherché à vous montrer, premièrement, que la culture de soi signifie la formation de certaines relations à soi-même, et que, dans le cas de la culture gréco-romaine, cette formation prend la forme de la maîtrise, de la souveraineté ; c'est une notion. Deuxième point, c'est un ensemble de techniques. Le soi construit ces relations, et pour construire ces relations à soi-même, on doit faire des exercices, tels que méditer, écrire, lire des livres, [...] <sup>a</sup>, etc., etc. Troisièmement, cette culture et ces techniques de relation à soi impliquent ou produisent ou entraînent une expérience concrète de soi-même. Quand vous comparez, par exemple, les lettres écrites par Cicéron à la fin de la République romaine avec les lettres écrites [un siècle] <sup>b</sup> plus tard par Sénèque et, bien sûr, les lettres écrites par Marc Aurèle et Fronton, vous voyez que la perspective est très différente. La façon dont les gens parlaient d'eux-mêmes, ce à quoi ils

a. Quelques mots inaudibles.

b. Conjecture ; passage en partie inaudible.

s'intéressaient à leur propre sujet, ce qui était pertinent pour leur expérience d'eux-mêmes, étaient complètement différents. C'est le troisième point. Quatrièmement, ces relations à soi ne sont pas seulement quelque chose de personnel et d'individuel. Je vous ai dit qu'il y avait des écoles pour cela, qu'il y avait des traités à ce sujet, que les gens écrivaient à ce sujet, que les gens avaient entre eux des relations à propos d'eux-mêmes. Par exemple, Sénèque et Lucilius ont échangé pendant des années des lettres à leur propre sujet. Ainsi, c'est une activité sociale. Ces quatre aspects – une notion, une pratique, un type d'expérience et une activité sociale, et je pourrais également ajouter tous les livres, la littérature, la philosophie, etc., qui leur sont consacrés –, c'est tout cela qui constitue la culture de soi. Je crois qu'il n'est pas *exagéré*<sup>16</sup> d'employer le mot « culture ».

*Pouvez-vous préciser l'importance de l'écriture pour la culture de soi dans une société qui était très largement illettrée ?*

Premier point, ce que j'ai dit à propos de la culture de soi n'est bien sûr pertinent que pour ces classes sociales qui étaient porteuses de la culture. Je ne parle pas des esclaves, parce que, dans la société gréco-romaine, une partie d'entre eux appartenaient à la société cultivée, mais malgré cela, au point de vue quantitatif, la majorité des gens qui vivaient dans le monde gréco-romain n'avaient rien à voir avec cette culture de soi. Toutefois, dans ces classes sociales privilégiées, vous ne pouvez pas dire qu'il y avait des illettrés [...] <sup>a</sup>. Par exemple, parmi les citoyens athéniens du IV<sup>e</sup> siècle, tout le monde savait lire et écrire. Bien sûr, les citoyens ne formaient qu'une partie des habitants d'Athènes, mais ils étaient assez nombreux, et chacun d'eux savait lire et écrire. À ce point de vue, ils étaient beaucoup plus cultivés que, par exemple, notre société au XVII<sup>e</sup> siècle en Europe. C'est le second point.

Vous me demandez quelle est l'importance de l'écriture. Eh bien, je crois qu'on peut en dire ceci. Au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, la principale forme de la culture de soi était la mémoire. La mémoire,

a. Quelques mots inaudibles.

cela veut dire que les gens devaient apprendre par cœur un certain nombre de préceptes, de vers, d'aphorismes, ce qu'on appelait des *gnômai*<sup>17</sup>, qui étaient à la fois des vérités et des règles, des règles de conduite qui prenaient la forme de vérités concises, de vérités éternelles, énoncées par des poètes, des philosophes ou des sages. Je crois que la majeure partie des leçons socratiques et, bien sûr, de la philosophie platonicienne, est tournée vers l'importance de la mémoire en tant qu'elle est la principale forme à travers laquelle on peut avoir une relation à soi-même<sup>18</sup>. Et l'on parvenait à cette relation à soi-même au moyen de ces préceptes appris par cœur, qu'on pouvait concentrer dans sa mémoire et aller chercher...

*Pouvait-on se constituer soi-même en recourant à des moyens non littéraires, comme, par exemple, des images codifiées ou des conduites exemplaires ?*

Oui, bien sûr. Dans la société grecque et romaine, le rôle des exemples était important. Mais par quel moyen connaissait-on ces exemples ? Les textes, les récits, les livres. Je ne crois donc pas que vous puissiez faire des exemples une alternative à la culture littéraire.

*Mais n'existait-il pas d'autres moyens non littéraires de se constituer soi-même, comme par exemple le culte du saint ?*

Oui, c'est certain, je ne le nie pas, mais je croyais que vous présentiez comme une alternative dans la culture grecque la littérature et les exemples. Dans le cas de la culture grecque dominante, l'exemple est l'un des principaux thèmes, il n'est pas [une alternative à la littérature]<sup>a</sup>. Et, bien sûr, dans le cas du soi et de la culture de soi, on rencontre ce genre de moyen non littéraire de se constituer soi-même.

*Certains mouvements qui se sont produits au cours des dernières décennies, par exemple la musique punk, ont été considérés, notamment par des gens comme Christopher Lasch<sup>19</sup>, comme une tentative pour échapper à l'histoire et à ses conséquences. Pensez-vous que ce*

a. Conjecture ; quelques mots inaudibles.

*soit leur caractéristique ? Et la recherche de soi implique-t-elle qu'on essaie d'échapper au monde qui nous entoure ?*

[Premier point,] comme vous le savez, comme vous pouvez le noter, je n'ai jamais utilisé le mot « narcissisme ». Je ne crois pas que les relations à soi soient quelque chose qui concerne le narcissisme. Second point, ces mouvements, qui sont très spectaculaires aux États-Unis, mais qui existent aussi dans d'autres sociétés [...]<sup>a</sup>, je ne comprends pas très bien comment vous pouvez les considérer comme une tentative d'échapper à l'histoire. C'est une partie de l'histoire, c'est une partie de votre histoire. Et je crois que c'est quelque chose de très caractéristique que cet effort, qui est actuellement fait sous différentes formes, pour constituer de nouvelles relations à soi, puisque ce que le système éducationnel, ou le système politique, ou toutes les institutions nous proposent n'est pas satisfaisant quand nous cherchons à organiser, à construire, à définir la relation à nous-mêmes. Ainsi, nous sommes à la recherche de quelque chose d'autre. Cette inadéquation entre ce type de relation à soi qui est proposée par les partis politiques ou les systèmes d'éducation et [la relation que les gens veulent avoir à eux-mêmes]<sup>b</sup>, je crois qu'elle fait partie de notre histoire. Et vous n'échappez pas à votre histoire quand vous faites cela, vous faites votre histoire. Vous échappez, vous cherchez à échapper à un certain modèle de relation à vous-mêmes, qui vous est présenté comme le meilleur modèle possible.

*Vous avez parlé des relations érotiques entre le maître et l'élève dans la culture grecque. Pourriez-vous nous dire quel a été le rôle de l'érotisme dans la culture de soi ?*

Voyez-vous, ce que je disais précédemment, c'est que lorsque j'ai commencé à étudier, ou à prétendre étudier l'histoire de la sexualité, je ne savais pas, et je n'étais pas conscient, qu'en réalité le principal problème, je crois, de l'histoire de la sexualité n'est pas le problème du désir, de la répression du désir, etc.; [mais] j'ai découvert qu'au

a. Quelques mots inaudibles.

b. Conjecture ; quelques mots inaudibles.

moins dans nos sociétés, et peut-être dans d'autres sociétés [...] <sup>a</sup>, la constitution du soi est en grande partie déterminée par la façon dont les gens ont rapport à leur propre sexualité. Le domaine où se constitue la relation à soi est pour une large part l'expérience sexuelle. Ce n'est pas une réponse, mais je crois qu'il est presque impossible de dissocier le problème de la constitution du soi et celui de l'histoire de la sexualité <sup>20</sup>. Nous sommes des êtres sexuels et notre soi se constitue à travers notre expérience de la sexualité, ce qui semble peut-être proche de ce que dirait la psychanalyse [...] <sup>b</sup>. Mais ce que je dois dire, c'est que si la psychanalyse peut définir le soi à travers la sexualité, la raison en est que, dans notre société, c'est en réalité à travers cette expérience de la sexualité que la relation à soi s'est constituée ou va se constituer.

*En quoi, dans notre société, la relation entre le maître et l'élève a changé par rapport à la société grecque ?*

Je ne dirai pas que la relation entre un maître ou un professeur et un élève avait dans la société grecque un caractère sexuel. En effet, comme vous le savez, la première définition philosophique et éthique d'une complète abstinence sexuelle, vous la trouvez dans la culture grecque à propos des garçons et de l'amour des garçons, à propos de l'amour des professeurs pour les garçons <sup>21</sup>. L'ascétisme soi-disant chrétien, le renoncement à la chair, au corps, au sexe, au plaisir sexuel, etc., soi-disant chrétien, c'était déjà un thème des Grecs, mais non à propos des femmes, non à propos du sexe en général, mais à propos des garçons. C'est le paradoxe que la plupart des historiens refusent de voir au sujet de la fameuse homosexualité grecque : le fait que c'est dans cette société, où les relations entre hommes, ou du moins entre les garçons et les hommes, étaient libres, que vous pouvez trouver la première formulation en Occident d'un total renoncement sexuel.

a. Quelques mots inaudibles.

b. Passage en partie inaudible.

*Vous avez parlé des normes dans Surveiller et punir, et vous avez dit que ce qui caractérise les normes dans notre société, c'est qu'elles sont liées à la rationalité, c'est-à-dire que si nous faisons quelque chose, c'est parce que nous savons que c'est bon pour nous. Les normes sont-elles liées à cette forme de pouvoir qu'est le biopouvoir? Quelle relation ont-elles à la rationalité?*

Je crois que vous me posez la question de l'*Aufklärung*, non? Je dois dire que des normes existent dans chaque société. Il n'y a pas de société dans laquelle vous ne trouviez que des lois, [il y a le système juridique]<sup>a</sup> et les normes. Mais je crois – et c'était souligné dans ce livre que vous avez mentionné – que dans ce qu'était traditionnellement le système juridique et dans ce qu'il est encore maintenant, vous pouvez voir l'intervention d'un système normatif. Notre système juridique, au moins le système pénal et aussi le système civil, ne peut pas fonctionner dans notre société sans une référence explicite et permanente à des normes. Pour prendre un exemple très simple, vous ne pouvez pas faire fonctionner le système pénal<sup>22</sup> sans vous référer à ce qu'est la folie, à ce qu'est un comportement normal, à ce qu'est la maladie mentale, etc., etc.<sup>23</sup> Cette intervention, cette interférence entre le système juridique et un système normatif est quelque chose que nous sommes à présent incapables d'organiser en un système non contradictoire ou homogène. Cette hétérogénéité du système normatif et du système légal est, je crois, source de nombreuses difficultés pour certaines de nos pratiques.

*Diriez-vous plutôt que ces normes liées au système juridique devraient faire l'objet d'une théorie explicite de ce qui est bon pour nous?*

Non, je crois que les normes sont autre chose. Les normes ne sont pas les règles avec lesquelles nous sommes supposés analyser le comportement.

a. Conjecture : passage difficilement audible.

## NOTES

1. Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, dans *Opuscules*, I, trad. fr. N. Aujoulat, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 187-311. Cf. M. Foucault, «Rêver de ses plaisirs. Sur l'«Onirocritique» d'Artémidore», dans DE II, n°332, p.1283; «À propos de la généalogie de l'éthique», entretien cit., p. 1446; «Les techniques de soi», conférences cit., p. 1622-1623; SS, p. 18.

2. Épicure, *Lettre à Ménécée*, *op. cit.*, p. 45. Voir *supra*, p. 106-107, n. 32.

3. La question fait référence à un passage du livre VI du *Séminaire* de Jacques Lacan consacré à *Hamlet*, dont un long extrait avait été publié aux États-Unis en 1977 sous le titre «Desire and Interpretation of Desire in *Hamlet*», *Yale French Studies*, n° 55/56, p. 11-52. Cf. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation (1958-1959)*, Paris, Éditions de La Martinière, 2013, p. 372-377.

4. Sur l'importance, pour les Grecs, de déterminer le moment opportun, le *kairos*, et sur le rôle de cette notion au sein de l'éthique ancienne et, en particulier, de l'art de faire usage des plaisirs, voir UP, p. 68-70 et SS, p. 154-155. Dans la leçon du 10 mars 1982 de son cours au Collège de France *L'hérnéneutique du sujet*, Foucault met en lumière l'importance de cette notion dans la pratique de la *parrésia*. Cf. HS, p. 367-368, 371-372.

5. Plutarque, *Propos de table*, livre III, Question VI, «Sur le moment qui convient à l'amour», dans *Œuvres morales*, t. IX-2, trad. fr. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 129-135.

6. Sur la notion de «crise» dans la pensée et la pratique médicales antiques, voir PP, p. 242-245.

7. Cf. M. Foucault, «Interview de Michel Foucault» (entretien avec J.F. et J. de Wit), dans DE II, n° 349, p. 1484: «La psychanalyse n'est donc pas une science avant tout, c'est une technique de travail de soi sur soi fondée sur l'aveu.»

8. Sur cette définition de l'éthique, voir M. Foucault, «À propos de la généalogie de l'éthique», entretien cit., p. 1437 et UP, p. 35-37, 275. Sur l'éthique comme «rapport à soi», voir également M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», entretien cit., p. 1216 et «À propos de la généalogie de l'éthique», entretien cit., p. 1440.

9. Épicète, *Entretiens*, III, 23, 30, *op. cit.*, p. 92. Voir *supra*, p. 107-108, n. 39. Cf. HS, p. 96, 320; M. Foucault, «L'hérnéneutique du sujet», résumé cit., p. 1176; SS, p. 71.

10. Cf. OHS, p. 90. Dans un entretien de la fin de 1981, Foucault affirme que «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». Cf. M. Foucault, «Conversation avec Werner Schroeter» (entretien avec G. Courant et W. Schroeter), dans DE II, n° 308, p. 1075.

11. Voir par exemple Épictète, *Entretiens*, III, 3, 14-19, *op. cit.*, p. 18, avec la description de l'«exercice-promenade», sur lequel Foucault revient plusieurs fois, en insistant précisément sur l'opération de partage, de tri, qu'il faut appliquer aux différentes représentations que le monde suscite en nous pour définir, à propos de chacune, dans quelle mesure elle dépend ou elle ne dépend pas de nous, et donc pour établir «l'attitude qu'on va prendre à leur égard». Cf. HS, p. 286. Voir également HS, p. 231; M. Foucault, «L'herméneutique du sujet», résumé cit., p. 1183; «Les techniques de soi», conférences cit., p. 1621-1622; «Débat au Département de Français», *infra*, p. 166-167, repris en partie dans «On the Genealogy of Ethics», entretien cit., p. 1220, et dans «À propos de l'agénéalogie de l'éthique», entretien cit., p. 1447.

12. Il s'agit de l'abbé Jean de Lyco, dont Cassien parle dans la première de ses *Conférences*. Cf. J. Cassien, *Conférences*, I, 21, trad. fr. E. Pichery, «Sources chrétiennes», Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 141-143. Sur cet anecdotte, voir GV, p. 286, 289, 296.

13. Cf. OHS, p. 81 et 83-84, n. a.

14. Dans une discussion avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, à Berkeley en avril 1983, Foucault explique: «C'est un fait que vous ne trouvez pas, je crois, dans l'Antiquité païenne cette idée d'une illusion sur vous-même. Vous pouvez être ignorant à votre propre sujet, ce qui est un très ancien thème socratique. Et comme Charles Taylor l'a établi très clairement [...] le problème stoïcien est "Qui suis-je?"; mais la réponse devait être trouvée dans la distinction entre ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi. Et je crois que cette ignorance de ce qui dépend de moi et de ce qui n'en dépend pas est une chose différente de l'illusion que j'ai sur moi-même lorsque je ne suis pas capable de savoir, ou d'identifier, si le désir que j'éprouve, ou l'idée que j'ai, provient de mon esprit, provient de Dieu ou du Démon. C'est donc un changement, et un changement très important.» Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, IMEC/Fonds Michel Foucault, D250(5), p. 15.

15. Cf. OHS, p. 131 et M. Foucault, «Foucault», art. cit., p. 1452.

16. Foucault s'exprime en français.

17. Sur la notion de *gnômê*, à la fois une connaissance et un précepte, une vérité et une règle, voir OHS, p. 50 et 51-52, n. a, ainsi que MFDV, p. 130.

Voir également L. Cremonesi, A.I. Davidson, O. Irrera, D. Lorenzini, M. Tazzioli, dans OHS, p. 62-63, n. 35.

18. Sur le rôle de la mémoire dans le monde antique et, en particulier, dans la philosophie platonicienne, voir HS, p.169-170, 311-312, 437, 441-442.

19. Ch. Lasch, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances* (1979), trad. fr. M. Landa, Paris, Flammarion, 2006.

20. Cf. M. Foucault, «Sexualité et pouvoir», conférence cit., p. 570 et «Préface à l'«Histoire de la sexualité»», art.cit., p. 1402-1403. Dans le premier volume de l' *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Foucault décrit deux processus corrélatifs qui se sont développés, en Occident, à propos de la «question» du sexe : «nous lui demandons de dire la vérité» et « nous lui demandons de nous dire notre vérité, ou plutôt, nous lui demandons de dire la vérité profondément enfouie de cette vérité de nous-mêmes que nous croyons posséder en conscience immédiate». C'est ainsi que, à ses yeux, «s'est constitué, lentement depuis plusieurs siècles, un savoir du sujet». Cf. VS, p. 93. Mais en remontant en arrière dans le temps, Foucault découvre des formes de constitution de la relation à soi à travers l'expérience sexuelle qui sont profondément différentes de cette forme moderne, et qu'il explore notamment dans son cours au Collège de France *Subjectivité et vérité*, ainsi que dans les deux derniers volumes de l' *Histoire de la sexualité*. D'ailleurs, comme il l'explique dans ses conférences de 1980 sur *L'origine de l'herméneutique de soi*, c'est précisément en étudiant l'expérience de la sexualité qu'il s'est aperçu de l'existence, dans toute société, des «techniques de soi». Cf. OHS, p. 38.

21. Sur la problématisation grecque du rapport sexuel homme-garçon, et sur la «déssexualisation» de l'érotique pédagogique, voir SV, p. 93-97. Voir également M. Foucault, «Le souci de la vérité», dans DE II, n° 350, p. 1490 et UP, p.27.

22. Foucault s'exprime en français.

23. Sur ce thème, voir entre autres SP, p. 180-196, 303-315 ; M. Foucault, «L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle», dans DE II, n° 220, p. 443-464 ; MFDV, p. 211-228.



## DÉBAT AU DÉPARTEMENT D'HISTOIRE DE L'UNIVERSITÉ DE CALIFORNIE À BERKELEY

*Question: Ma question porte sur le changement d'axe méthodologique de votre travail, qui a conduit de votre approche archéologique initiale à ce que vous avez décrit, dans votre texte sur Nietzsche<sup>1</sup>, comme une approche généalogique. S'agit-il d'une rupture radicale, ou bien la généalogie diffère-t-elle seulement de l'archéologie en ce qu'elle s'intéresse au pouvoir et aux dispositifs qui sont extérieurs aux discours? Comment décririez-vous la différence entre l'archéologie et la généalogie au point de vue de la méthodologie historique?*

Michel Foucault: C'est une bonne question, et une question difficile. Je crois que j'ai utilisé ces deux mots dans des sens très différents et pour désigner deux séries différentes de problèmes. Je dirais que, lorsque j'utilisais cette expression de «recherche archéologique», je voulais différencier ce que je fais de l'histoire sociale, car je ne veux pas analyser la société, mais des faits de discours et des discours; et je voulais également distinguer cette analyse des discours de ce que serait une herméneutique philosophique, c'est-à-dire de ce qui serait comme les interprétations de ce qui a été dit à travers le déchiffrement de quelque chose qui n'aurait pas été dit. Et lorsque j'utilisais cette expression de «recherche archéologique», je voulais dire que ce dont je m'occupe est une série de discours qui doivent être analysés en tant qu'événement ou série d'événements. Quelque chose a été dit, telles et telles choses ont été dites, et d'une certaine

façon les événements discursifs de ce genre sont des événements comme tous les autres, mais ils ont un statut particulier, des effets particuliers, qui [font qu'ils] ne sont pas similaires à ce que peut être, par exemple, un événement économique, ou une bataille, ou quelque chose de tel, un changement démographique... Voilà ce que j'entends par archéologie: c'est le cadre méthodologique de mon analyse.

Ce que j'entends par généalogie est à la fois la raison et l'objectif de l'analyse de ces discours en tant qu'événements; et ce que j'essaie de montrer, c'est comment ces événements discursifs ont déterminé, d'une certaine façon, ce qui constitue notre présent et ce qui nous constitue nous-mêmes, notre connaissance, nos pratiques, notre type de rationalité, nos relations à nous-mêmes ou aux autres. Voilà ce qu'est la généalogie. Je dirais donc que la généalogie est la finalité de l'analyse et que l'archéologie en est le cadre matériel et méthodologique<sup>2</sup>.

*Serait-il correct de dire que, tandis que l'archéologie met l'accent sur la discontinuité des discours et des épistémès, la généalogie s'intéresse plutôt à la continuité et à la façon dont le présent peut être, d'une certaine manière, anticipé dans le passé?*

Voyez-vous, ce n'est pas exactement ce que je dirais. Le thème général de ma recherche est l'histoire de la pensée<sup>3</sup>. Comment pouvons-nous faire l'histoire de la pensée? Je crois que la pensée ne peut évidemment pas être dissociée des discours; et, en tout cas, nous ne pouvons pas accéder à la pensée, que ce soit à notre pensée présente, notre propre pensée, la pensée de nos contemporains, ou, bien sûr, à la pensée des gens des périodes précédentes – nous ne pouvons pas y avoir accès sinon par des discours. C'est ce qui rend nécessaire l'étude archéologique. Et cela n'a rien à voir avec la continuité ou la discontinuité; vous pouvez trouver aussi bien de la continuité que de la discontinuité dans ces discours. Par exemple, maintenant, lorsque je considère l'histoire de l'éthique sexuelle, je suis obligé de constater qu'on trouve exactement les mêmes formulations à son sujet depuis le IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ jusqu'à aujourd'hui. La théorie du mariage, de la fidélité, etc., est la même, ou

du moins depuis le premier siècle de notre ère jusqu'à aujourd'hui<sup>4</sup>. Vous avez donc de la continuité. Mais dans d'autres systèmes de discours, par exemple dans les discours scientifiques, vous trouvez de la discontinuité. Et c'est quelque chose de très frappant, dans notre culture et dans cette recherche archéologique, de voir que, dans certains domaines comme l'éthique, on trouve une telle continuité pendant des siècles et des millénaires, et, dans les sciences, des changements très rapides, des changements si radicaux que, par exemple, quand vous lisez un livre de médecine du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, vous ne pouvez souvent même pas saisir de quoi on parle, de quelle sorte de maladie il s'agit; c'est très difficile, et vous avez besoin de toutes les traductions pour comprendre de quoi on parle, de quelle sorte de maladie, etc., etc. Mais si vous lisez un livre écrit au début du XIX<sup>e</sup> siècle, après Bichat, Laennec, etc., même si vous constatez que tout est faux, vous identifiez très bien ce dont on parle et vous pouvez dire si c'est vrai ou faux; tandis que, pour la plupart des livres écrits jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, vous ne pouvez même pas dire si c'est vrai ou faux, parce que cela n'a réellement pas de sens pour nous au point de vue médical<sup>5</sup>. Et ainsi, dans ce cas, vous avez un changement tout à fait radical et une réelle discontinuité. Mais ce n'est pas du tout un principe, un principe universel.

*On vous a souvent reproché en Amérique l'absence d'explication du changement dans la méthode archéologique. La méthode généalogique que vous utilisez maintenant est-elle plus attentive aux raisons du changement, ou bien s'agit-il d'un problème que vous mettez entre parenthèses et qui n'est pas au centre de vos préoccupations?*

Je suis conscient que je n'ai pas été suffisamment clair sur ce problème de la discontinuité, qui n'a pas pour moi beaucoup d'importance. Et je me souviens d'avoir lu une fois une très courte notice — une ligne — à mon sujet, et c'était: mon nom, philosophe de la discontinuité. J'ai été frappé, et, vraiment, personne à ce jour ne m'a montré que je me trompais sur ce point: quand vous regardez l'histoire de quelques unes, au moins, des sciences, de la fin du

XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, vous constatez ces très importants changements, que ce soit dans la médecine ou dans l'histoire naturelle ou dans l'économie, etc.; et je laisse de côté le problème de la physique, par exemple, ou de la chimie, où vous pouvez justement trouver, je crois, ces changements très spectaculaires. Ce sont des faits. Ces faits, vous pouvez bien sûr essayer de les ramener à, ou de les expliquer par, des changements dans la société, etc. Je n'y crois pas et je n'ai jamais lu nulle part d'explications pertinentes de ces changements scientifiques spectaculaires par des changements corrélatifs, parallèles et similaires dans la société. Et personne ne m'a jamais convaincu que les changements de la société capitaliste du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle expliquent de façon satisfaisante le changement qui mène de l'histoire naturelle du XVI<sup>e</sup> siècle à la biologie du XIX<sup>e</sup> siècle. Parce que je crois que la pensée scientifique a un type d'historicité — j'ignore si ce mot a un sens en anglais —, un type de changement, une façon de changer, qui est tout à fait spécifique et qui comporte, en quelque sorte, cette possibilité de modifier presque tout au même moment; non seulement la possibilité, mais, je dois le dire, la nécessité. Cela tient à certaines caractéristiques essentielles de la pensée scientifique, au fait que c'est une pensée cohérente, de sorte que, quand quelque chose change à un certain point, vous êtes obligés de changer le reste. Et vous avez bien sûr plusieurs niveaux de changement. Parfois vous pouvez ne changer qu'un concept, parfois une théorie, parfois un modèle au sens de Kuhn<sup>6</sup>, ou parfois vous devez changer plus que le modèle, vous devez changer presque tout: les objets, le domaine, le type de rationalité, le modèle, la théorie, les concepts. Et ces changements spectaculaires dans lesquels presque tout, le domaine, les objets, le type de rationalité, [est modifié,] c'est quelque chose que vous trouvez parfois dans l'histoire des sciences. Regardez par exemple l'histoire de la génétique depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle; pensez à la génétique qui était encore utilisée par Darwin, qui est l'un des fondateurs de la science moderne. Pourtant, la génétique qu'il utilise est tout à fait étrange, étrangère à notre génétique. Mais après Mendel et De Vries, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, vous avez quasiment, non seulement un changement de

modèle, mais un nouveau domaine de recherche qui est apparu; et pendant ces trente années qui séparent Mendel de De Vries vous avez alors un changement qui est un changement spectaculaire. Et ce n'est pas le développement des révolutions, ce n'est pas le développement des industries, ce n'est pas l'impérialisme qui peuvent être mis en cause pour l'essor de la génétique ou en être crédités. C'était quelque chose qui n'avait rien à voir avec ce type d'historicité.

Je me suis intéressé dans un de mes livres à ce genre de changement: dans *Les mots et les choses*<sup>7</sup>, j'ai essayé de montrer comment ces sciences empiriques se sont développées au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle avec des changements spectaculaires, pour lesquels il n'existe pas d'explication externe, ou du moins personne n'a pu m'en donner une. Mais je n'ai pas du tout pour principe de refuser les explications de ce genre, et par exemple – excusez-moi de parler de moi, mais vous m'avez posé la question –, dans mon livre sur la folie<sup>8</sup>, j'ai cherché à montrer comment une certaine situation, une certaine relation à la folie ou, du moins, aux fous s'est modifiée entre le XVI<sup>e</sup> siècle et le début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces changements ont été déterminés par des processus sociaux, comme le développement d'une société industrielle, la crise du chômage, le problème des gens sans emploi au XVII<sup>e</sup> siècle, qui ont été la raison pour laquelle ces grands hôpitaux généraux furent construits, etc.; et tout cela est le contexte social grâce auquel vous pouvez comprendre, non pas pourquoi telle ou telle théorie scientifique sur la folie a été développée, mais pourquoi la folie est devenue un problème à un certain moment. Et c'est, je crois, une chose qui mérite d'être soulignée: il y a une différence avec expliquer le changement dans un modèle scientifique, dans une rationalité scientifique, etc., et je ne crois pas que le changement dans une rationalité scientifique puisse être expliqué par des processus sociaux; mais, au contraire, le fait que quelque chose devienne un problème scientifique et surgisse comme un problème dont la société doit s'occuper, je crois que cela peut s'expliquer par des processus sociaux, et c'est ce que nous trouvons, à mon avis, dans le cas de la folie. Ou encore, pourquoi les maladies, les maladies physiques, sont-elles devenues un véritable problème social à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au point qu'on a été obligé d'organiser ces

grands hôpitaux, etc.? C'est à l'évidence pour des raisons sociales, économiques, démographiques aussi: le développement de l'urbanisme, des villes, etc., les épidémies, etc., etc., tout cela explique pourquoi les maladies physiques sont devenues un énorme problème social et politique<sup>9</sup>. Et vous pouvez voir les effets de la montée de ce problème dans des ouvrages très importants comme le livre français sur... – comment s'appelle-t-il? *Médecine*... – ou ce livre allemand en huit volumes sur la politique de santé – excusez-moi, je ne peux pas les retrouver<sup>10</sup>. En tout cas, ces livres étaient l'un des signes importants de l'émergence de la maladie, de la maladie physique, comme problème social et politique pour toute la société. Mais quand, quelques années plus tard, Bichat a utilisé un certain type de rationalité pour analyser certains symptômes de ce genre, ce type de rationalité, vous pouvez le découvrir à travers l'analyse des processus sociaux.

*Vous n'avez donc jamais arrêté de faire de l'archéologie?*

Non, je n'ai jamais arrêté de faire de l'archéologie, je n'ai jamais arrêté de faire de la généalogie. La généalogie définit le but et la finalité du travail, et l'archéologie désigne le domaine que je traite pour faire une généalogie.

*Pourquoi l'histoire en tant que profession est-elle devenue importante en France?*

J'ai une étudiante qui travaille dans ce domaine. Mon idée était que les études historiques en France ont connu un développement très important à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, quand l'aristocratie et la monarchie sont entrées en conflit au sujet des fondements de leurs droits respectifs: la monarchie n'est-elle que l'expression d'une structure sociale aristocratique, ou a-t-elle ses racines dans la nation, dans le *tiers état*<sup>11</sup>, dans la bourgeoisie, etc.? Ce fut un problème très important. Et, entre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, quand la grande monarchie administrative de Louis XIV<sup>12</sup> a commencé à décliner, vous assistez alors à une véritable explosion de ces recherches historiques; elles sont de nature à la fois juridique et historique, et le lien entre les recherches juridiques et

les recherches historiques est très clair<sup>13</sup>. C'était donc mon hypothèse, et j'en ai parlé à cette étudiante; mais elle a maintenant découvert autre chose : ce sont toutes ces recherches érudites faites par les moines et les bénédictins, au début du xvii<sup>e</sup> siècle, qui semblent avoir été les racines les plus importantes de [la recherche historique]. C'est, bien sûr, dans le climat de la Contre-Réforme, et il est très intéressant de voir – ce n'est qu'un schéma, beaucoup trop simpliste –, mais nous pourrions dire que, pour la Réforme, le problème était de revenir au premier texte, *le Texte*, et, bien sûr, les recherches historiques au sujet de ce texte étaient importantes pour [les réformés], mais, bien plus que les recherches historiques, le problème de l'herméneutique. Comment interpréter ce texte, puisque c'est *le Texte* et que nous devons lui découvrir une signification pour le présent? C'est le problème de l'herméneutique. Le problème était très différent pour la Contre-Réforme et pour les catholiques: il s'agissait de découvrir et de justifier une continuité historique depuis les premiers temps du christianisme jusqu'à ce jour, et d'établir le fondement, le fondement historique, la justification historique, de *cette* continuité. Vous pouvez ainsi voir le schéma, la césure, en quelque sorte, entre l'orientation herméneutique, qui caractérise la Réforme, et la justification historique, qui caractérise le catholicisme. Cela pourrait être une hypothèse...

*Pensez-vous qu'il soit important de s'intéresser aux techniques d'écriture de l'histoire – je pense par exemple à l'apparition, au xvi<sup>e</sup> siècle, de la notion de «siècle» en tant qu'unité temporelle, qui a profondément modifié la façon d'écrire l'histoire – pour comprendre les transformations dont vous avez parlé?*

Oui, certainement. Et, bien sûr, tout le problème, par exemple, de la collecte des sources, qui a eu une très grande importance et qui est directement lié à ce problème de la constitution d'une continuité. Par exemple, les catholiques se sont mis, la Contre-Réforme s'est mise – parce qu'il y avait ce conflit de la Réforme – à rassembler tous les documents qui pouvaient justifier une continuité; et ces grandes collections de littérature patristique ont commencé au début du xvii<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas exactement une technique d'écriture, mais c'est

une technique de collecte, qui est quelque chose d'incroyablement important. Bien sûr, le problème de l'écriture elle-même, le problème des chroniques, le problème des archives administratives, sont également très importants. La grande archivistique administrative commence au xvii<sup>e</sup> siècle. Tout cela est incroyablement important. Il y a ce que je pourrais appeler des techniques temporelles, qui ont été développées et qui sont les conditions techniques et matérielles du développement de la connaissance historique.

*Dans Surveiller et punir, vous abordez la société disciplinaire à travers la loi pénale et le système de la prison, même si vous parlez aussi d'autres sujets, comme l'aide sociale ou l'éducation. Est-il exact que la loi pénale et le système de la prison jouent un rôle décisif dans le développement historique du système disciplinaire, et continueront-ils à le jouer ?*

D'abord, ce que j'ai voulu dire dans ce livre sur la prison n'était pas que la société disciplinaire commence avec le développement des prisons. Je dirais exactement le contraire, car le problème qui m'a frappé quand j'étudiais ce domaine était le suivant : quand vous lisez les livres écrits par les réformateurs sociaux du xviii<sup>e</sup> siècle, vous remarquez une très forte agressivité à l'égard de tout système comme l'emprisonnement, pour une raison toute simple : c'est que, du moins dans les systèmes français, italien, allemand – dans le système anglais, c'était un peu différent –, la prison n'était absolument pas une punition. C'était une mesure administrative qui était prise contre des individus, en dehors de la loi, en dehors du système juridique, en dehors des institutions judiciaires, seulement lorsque l'administration, le pouvoir monarchique, voulait se débarrasser de quelqu'un : on le mettait en prison. La prison était donc exactement le contraire de ce que les gens recherchaient lorsqu'ils voulaient construire ou imaginer une nouvelle justice pénale qui fût bonne. La critique de la prison est générale au milieu du xviii<sup>e</sup> siècle. Et puis vous regardez ce qui s'est passé et ce qui a été organisé et institutionnalisé à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle avec les nouveaux codes pénaux en France, en Allemagne, etc., et alors vous trouvez partout des prisons. C'était le principal, le plus important moyen de punition. Et pourquoi

ce changement? Voilà quel était mon problème, et c'est le sujet du livre<sup>14</sup>. À mon avis, la raison en était que, bien que la prison fût le symbole de l'arbitraire monarchique, malgré cela, on a trouvé que la prison et l'emprisonnement pouvaient être un très bon moyen, un très bon instrument, non seulement pour punir, mais pour réformer les prisonniers et les détenus. Et cette réforme, ce changement dans les esprits, les attitudes, les comportements, etc., comment imaginait-on qu'on pourrait l'obtenir? Par les techniques disciplinaires. Et ces techniques disciplinaires, où les a-t-on trouvées? Dans l'école, dans l'armée, où elles étaient utilisées depuis le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle. On a essayé de construire des institutions pénales sur le modèle, non pas de la prison ancienne, mais sur le modèle de l'école, de l'armée, etc. Vous pouvez donc voir le système pénal comme une expression ou une conséquence, une des dernières conséquences de ce système disciplinaire qui a été développé dans d'autres institutions<sup>15</sup>. Et, comme cela s'est souvent produit, cette dernière utilisation du système disciplinaire est alors devenue un modèle pour un nouveau développement de ces techniques disciplinaires dans d'autres domaines. Le *Panopticon* de Bentham est très intéressant à ce point de vue, parce que Bentham a eu l'idée du *Panopticon* pour organiser une bonne prison, où les gens pourraient être traités, façonnés, réformés, etc., comme dans une institution disciplinaire, et alors, après avoir eu cette idée, il a pensé que ce *Panopticon* pouvait être utilisé aussi pour les usines, les écoles, etc.<sup>16</sup> Vous voyez [donc] ce développement.

La prison n'est donc qu'une partie de ce système disciplinaire. Quand je parle de système disciplinaire, je ne veux pas dire que la société a été organisée sur ce modèle. Ce que j'appelle système disciplinaire est bien davantage un type de rationalité qu'une «institution totale». Et c'est la différence avec ce que Goffman<sup>17</sup> a décrit, c'est-à-dire des institutions réelles avec un certain type d'organisation, d'organisation interne. Ce que j'entends par système disciplinaire est bien davantage un type de rationalité: comment pouvons-nous gouverner d'autres personnes, façonner d'autres personnes, obtenir que les gens se conduisent d'une certaine façon? Quels sont les meilleurs moyens, les moyens les plus économiques, les moyens les

plus efficaces pour y parvenir? Voilà ce qu'est, je crois, la discipline. Et au bout d'un certain temps, après plus d'un siècle d'essai de ce système disciplinaire, on a constaté que ce n'était pas du tout le moyen le plus économique, mais qu'il était très coûteux, et qu'il y avait des moyens beaucoup plus efficaces, discrets et implicites de façonner et diriger les gens que ces techniques disciplinaires. Pour ne vous donner qu'un exemple, quand vous regardez comment les grandes fabriques ont été organisées, du moins en France, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, vous voyez très bien qu'elles avaient pour modèle une rationalité disciplinaire, avec une vue d'ensemble, avec des règles très strictes, etc.; à tel point que, quand on a exploité les grandes mines en France dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le gouvernement a eu l'idée d'utiliser des soldats comme mineurs, ou de transformer les mineurs en soldats, parce qu'on considérait qu'il y avait une bonne organisation disciplinaire qui était l'armée, et que la classe ouvrière était censée être organisée comme une armée pour être efficace, docile, etc. Mais, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ou même en 1820-1830, vous le voyez très bien, on s'est rendu compte que ce n'était pas du tout un bon moyen pour disposer d'ouvriers dociles, mais qu'un système comme les assurances, les caisses d'épargne, etc., était quelque chose de beaucoup plus efficace que cette discipline militaire. Et ainsi, un nouveau type de contrôle et d'organisation s'est développé à partir de ce moment, que nous pourrions appeler le système de contrôle assurantiel, [et] qui est quelque chose de très différent, beaucoup plus efficace et beaucoup plus acceptable que ce système disciplinaire.

*Si l'on voulait étudier les techniques disciplinaires de notre époque, il ne faudrait donc pas prendre le système de la prison comme point de départ...*

Non. Je crois que, bien plutôt que le système disciplinaire qui est, à mon avis, un type [de système], une technique, une technologie très particulière à une certaine époque, vous pourriez trouver maintenant d'autres moyens beaucoup plus sophistiqués pour obtenir des gens qu'ils se conduisent de telle ou telle façon. Et le système disciplinaire n'est pas un moyen efficace. Je vous donne un exemple : même dans

l'armée, qui a toujours été le foyer, le berceau des techniques disciplinaires, celles-ci ont à l'heure actuelle considérablement changé; et dans l'une des armées les plus efficaces au monde, je veux parler de l'armée israélienne, vous pourriez trouver quelques techniques disciplinaires, mais très limitées en comparaison de ce qu'étaient encore les techniques disciplinaires dans les armées de la première guerre mondiale.

*Dans la conférence, vous avez opposé deux modèles du soi: un modèle platonicien, lié à la question de l'origine, à une profondeur à découvrir, à la mémoire, qui annonce l'herméneutique et le soi freudien, et un modèle stoïcien tourné, non plus vers la mémoire, mais vers le futur, vers la mort. Ce second modèle est-il seulement l'extériorisation de ce qui était interne dans le premier, ou s'agit-il d'autre chose?*

Il n'est pas facile de répondre. Quand j'ai opposé le type de relation à soi de Platon, ou ce type de relation à soi qui est décrit dans ce très étrange dialogue qu'est l'*Alcibiade*, quand je l'ai opposé au type de relation à soi stoïcien, je ne les ai pas opposés comme l'interne à l'externe. Je dois dire presque le contraire, car dans l'*Alcibiade*, qui n'est pas représentatif de la philosophie platonicienne — les néoplatoniciens considéraient ce texte comme le premier texte que chacun devait étudier avant d'aborder la doctrine platonicienne, mais c'est en réalité un texte très étrange —, dans ce texte, du moins quand il analyse la notion de souci de soi, [Platon] dit qu'Alcibiade devait prendre soin de lui-même parce qu'il devait gouverner les autres ou parce qu'il voulait les gouverner en tant que chef politique. Premier point. Et, [second point, Platon dit] que, pour prendre soin de lui-même, [Alcibiade] devait savoir ce qu'il était; et ce qu'il était veut dire ce qu'était son âme. Et comment pouvons-nous connaître notre âme, sinon en la contemplant dans son élément essentiel, dans son élément divin? Ce n'est pas exactement une relation interne, car, pour vous connaître, vous devez regarder la divinité ou l'élément divin, vous devez tourner vos yeux vers la lumière, la lumière supracéleste. Vous devez donc vous détacher de ce qui est le plus proche de vous, de ce qui est votre corps, votre vie quotidienne, vos sensations, etc., pour

aller au-delà du monde, etc'est alors que vous découvrez ce que vous êtes. Ainsi, voyez-vous, ce n'est pas une relation interne, même si la mémoire a une grande importance; mais c'est une mémoire qui vous conduit à quelque chose d'autre que votre monde immédiat<sup>18</sup>.

Et dans le cas des stoïciens, ce n'est pas une relation externe. Bien sûr, la mort est importante pour les stoïciens, et vous devez vous hâter, dans votre vie, non pas exactement de mourir, mais d'être prêt à mourir; et l'idéal du stoïcien est, vous le savez très bien, de vivre chaque jour de sa vie comme si c'était le dernier<sup>19</sup>. Il y a, dans une lettre de Sénèque, un texte très intéressant où il dit que la journée est une image en réduction de l'année – le matin est le printemps, midi est l'été, etc., etc. –, et que l'année est une image en réduction de la vie – le printemps est l'enfance, l'été est la jeunesse... –, ce qui est une idée pythagoricienne. En tout cas, il s'agit de ces correspondances. Et Sénèque dit: vous devez vivre chaque jour comme si c'était une année, et vous devez aussi vivre chaque jour comme si c'était votre propre vie. Et chaque matin, vous devez vous considérer comme un enfant, et savoir que le soir sera votre vieillesse, et vous devez être prêt à mourir à la fin du jour<sup>20</sup>. Ce n'est pas exactement une anticipation de la mort, ce n'est pas l'attitude consistant à se tourner, du passé avec la mémoire, vers le futur avec la mort. C'est une façon de regarder votre vie comme si elle était complètement achevée. C'est avoir votre vie sous les yeux et la percevoir en quelque sorte comme un souvenir. Je crois donc que, dans le cas du stoïcisme, l'anticipation de la mort est comme une intériorisation par la mémoire des événements qui peuvent vous arriver dans votre vie. Ainsi, voyez-vous, il ne s'agit pas exactement de l'opposition entre l'interne et l'externe. C'est un changement très important, mais ce n'est pas exactement celui-là.

*Cet autre modèle du soi dont vous venez de parler, à quelle définition moderne du soi pouvons-nous le relier ?*

Voyez-vous, ce que je voulais montrer – mais, bien sûr, dans une courte conférence, c'était assez difficile –, c'est que ce genre d'attention que les stoïciens voulaient que les gens aient pour eux-mêmes, pour ce qu'ils faisaient, pour la conformité entre ce qu'ils

devaient faire et ce qu'ils avaient réellement fait, tout cela a été le point de départ d'un nouveau type de relation à soi-même, une sorte d'attention permanente; mais, pour les stoïciens, le problème n'était pas du tout de découvrir ou de déchiffrer ce que les gens étaient réellement. Le problème de ce qu'ils étaient n'avait pas du tout d'importance. Le problème était : ce que j'ai fait dans la journée est-il conforme ou non à la règle? Mais c'était, je crois, une première étape en direction d'un nouveau type de relation, qui est devenu très important dans le christianisme, où les gens, s'observant, s'examinant chaque jour, chaque soir pour savoir ce qu'ils avaient fait, se sont mis à poser la question : à travers les choses que j'ai faites, à travers les idées que j'ai eues pendant la journée, puis-je identifier ce qui est la réalité de moi-même, les désirs réels, le degré réel de pureté de mon âme? Car le problème, pour le chrétien, est de parvenir à un degré de pureté tel qu'on puisse être sauvé. Le problème [des rapports] entre la pureté, le salut et l'interprétation de soi, le déchiffrement de soi, est, je crois, quelque chose d'important que vous ne pourriez pas trouver chez les stoïciens, puisque, pour les stoïciens, il n'est pas question de pureté, mais de conformité, et il n'y a pas de problème de salut dans un autre monde, mais une question de perfection dans ce monde. Vous pouvez donc voir, dans cette relation stoïcienne à soi-même, comme une préparation au christianisme, ce qui fait que la technique d'examen de soi, qui était une technique stoïcienne, a été utilisée dans les monastères chrétiens. Vous trouvez la description de l'examen de soi, de l'examen de soi du soir, chez Sénèque, dans le *De ira*, au troisième livre<sup>21</sup>; c'est apparemment exactement la même formule qui a été utilisée jusqu'à maintenant dans le christianisme. Mais je crois qu'en réalité les questions que se posait à lui-même Sénèque sont très différentes. En tout cas, c'est cette technique que vous pouvez trouver dans les institutions monastiques à partir du IV<sup>e</sup> siècle, du début du V<sup>e</sup> siècle. Chez saint Benoît, vous trouvez cette technique, mais avec, je crois, un autre objectif; ou encore, l'objectif est déplacé, ce n'est plus exactement le même : il s'agit de chercher, par la remémoration des actions de la journée, à identifier le degré de pureté de l'âme.

*Dans votre conférence, vous avez d'abord parlé de la culture de soi grecque et chrétienne, puis, à la fin, vous avez laissé entendre qu'il pourrait y avoir de nouvelles formes de culture de soi. Voulez-vous dire que cette culture de soi n'a jamais cessé et que nous inventons seulement de nouvelles façons de prendre soin de nous-mêmes, ou que nous perdons cette capacité à nous regarder nous-mêmes, ou, comme on le dit parfois ici, en Californie, que nous nous regardons trop nous-mêmes ?*

Je crois que ce qui est le plus frappant dans la culture gréco-romaine, c'est le fait que les gens ont ce qui semble être une véritable culture de soi autonome. Quand je dis « autonome », je ne veux pas dire qu'elle n'a pas de relation, de relation sociale, de relation politique, de relation culturelle, avec autre chose, mais que les gens, du moins certains d'entre eux, qui appartenaient, bien sûr, aux classes supérieures, les gens décidaient, s'ils le voulaient, de prendre soin d'eux-mêmes, comme par exemple certaines personnes, à notre époque, peuvent décider de se cultiver, de visiter des expositions de peinture, etc., etc. Ce n'était pas du tout une question d'obligation fondée sur l'autorité, ils n'étaient pas obligés de le faire, mais cela leur était proposé comme quelque chose d'important, quelque chose qui avait une grande valeur, et quelque chose qui pouvait leur donner la capacité de parvenir à une vie meilleure, une vie plus belle, un nouveau type d'existence, etc., etc. Vous voyez donc que c'était une question de choix personnel. C'est le premier point. Le second point est que cette culture de soi n'était pas du tout liée à la religion. Quand je dis « pas du tout », c'est beaucoup trop schématique; il y avait bien sûr des relations, et le rôle des pythagoriciens, du pythagorisme, est très important dans tout ce domaine: comme vous le savez, le pythagorisme était en quelque sorte à la fois une religion et une philosophie, ou il était un mélange de religion et de philosophie. Mais pour quelqu'un comme Sénèque, par exemple, même si dans sa jeunesse il a eu des liens avec les pythagoriciens, ce n'était pas du tout pour des raisons religieuses qu'il a agi comme il l'a fait. Ou encore Plutarque, [qui] était très religieux en ce sens qu'il pratiquait certains rituels traditionnels, Plutarque, lorsqu'il prenait soin de lui-même, c'était pour des raisons personnelles. Les techniques de soi n'étaient

pas intégrées dans des institutions religieuses ou politiques ou même éducationnelles. C'est ce que je veux dire par « autonome ». C'est le second point. Ces pratiques de soi étaient donc indépendantes des institutions pédagogiques, religieuses, sociales. Le troisième point est que cette culture de soi avait sa propre littérature, ses propres idées, ses propres techniques, ses propres recettes, si je puis dire. Et, par exemple, les gens s'écrivaient des lettres les uns aux autres, se donnant des bonnes recettes, des bonnes techniques pour prendre soin d'eux-mêmes. Ils écrivaient des traités. Par exemple, quand Plutarque écrivit le traité *Peri euthumias*, *La tranquillité de l'âme*, il l'envoya à son ami Fundanus<sup>22</sup>, qui était un sénateur romain, un personnage politique romain d'une certaine importance. Et il dit à Fundanus : « Je sais que tu as besoin en ce moment de ce traité, de réflexions sur l'*euthumia* » – personne ne sait, ou du moins je ne sais pas pour quelles raisons personnelles Fundanus avait besoin de ces conseils –, mais Plutarque dit : « Je sais que tu es pressé, que c'est très urgent, et que tu as besoin de réflexions sur l'*euthumia*, mais je n'ai pas le temps d'écrire un traité spécialement pour toi. Je t'envoie donc mes notes personnelles sur l'*euthumia*. »<sup>23</sup> Parce qu'il avait un carnet sur lequel il avait noté des conseils, des réflexions, des citations, des exemples sur l'*euthumia*, et ce sont ces notes personnelles, son carnet personnel, qu'il est du moins censé envoyer à Fundanus. C'est donc, vous le voyez, un petit monde de techniques, de notions, de pratiques, etc., et elles circulaient de l'un à l'autre; et c'est ce que j'entends par cette existence autonome de la culture de soi.

*Vous avez employé le mot « technologie ». Pour beaucoup de gens, la technologie a des effets positifs, mais d'autres disent : « Oui, mais il y a tous ces gamins devant la télévision, et plus personne ne sait penser par soi-même ou écrire... »*

Ce que j'ai dit à la fin de la conférence était beaucoup trop succinct. Cette autonomie, cette culture de soi autonome, a d'une certaine façon disparu après le développement du christianisme, car la formation du soi et la manière dont les gens devaient prendre soin d'eux-mêmes se sont alors intégrées dans les institutions religieuses, sociales et éducationnelles. Par exemple, la confession chrétienne<sup>24</sup>

est, à ce point de vue, très intéressante, puisque, d'une certaine façon, vous confesser, cela signifie vous examiner vous-même, vous remémorer vos actions, vos péchés, les dire à un prêtre, faire pénitence; tout cela est une façon d'avoir une relation à soi, bien sûr. Mais, comme vous le savez, premièrement, cette technique est devenue nécessaire, obligatoire, pour les gens qui devaient faire cela au moins chaque année, et chaque mois, et chaque semaine, et, si vous étiez moine, vous deviez le faire chaque jour. C'est le premier point. Deuxièmement, vous deviez faire cela avec quelqu'un qui vous était imposé comme directeur; vous n'aviez pas le choix. Dans le décret<sup>25</sup> de 1215, quand la confession est devenue obligatoire dans le christianisme, vous deviez vous confesser au prêtre de votre village, de votre paroisse, et à personne d'autre. Troisièmement, vous deviez répondre à une série de questions qui étaient toujours les mêmes, et, la plupart du temps, c'était le prêtre qui interrogeait—« As-tu fait ceci? As-tu fait ceci? As-tu fait ceci? »—et qui vous imposait la pénitence. Vous voyez donc que c'est une façon de prendre soin de vous-même, que c'est une façon pour vous de laisser quelqu'un d'autre prendre soin de vous-même. Vous pourriez dire la même chose du système éducatif, dans lequel la constitution du soi par ce dernier est quelque chose de très important. Il y a donc un souci de soi, mais il n'a pas cette forme de culture autonome que vous pouviez trouver dans la société gréco-romaine.

*Vous avez dit dans la conférence que la culture de soi classique était très différente de la culture de soi moderne. Peut-on voir néanmoins une continuité entre l'une et l'autre, ou bien la culture de soi classique est-elle quelque chose qui a tout simplement disparu?*

Toujours les mêmes questions! Excusez-moi, parce que j'ai eu une discussion très intéressante avec Paul<sup>a</sup> ce matin, et il m'a posé une question de ce genre; et, voyez-vous, ce qui me frappe, c'est qu'avant de venir ici, je n'avais aucune idée de cette question; j'ai presque terminé mon livre, et je n'ai jamais perçu cette difficulté ou

a. Paul Rabinow.

cette question... Paul m'a fait prendre conscience de ce qui n'était pas du tout clair dans mon exposé ou dans mon livre; ce n'est pas du tout quelque chose comme la présentation d'un âge d'or où tout allait bien et où les gens avaient le loisir de prendre soin d'eux-mêmes, loin du christianisme et de la société bourgeoise, et de la pression industrielle, et d'un environnement difficile, etc. Non, ce n'est pas du tout quelque chose comme cela. Je crois qu'il est possible de montrer à quel point, par exemple, l'éthique sexuelle dans l'Antiquité pouvait être dure, difficile et peut-être horrible. C'est seulement un rêve, peut-être un rêve hégélien ou un rêve d'*Aufklärer*, qui fait de la société grecque un âge d'or où la belle totalité de la vie était consciente d'elle-même. Il n'y avait pas de belle totalité. Mais, je crois, il y a quelque chose d'important : c'est que, vous le voyez, dans notre société, de nos jours, nous nous souvenons très bien que notre éthique, notre morale, a été liée à la religion pendant des siècles et des siècles. Elle était aussi liée aux lois civiles et, d'une certaine façon, à l'organisation juridique, et la morale a pris, à un certain moment, la forme, en quelque sorte, d'une structure juridique – pensez à Kant. Vous savez très bien aussi que l'éthique a été liée à la science, c'est-à-dire à la médecine, à la psychologie, même à la sociologie, à la psychanalyse, etc. Je crois que ces trois grandes références de notre éthique à la religion, à la loi et à la science sont maintenant, si je puis dire, usées. Et nous savons très bien que nous avons besoin d'une éthique, et que nous ne pouvons demander ni à la religion, ni à la loi, ni à la science de nous apporter cette éthique. Nous avons l'exemple d'une société, la société gréco-romaine, où une éthique, et une éthique d'une grande importance, a existé sans ces trois références. Cette éthique est si importante qu'une partie de notre éthique chrétienne, ou soi-disant chrétienne, vient de là. Le problème n'est pas du tout de revenir à cette éthique gréco-romaine, puisqu'une partie de la nôtre en vient. Mais nous savons qu'il est possible de faire une recherche en éthique, de bâtir une nouvelle éthique, de faire place à ce que je devrais appeler l'imagination éthique, sans aucune référence à la religion, à la loi et à la science. Et c'est pour cette raison que, je crois, cette analyse de l'éthique gréco-romaine en tant qu'*esthétique* de l'existence peut avoir de l'intérêt<sup>26</sup>.

*Le souci de soi et la connaissance de soi qui sont maintenant les nôtres sont-ils inextricablement liés à la discipline ?*

Je ne peux pas répondre tout à fait directement, parce que je n'ai pas de certitude. Mais je dirais que le souci de soi, à l'origine, était quelque chose de très différent de la discipline. Je dois dire aussi que la discipline, du moins par exemple cette discipline très sévère que vous pouvez trouver dans les armées du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans l'armée prussienne, mais aussi dans les armées française, anglaise, etc., n'a presque rien à voir avec le souci de soi ; c'est quelque chose qui s'occupe du comportement, du corps, des attitudes, etc. ; c'est très différent. Mais c'est un fait qu'il y a eu, à certains moments, des liens entre les techniques du souci de soi et les techniques disciplinaires. Par exemple, dans les monastères, dans les institutions monastiques au Moyen Âge, et tout particulièrement dans les institutions bénédictines, vous trouvez de très intéressantes relations entre le souci de soi et la discipline. Comme vous le savez, les institutions monastiques bénédictines dérivent directement de la légion romaine, de l'armée romaine. L'organisation monastique a pris comme modèle la légion romaine, avec des décurions, etc., et l'organisation monastique, l'organisation bénédictine est identique. On a essayé d'utiliser à la fois ce modèle disciplinaire et les techniques de soi qui se sont développées dans l'ascétisme oriental d'Évagre, où il y avait une spiritualité qui n'avait rien à voir avec l'armée. Mais vous pouvez aussi voir au XIX<sup>e</sup> siècle comment... ou même prenez les institutions pédagogiques tenues par les jésuites du XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, vous pouvez voir aussi une relation et un lien très intéressants entre le souci de soi et les techniques disciplinaires ; [dans] les grands collèges, au sens français du mot « collègue » (des institutions publiques pour les garçons), au XVIII<sup>e</sup> siècle, il est très intéressant de voir la relation entre les deux [techniques].

*Dans Surveiller et punir et aussi dans La volonté de savoir, vous avez décrit le fonctionnement du pouvoir et montré que le pouvoir, ou plutôt les relations de pouvoir, sont partout. La principale source de la résistance aux relations de pouvoir, et peut-être de la libération, ne réside-t-elle pas dans la poursuite du plaisir corporel ?*

Je ne suis pas sûr de pouvoir répondre à cette question. Une chose m'a frappé quand je lisais, il y a quelques années, des livres sur la sexualité ou la psychanalyse. C'est le fait que les gens se sentent et paraissent être si mal à l'aise quand ils doivent parler du plaisir. Il y a une littérature incroyable sur le désir, des milliers de volumes ont été consacrés au désir, à la théorie du désir, à la répression du désir, etc., etc. Mais quand les gens ont à parler du plaisir, ils semblent devenir muets<sup>27</sup>. Et quand vous comparez cela à ce qu'était la littérature gréco-romaine consacrée aux mêmes problèmes, le sexe, l'éthique, etc., vous voyez qu'on ne faisait vraiment aucune différence, ou presque aucune différence, entre *epithumia* et *hêdonê*. Et vous voyez toujours la même formule qui revient dans ces textes : c'est « être esclave des *epithumiôn kai hêdonôn* » ou « être libéré des *epithumiôn kai hêdonôn* ». Désir et plaisir sont comme une entité qu'il n'est pas possible de dissocier. Et, comme vous le savez très bien, dans la littérature psychanalytique, il est plutôt vulgaire de parler du plaisir; mais si vous voulez être un psychanalyste vraiment raffiné, vous devez parler du désir. Il y a une dévalorisation du plaisir qui est très frappante dans ce genre de littérature. En tout cas, un de mes objectifs en faisant l'étude de ces techniques de soi est de comprendre comment et pourquoi le problème du désir a pris tant d'importance, alors que c'était le problème du désir et du plaisir qui avait de l'importance dans l'Antiquité gréco-romaine<sup>28</sup>. Le problème de l'Antiquité gréco-romaine est : que faire de notre plaisir? Comment éprouver ce plaisir? Jusqu'à quel point, dans quelles limites, etc., etc.? C'était réellement un problème de plaisir et d'usage du plaisir. Je n'ai jamais lu de livres chinois sur l'art érotique, mais j'ai lu le livre très intéressant écrit par Van Gulik<sup>29</sup>. Je ne sais pas si vous l'avez lu; il est très, très intéressant. Et vous voyez que le problème, ce n'était pas du tout le problème du désir; le problème de l'art érotique chinois était le problème du plaisir : comment prendre du plaisir, avec quelle intensité, etc., etc.<sup>30</sup>? Je crois que nous sommes une civilisation, peut-être la civilisation dans laquelle le problème du désir a pris beaucoup plus d'importance que le problème du plaisir. Et pour quelle raison? Pourquoi nous reconnaissons-nous comme sujets du désir et non comme agents du plaisir? Pourquoi notre théorie du sexe,

de la sexualité, de l'existence, la théorie de l'être humain, l'anthropologie, l'anthropologie philosophique, etc., traitent-elles du problème du désir, de la nature du désir masculin, du désir féminin, etc., tandis que le problème du plaisir occupe une toute petite place dans notre théorisation, notre réflexion et notre éthique? C'est le problème que je voulais étudier. Et je crois que ce lent déplacement, depuis la conception de la maîtrise [de soi] que vous pouvez trouver comme le principal problème de l'éthique au IV<sup>e</sup> siècle [avant Jésus-Christ] jusqu'au déchiffrement de soi dans le christianisme primitif, c'est le déplacement par lequel le problème du désir est devenu prédominant, parce que, dans le déchiffrement de soi, le problème est : quel est mon désir? Est-ce que je désire? Vers quoi se tourne mon désir, etc.? L'herméneutique de soi, la montée de l'herméneutique de soi, et la prédominance du désir comme principal caractère de l'humain, pas seulement de la sexualité humaine, mais de l'être humain, de l'existence humaine, je crois que c'est quelque chose qui est vraiment important, alors que, pour les Grecs du IV<sup>e</sup> siècle, le problème était la maîtrise de soi, qui consiste dans la limitation du plaisir. Limitation du plaisir, déchiffrement du désir, ce ne sont pas seulement, je crois, deux types de théorie de l'éthique, mais deux types de relation à soi.

*Nous cherchons à nous connaître nous-mêmes, à savoir ce qui est bon pour nous, nous avouons certaines choses à certaines personnes, comme les psychanalystes, par exemple. Ceci fournit à des sciences comme la psychologie ou la sociologie une matière qui peut être utilisée pour mieux gouverner les gens, obtenir d'eux une certaine conduite. Peut-on dire qu'à travers l'herméneutique de soi la culture de soi favorise la diffusion des mécanismes disciplinaires dans la société?*

Oui, bien sûr, mais cela dépend de la façon dont vous effectuez ce déchiffrement de soi. Par exemple, quand ce déchiffrement de soi prend la forme de la pénitence chrétienne, de la pénitence catholique, les effets disciplinaires sont bien sûr très explicites et très puissants. Dans les techniques psychanalytiques, dans la pratique psychanalytique, par exemple, je crois que les effets disciplinaires – je voudrais

être prudent – ne sont pas aussi évidents. Je ne dis pas qu'ils n'existent pas, mais ce n'est pas aussi évident que dans [la pénitence catholique].

*Votre travail sur la sexualité ne pourrait-il pas être utilisé pour étudier le passé des femmes, par exemple à l'époque grecque ? Je sais que vous n'êtes pas à la recherche d'un âge d'or, mais ce serait probablement encore plus triste qu'aujourd'hui. Envisagez-vous de faire ce genre d'étude ?*

La question est très importante. Tout d'abord, vous avez parfaitement raison, la période grecque n'était pas du tout un âge d'or pour la vie sexuelle, même pour les gays – si on peut utiliser cette catégorie pour la société grecque, ce dont je doute fort – ; mais, en tout cas, elle était dure pour tout le monde. Le second point que je voulais souligner, c'est que ce que je veux faire dans cette étude sur l'histoire de la sexualité, ce n'est pas l'histoire du comportement, ou des modèles du comportement, ou des règles du comportement ; ce n'est pas une histoire sociale du comportement sexuel. C'est la façon dont notre civilisation a intégré le problème du sexe dans le problème de la vérité, ou la façon dont le problème de la vérité et le problème du sexe ont été liés l'un avec l'autre<sup>31</sup>. Et cela conduit bien sûr à la psychanalyse, mais cela conduit aussi au problème du christianisme, par exemple, quand on considère le péché de la chair comme le péché le plus important que vous puissiez commettre, et que la véritable pureté de votre âme est liée à votre obscur désir sexuel, à la *concupiscence*<sup>32</sup>. Voilà donc, voyez-vous, mon problème ; ce n'est pas un problème d'histoire sociale, c'est un problème de pensée – le sexe en tant que pensée dans sa relation à la vérité, à la vérité individuelle. Et dans cette histoire, c'est un fait que le rôle principal a été tenu par les hommes, et seulement par les hommes, car la théorie du sexe, les règles concernant les techniques de soi, les règles du comportement sexuel, etc., ont été imposées par les hommes, par une société masculine et par une civilisation masculine. Ainsi, je crois que cette histoire du lien entre la vérité et le sexe doit être faite du point de vue de l'homme. Mais bien sûr, on peut aussi, et je crois qu'il faut le faire, en voir les effets sur l'expérience sexuelle, sur l'expérience du plaisir,

sur l'expérience de soi des femmes. Mais ce serait autre chose, voyez-vous, et c'est, bien sûr, très différent.

*Vous ne soutenez ni ne combattez de théories et n'examinez même pas leur valeur de vérité, vous dites que vous n'êtes pas structuraliste, vous ne faites pas une herméneutique et vous n'appelez pas à une totalité. Dans cette mesure, pourquoi devrions-nous vous croire ?*

Il n'y a aucune raison.

## NOTES

1. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», art. cit.

2. Voir *supra*, p. 77-79, n. 29 et 31. Outre l'article de 1984 sur Kant et l'*Aufklärung* publié aux États-Unis, où il affirme que la critique est «généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode» (cf. M. Foucault, «What is Enlightenment?», art. cit., p. 1393), Foucault avait proposé cette schématisation – archéologie-méthode/généalogie-finalité – en 1980 déjà, dans les «Howison Lectures» de Berkeley, où il explique que «l'objectif de [son] projet est de construire une généalogie du sujet» et que «la méthode est une archéologie du savoir». Cf. OHS, p. 36, n. b. Voir également M. Foucault, «Débat au Département d'Histoire», *supra*, p. 132.

3. Voir *supra*, p. 103, n. 11.

4. Sur la continuité de l'«armature codificatrice» de l'éthique sexuelle, depuis l'époque impériale jusqu'à nos jours, en passant par le christianisme, voir SV, p. 229-234, 257-259.

5. Cf. M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 35-36: «À l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausses; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tétatologie du savoir. [...] [U]ne proposition doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, "dans le vrai".»

6. Cf. Th. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), trad. fr. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.

7. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

8. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 (première édition: *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961).

9. Cf. M. Foucault, «La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle», dans DE II, n° 168, p. 13-27; «La naissance de la médecine sociale», dans DE II, n° 196, p. 207-228; «La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle», dans DE II, n° 257, p. 725-742.

10. Dans la seconde version de «La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle» (art. cit., p. 740-742), Foucault cite plusieurs livres en français et en allemand, dont pourraient faire partie les deux ouvrages auxquels il fait ici allusion, notamment J.P. Frank, *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, Mannheim, C.F. Schwan, 1779-1790. Voir également la première

version de « La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle », art. cit., p. 17-18; « La naissance de la médecine sociale », conférence cit., p. 212; « La technologie politique des individus », conférence cit., p. 1633-1634.

11. Foucault s'exprime en français.

12. Foucault s'exprime en français.

13. Sur la naissance du discours historico-politique, voir M. Foucault, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France. 1975-1976*, éd. M. Bertani et A. Fontana, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, p. 42-53.

14. Cf. SP, p. 116-134.

15. Cf. SP, p. 137-196, 228-229, 309-310. Voir également M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, éd. B.E. Harcourt, Paris, Seuil-Gallimard, 2013, p. 240-244.

16. Cf. SP, p. 201-210. Voir également PP, p. 43, 75-81.

17. Erving Goffman (1922-1982). Sur la notion d'« institution totale », cf. E. Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* (1961), trad. fr. L. et C. Laîné, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

18. C'est pourquoi, dans le débat qui suivit les « Howison Lectures » de Berkeley, Foucault affirme clairement qu'« il est impossible de trouver chez Platon une herméneutique de soi ». Le problème de Platon, en effet, est « l'élévation de l'âme vers la vérité, ce n'est pas la découverte de la vérité dans les profondeurs de l'âme ». Cf. M. Foucault, « Débat sur "Vérité et subjectivité" », dans OHS, p. 126. Sur ce genre de « connaissance ontologique de soi en tant qu'âme », chez Platon, voir également M. Foucault, « Débat au Département de Français », *infra*, p. 165 et CV, p. 117-118.

19. Sur la « méditation » ou l'« exercice » de la mort chez les stoïciens, voir HS, p. 457-460 et M. Foucault, « L'herméneutique du sujet », résumé cit., p. 1184.

20. Cf. Sénèque, *Lettre 12*, 6-9, dans *Lettres à Lucilius*, t. I, trad. fr. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945, p. 41-43.

21. Cf. Sénèque, *De ira*, III, 36, 2-4, dans *Dialogues*, t. I, trad. fr. A. Bourguery, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 103. Pour les commentaires foucauldien de ce texte, voir GV, p. 235-241; OHS, p. 43-45; MFDV, p. 94-97; HS, p. 157, 461-464; M. Foucault, « Les techniques de soi », conférences cit., p. 1616-1618; *Fearless Speech*, éd. J. Pearson, Los Angeles, Semiotext(e), 2001, p. 145-150; SS, p. 77-79.

22. Le traité *Peri euthumias* est en réalité adressé à un certain Paccius. Mais il est question au début de ce traité de Fundanus, qui intervient par ailleurs dans un autre traité de Plutarque intitulé *Peri aorgêsias* (*De*

*cohibenda ira*). Dans la leçon du 3 mars 1982 de son cours au Collège de France *L'hérnéutique du sujet*, Foucault se réfère au *Peri euthumias* en précisant que Plutarque y répond « à un de ses correspondants qui s'appelle Paccius ». Cf. HS, p. 344.

23. Cf. Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 464E-F, dans *Œuvres morales*, t. VII-1, trad. fr. J. Dumortier, avec la collaboration de J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 98.

24. Sur l'évolution et les caractères de la confession chrétienne à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, et notamment du *Canon XXI* du IV<sup>e</sup> Concile de Latran (1215) réglementant le sacrement de pénitence, voir AN, p. 161-179 et MFDV, p. 182-189.

25. Foucault prononce ce mot en français.

26. Sur le thème de l'«esthétique de l'existence», voir entre autres M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», entretien cit., p. 1203-1205, 1209; «Rêver de ses plaisirs. Sur l'«Onirocritique» d'Artémidore», art. cit., p. 1307; «À propos de la généalogie de l'éthique», entretien cit., p. 1429-1430, 1434; «Une esthétique de l'existence» (entretien avec A. Fontana), dans DE II, n°357, p. 1550-1551; CV, p. 149-151; UP, p. 103-107.

27. Sur l'importance stratégique, non seulement de parler, mais de *créer* du plaisir, de nouvelles possibilités de plaisir, voir M. Foucault, «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins», dans DE II, n°336, p. 1355 et «Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité» (entretien avec B. Gallagher et A. Wilson), dans DE II, n°358, p. 1556-1557 : «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.» Voir également M. Foucault, «Sexualité et politique», entretien cit., p. 527.

28. Dans la leçon du 11 mars 1981 de son cours au Collège de France *Subjectivité et vérité*, Foucault soutient que «la grande problématique occidentale du désir est née à l'intérieur de l'image idéale de la famille conjugale et du rapport entre homme et femme tel qu'il est défini» dans le monde romain au premier siècle de notre ère. Cf. SV, p. 219-220. Sur la constitution du «sujet de désir», voir également SV, p. 290-293 et UP, p. 11-12, 18.

29. R. Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne* (1961), trad. fr. L. Evrard, Paris, Gallimard, 1971. Cf. M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », entretien cit., p. 1441 et UP, p. 154-155.

30. Sur l'« art érotique » (*ars erotica*) – en Chine, au Japon, en Inde, à Rome, dans les sociétés arabo-musulmanes –, qui extrait la vérité « du plaisir lui-même, pris comme pratique et recueilli comme expérience », en opposition directe avec ce que Foucault appelle « science du sexe » (*scientia sexualis*), voir VS, p. 76-84; M. Foucault, « L'Occident et la vérité du sexe », dans DE II, n° 181, p. 104; « Sexualité et pouvoir », conférence cit., p. 556-557. Dans un entretien de 1983, cependant, Foucault précise que « les Grecs et les Romains n'avaient aucune *ars erotica* comparable à l'*ars erotica* des Chinois [...]. Ils avaient une *technè tou biou* où l'économie du plaisir jouait un très grand rôle ». Cf. M. Foucault, « On the Genealogy of Ethics », entretien cit., p. 1209 et « À propos de la généalogie de l'éthique », entretien cit., p. 1434.

31. Dans une discussion avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, à Berkeley en avril 1983, Foucault affirme que son problème « est : pourquoi croyons-nous qu'il n'est pas possible d'avoir une éthique sexuelle sans l'obligation de connaître, de déchiffrer, de découvrir, de révéler et de dire la vérité à notre propre sujet ? C'est le lien entre l'éthique sexuelle et la vérité du soi qui est mon problème généalogique ». Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, D250(5), discussion cit., p. 14.

32. Foucault prononce ce mot en français. Sur la notion chrétienne de *concupiscence*, voir AN, p. 171-180, 187-212 et M. Foucault, « Le combat de la chasteté », dans DE II, n° 312, p. 1114-1127.

## DÉBAT AU DÉPARTEMENT DE FRANÇAIS DE L'UNIVERSITÉ DE CALIFORNIE À BERKELEY

Michel Foucault : Eh bien, écoutez, je vais tâcher de répondre à vos questions. En principe, je crois que la langue qui est prévue est le français. Mais s'il y a des problèmes, et si vous acceptez d'entendre mon mauvais anglais – c'est encore pire que mon français –, je tâcherai de répondre en anglais si c'est préférable pour certains d'entre vous<sup>1</sup>.

*Question: On m'a dit qu'on vous avait plusieurs fois interrogé sur la différence entre votre conception de la culture de soi et notre vision californienne de l'hédonisme. Mais personne n'a pu m'expliquer quelle était votre réponse.*

Ça prouve que la question était bonne et la réponse mauvaise. On va tâcher d'améliorer la réponse.

Ce qui m'intéresse dans la culture gréco-romaine, dans cette culture hellénistique qui commence à se développer à partir du III<sup>e</sup> siècle [avant Jésus-Christ] et qui se poursuit jusqu'au II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle après, c'est un phénomène pour lequel les Grecs avaient un mot très précis, qu'on trouve constamment dans les textes et qui est le terme d'*epimeleia heautou*, c'est-à-dire prendre soin de soi-même, s'occuper de soi-même. L'*epimeleia*, ce n'est pas simplement s'intéresser à soi-même, ce n'est pas simplement avoir une certaine tendance à l'attachement à soi. *Epimeleia*, c'est un mot très fort en grec, qui veut dire «travailler», «s'occuper de». Par exemple, la gestion d'un domaine agricole est appelée par Xénophon *epimeleia*. Les

responsabilités d'un monarque ou d'un chef à l'égard de ses concitoyens, ces responsabilités, ce travail qu'il a à faire, ça s'appelle aussi *epimeleia*. Ce qu'un médecin fait à l'égard de son malade, quand il prend soin de lui, c'est aussi de l'*epimeleia*. C'est donc un mot qui a un sens très fort, qui désigne un travail, une activité, et par conséquent, c'est une technique. C'est donc beaucoup plus une technique de soi ou un travail de soi sur soi qu'une simple attention à soi ou [un simple] intérêt pour soi-même. C'est la première chose.

La deuxième chose qui m'intéresse dans cette notion, dans cette pratique de soi-même, c'est qu'on y voit la naissance et le développement d'un certain nombre de thèmes ascétiques qui, d'ordinaire, sont attribués au christianisme, auquel on fait crédit d'avoir substitué, à une éthique ou à un mode de vie gréco-romain qui serait très tolérant, un mode de vie au contraire austère et marqué par toute une série de renoncements, interdictions ou prohibitions. Or, en fait, on s'aperçoit que dans ce travail sur soi-même, dans cette activité de soi sur soi, l'Antiquité, le moralisme antique, liaient à cette activité toute une série d'austérités, en particulier d'austérités sexuelles que le christianisme, au fond, leur a directement empruntées. Et il faut donc plutôt voir, non pas une grande rupture morale entre l'Antiquité païenne et tolérante et le christianisme austère, mais la lente naissance, à partir de ces pratiques de soi, d'une éthique austère, d'un mode de vie sévère, rigoureux. C'est la seconde chose qui m'intéresse.

La troisième chose, c'est que ce travail sur soi, avec ses conséquences quant à l'austérité même de la vie, il n'est pas imposé aux individus, ni par une loi civile, ni par des obligations religieuses : c'est un choix d'existence. Les gens choisissent, décident par eux-mêmes de s'occuper d'eux-mêmes : une sorte de choix d'existence, de mode de vie, qu'ils s'imposent à eux-mêmes. Et ils s'imposent cela à eux-mêmes en fonction de quoi? Non pas pour sauver leur âme, et parvenir à la vie éternelle après leur mort, puisqu'ils n'y croient pas. Ils font ça uniquement pour faire de leur propre vie une œuvre d'art; c'est-à-dire [que] c'est pour des motifs d'esthétique de l'existence qu'ils choisissent ce mode-là de vie. Et alors, on a cette idée, je crois, très importante, qu'on va retrouver d'ailleurs dans nos sociétés assez

longtemps, mais sous des formes un peu atténuées, l'idée que la principale œuvre d'art dont on doit s'occuper, le principal domaine auquel il faut appliquer des valeurs et des techniques esthétiques, c'est soi-même, c'est sa vie, c'est son existence<sup>2</sup>. On va retrouver ça à la Renaissance, vous retrouvez ça très fortement dans le dandysme du XIX<sup>e</sup> siècle; mais ce sont simplement des épisodes, si vous voulez, il manque quelque chose.

Et enfin, en conséquence de cela, le soi, cet objet sur lequel on travaille et qu'on essaie d'élaborer en fonction de valeurs esthétiques, ce n'est pas du tout quelque chose qu'on a à découvrir, parce qu'il aurait été caché, parce qu'il aurait été aliéné, parce qu'il aurait été défiguré par quelque chose. Le soi, c'est une œuvre d'art. C'est une œuvre d'art qu'on a à faire, et qu'on a en quelque sorte devant soi. Et on n'atteindra son propre soi qu'à la fin de sa vie et au moment de sa mort. D'où une très intéressante survalorisation, dans ces conceptions, de la vieillesse et du dernier instant de la vie, et de la mort. Le moment où on va mourir, ou le moment où l'on est assez vieux pour qu'il ne vous reste presque plus rien à vivre, et où l'on a pu sculpter toute sa vie et l'organiser comme une œuvre d'art, qui restera immortelle dans la mémoire des hommes par l'éclat même du souvenir, c'est cela qui constitue l'objectif, et c'est à ce moment-là que vous aurez réellement créé votre soi. D'où cette idée, je crois, également importante, que le soi est donc une création, une création de soi-même : on se fait son propre soi.

Vous voyez que vous avez là un certain nombre de thèmes, dont je ne dis pas du tout qu'il faut les réutiliser comme cela, mais qui vous indiquent que, dans une culture à laquelle nous devons pourtant un certain nombre de nos éléments les plus constants de morale, dans une culture comme celle-là, on a eu une pratique de soi, une conception de soi très différente de celle qui nous est présentée maintenant comme étant caractéristique du culte de soi-même, dans ce culte de soi-même où il s'agit de découvrir quel est son véritable soi, de le dégager de tout ce qui peut l'obscurcir ou l'aliéner, de le déchiffrer dans sa vérité grâce à une science psychologique, psychanalytique, peu importe, qui sera capable de dire quel est notre vrai désir. Donc, non seulement je n'identifie pas cette culture ancienne de soi et ce que

vous appelleriez le culte californien de soi, je dirais même que je les oppose. Ce qui s'est passé entre-temps, c'est précisément toute une sorte de renversement de cette culture de soi qui s'est fait, je crois, autour du christianisme, lorsqu'à l'idée d'un soi que l'on doit créer par son propre travail comme une œuvre d'art dans sa vie, on a substitué l'idée d'un soi auquel il faut renoncer parce que s'attacher à soi, c'est s'opposer à la volonté de Dieu; auquel il faut donc renoncer et qu'il faut en même temps déchiffrer, car c'est dans ce soi que viennent se loger, s'enraciner, les éléments premiers de la concupis-  
cence, du désir, de la chair, etc. Et alors, à partir du moment où le soi devient quelque chose qu'il ne faut pas fabriquer, mais auquel il faut renoncer, et où le soi n'est pas une œuvre d'art à indexer à des valeurs esthétiques, mais à déchiffrer comme un texte obscurci, je crois qu'on a là un renversement de l'expérience de soi qui est assez caractéristique du christianisme<sup>3</sup>. Par conséquent, entre le christianisme et le paganisme, l'opposition n'est pas entre la tolérance et l'austérité, mais entre une forme d'austérité qui est liée à une esthétique de la culture de soi et d'autres formes d'austérité qui, elles, sont liées à la nécessité de renoncer à soi et de déchiffrer son véritable soi.

*Peut-être ai-je mal compris, mais à un moment vous avez dit, comme Lacan, que le moi est quelque chose qu'on crée, et, m'a-t-il semblé, vous avez dit aussi que le moi est quelque chose qui est déjà là.*

Écoutez, je n'ai pas employé le mot «moi». Les mots que j'emploie sont «individu», «sujet», «soi», «rapport à soi». Je ne serais pas capable, en tout cas, de donner un sens bien précis au moi. Et d'autre part, je ne suis pas sûr que Lacan ait dit que le moi est une création.

*Moi non plus.*

Accordons-nous sur notre double incertitude! Et laissons de côté l'hypothèse de Lacan fabriquant le moi à la petite semaine...

*Je voudrais vous poser deux questions à propos des rapports entre l'écriture et la culture de soi. En quoi l'écriture contribue-t-elle au développement de la culture de soi? Et d'autre part, comment, à*

*travers l'écriture, ce développement a-t-il pris une dimension esthétique?*

Ce sont deux très bonnes questions. La première est sur ce rapport entre l'écriture et le problème de la culture de soi. Vous me demandez s'il y a quelque chose dans l'écriture qui serait lié et qui permettrait d'une façon particulière le développement de la culture de soi.

Là, je ne peux pas vous répondre. Je voudrais, si vous voulez, parce que c'est une question importante et délicate, faire apparaître d'abord un certain nombre d'éléments empiriques que, très souvent, on omet un peu quand on pose ce problème de l'écriture. C'est ce fameux problème des *hupomnēmata*<sup>4</sup>. Quand on voit, en effet, dans le fameux texte du *Phèdre*<sup>5</sup>, une certaine critique des *hupomnēmata*, on a en général tendance à ne pas donner à ce mot de *hupomnēmata* un sens bien différent de n'importe quel élément qui sert de support matériel au souvenir. Et ça serait l'écriture comme support matériel de la mémoire. Or, en fait, *hupomnēmata* a un sens très précis, c'est un objet très précis. Les *hupomnēmata*, c'est quoi? C'est ça: c'est un carnet, c'est un cahier. C'est très exactement ce genre de carnet de notes dont l'habitude était en train de se répandre à ce moment-là dans l'Athènes classique, et qui est, à la fois, un instrument politique d'administration, puisque c'était comme ça, c'était sur des *hupomnēmata* que, par exemple, les taxes des transactions commerciales, les charges qui étaient imposées à l'individu, etc., étaient marquées; c'était un instrument de gestion politique. Les *hupomnēmata*, c'était aussi, pour quelqu'un qui avait une entreprise privée, que ce soit une entreprise agricole, que ce soit une entreprise commerciale, ce par quoi il enregistrait les activités qu'il avait faites ou qu'il avait à faire. Et puis, enfin, c'était un instrument de gestion de la vie personnelle, par lequel on tenait note de ce qu'on avait fait et surtout de ce qu'il fallait faire, et qui permettait de se rappeler, en début de journée, ce qu'on aurait à faire dans la journée. Cette introduction des *hupomnēmata*, non pas simplement comme support matériel en général des souvenirs, mais comme ces instruments matériels dont je viens de vous parler – vraisemblablement, la comparaison que je fais est à la fois facile et [n'est] pas très intéressante –, mais, vous savez, c'est aussi perturbant que l'introduction de l'ordinateur dans la vie privée

actuellement. Voilà le cadre, si vous voulez, technique, matériel dans lequel se pose cette question des *hupomnêmata*. Exemple de ces *hupomnêmata*, le premier d'ailleurs que je connaisse – mais peut-être qu'on en trouverait d'autres –, c'est dans *Les mémorables* de Xénophon, quand, tout à fait à la fin, il parle de Socrate qui donne des conseils à ses disciples<sup>6</sup>. Socrate leur donne des conseils sur la santé : comment se maintenir en bonne santé et quel régime suivre ? Là, on retrouve l'influence et de l'hippocratisme et de ces pratiques de régime qui dérivent à la fois du pythagorisme et de l'influence médicale. Et il est très remarquable que Socrate, dans *Les mémorables*, dise à ses disciples : « Il faut que vous notiez sur des *hupomnêmata* ce que vous mangez, et comment vous réagissez à ce que vous mangez, et quel régime vous suivez. » Voilà les *hupomnêmata*.

Deuxièmement, maintenant, autre série de problèmes. C'est le problème qui est soulevé, les problèmes qui sont soulevés par le texte du *Phèdre* et sa fameuse critique de l'écriture, dans la mesure où l'écriture serait opposée à la culture de la mémoire. Or si vous lisez le *Phèdre*, vous voyez que cette notation est fugitive par rapport à une autre, qui est fondamentale, qui ne cesse de courir le long du texte, de la fin du texte, et qui est : peu importe qu'un discours soit écrit ou oral, le problème est de savoir si ce discours est indexé ou non à la vérité. Et on s'aperçoit qu'à ce moment-là le problème écrit-oral est tout à fait secondaire pour Platon, par rapport à cette question fondamentale.

Troisièmement, ce que je voudrais dire, c'est ceci. Dans le problème de la culture de soi et de la technique de soi, ce qui me paraît très remarquable, c'est que ces instruments nouveaux qui sont les instruments de la mémorisation par l'écriture, les *hupomnêmata*, ces instruments semblent avoir été immédiatement utilisés pour la constitution d'un rapport permanent à soi. Et s'il est vrai qu'il y a cet aspect de la gestion politique, [de la] gestion du domaine, qui a [une importance très grande]<sup>a</sup>, dans cette gestion de soi et dans cette idée que l'on doit se gérer soi-même, comme un gouvernant gère les gouvernés, comme un chef d'entreprise, un chef de maison gère sa maison, je crois qu'il y a là quelque chose qui est très important

a. Conjecture ; passage inaudible.

pour le développement de cette idée qu'on va trouver pendant des siècles, pratiquement jusqu'au christianisme, et qui est ce thème que la vertu consiste essentiellement à se gouverner parfaitement soi-même, c'est-à-dire à exercer sur soi une maîtrise aussi exacte que celle d'une souveraineté contre laquelle il n'y aurait aucune révolte. Donc, si vous voulez, le point où me paraissent jouer d'une façon très remarquable la question des *hupomnêmata* et la question de la culture de soi, c'est ce point où la culture de soi se donne comme objectif le parfait gouvernement de soi-même, c'est-à-dire une sorte de rapport politique permanent de soi à soi; nous avons à édifier la politique de nous-mêmes<sup>7</sup>. Et cette politique de nous-mêmes, on la mène au sens où on se fait matériellement des *hupomnêmata*, tout comme les gouvernants sont bien obligés de tenir registre, tout comme ceux qui dirigent une entreprise sont obligés aussi de tenir registre. C'est comme ça que l'écriture me paraît se lier au problème de la culture de soi.

Ensuite, ce qui serait à étudier – mais alors là, ce que j'ai esquissé était à peine un survol et un programme –, c'est une série de questions, ce sont les différents modes d'écriture qu'on voit se développer à ce moment-là. Il me semble qu'il y a deux grands modes d'écriture comme écriture de soi, comme écriture qui permet une culture de soi<sup>8</sup>. L'un, ce sont ces fameux *hupomnêmata* comme carnets qu'on tient sur soi-même, et qui paraissent être absolument différents de ce qu'on va trouver, à partir du christianisme et, à plus forte raison, au XVI<sup>e</sup> siècle, comme journaux dans lesquels on se raconte soi-même dans ses propres expériences, dans sa propre vie quotidienne, etc. Je crois que les *hupomnêmata* sont toujours restés des recueils de préceptes, des recueils de choses à connaître ou à faire. Dans les *hupomnêmata* on prenait note des lectures qu'on avait faites, on prenait note des conversations qu'on avait entendues, des leçons que le maître avait données, et on prenait [note de] ce qui devait servir de cadre, en quelque sorte, et de règle permanente dans la vie. La règle permanente, la règle que l'on doit intérioriser par la relecture permanente des *hupomnêmata*, c'est cela que l'on doit noter sur ces carnets.

En revanche, le récit de soi-même, les textes dans lesquels on va dire ce qu'on a fait dans la journée, les impressions qu'on a eues, les rencontres qu'on a faites, tout ce qui est la dimension, non plus de la prescription de soi-même, mais du récit de soi-même, ou encore ce qui est, non pas prescription de soi-même, mais description de soi-même, cela, vous ne le trouvez pas dans les *hupomnêmata*, semble-t-il, vous le trouvez dans la correspondance, dans les lettres; dans les lettres, c'est-à-dire là où il y a la présence d'un autre. Et alors, il semble que cette évolution du genre épistolaire soit très sensible et en très peu de temps; par exemple, de Cicéron à Sénèque. Quand Cicéron écrit à ses amis, c'est pour dire: «Ah, tu sais, il y a Marc Antoine qui me fait tel ou tel ennui, j'ai tel problème, etc.» – ce sont toujours des lettres d'affaires, des lettres politiques. Et pratiquement, Cicéron ne parle jamais de lui-même, sauf pour mentionner qu'il a des ennuis de santé ou qu'il a fait tel voyage, etc. En revanche, avec Sénèque, vous entrez dans une description de soi-même tout à fait différente. Vous trouvez dans Sénèque, par exemple dans les lettres – je pense que c'est dans la lettre 55<sup>9</sup> –, une description d'une promenade qu'il a faite autour de sa propriété, et où il a marché sur le sable, et où il a vu d'un côté la mer, de l'autre la propriété d'un de ses anciens amis mort maintenant, etc. Et puis, il raconte ses impressions, ses impressions physiques, la manière dont il a respiré l'air, dont ses étouffements d'asthme ont été apaisés par l'air marin, les souvenirs qui lui sont venus lorsqu'il a remarqué la villa de son ami maintenant disparu, etc., etc. Vous avez une véritable description de soi qui est, semble-t-il, absolument nouvelle, en tout cas si vous comparez ça avec Cicéron. Or, ça nous fait cinquante ans d'écart<sup>10</sup>. Et alors là, vous avez une description, une description qui était destinée à d'autres. Et il me semble que le jour où le carnet intime, les *hupomnêmata* seront autre chose que le rappel de ce qu'il faut faire ou de ce dont il faut se souvenir pour se bien conduire, et où les *hupomnêmata*, les carnets intimes, deviendront description de soi-même, vous en avez le témoignage dans saint Athanase à propos de saint Antoine, où Athanase dit que saint Antoine avait un carnet auprès de lui et que toutes les tentations qu'il avait eues au cours de la nuit, les visions démoniaques, tout ce qui lui avait été suggéré par Satan pour le faire

tomber, eh bien, il avait à l'écrire sur son carnet<sup>tt</sup>. Et alors là, vous avez un début de récit de soi-même.

Alors, entre, si vous voulez, les *hupomnēmata* évoqués par Xénon, où il s'agissait seulement de se rappeler les éléments du régime, et la description des tentations nocturnes de saint Antoine, l'évolution est évidemment gigantesque; et vous avez tout de même une passerelle: la passerelle, c'est la description des rêves, car dans les *hupomnēmata* il a été, semble-t-il, très tôt entendu que l'on devait raconter ses propres rêves. Et vous avez des témoignages là-dessus. Le témoignage d'Artémidore n'est pas clair, mais il est implicite<sup>12</sup>. En tout cas, vous avez le témoignage très clair de Synesius<sup>13</sup> – lequel Synesius était un païen converti au christianisme au début du IV<sup>e</sup> siècle, je crois –, et dans lequel il dit, semble-t-il, se rapportant à une tradition... Synesius, je ne me souviens plus, pour vous dire exactement, n'est en tout cas pas plus précoce que saint Antoine<sup>14</sup>, donc ce n'est pas lui qui peut faire le lien, mais Synesius évoque, comme, semble-t-il, une pratique tout à fait courante, le fait que, pour savoir par quels événements on est attendu ou menacé, il faut bien entendu connaître ses rêves, interpréter ses rêves, et il faut en tenir note, et on doit avoir à côté de soi, pendant la nuit, un carnet sur lequel on écrit ses propres rêves de manière à pouvoir, ou les interpréter soi-même le lendemain matin, ou les montrer à quelqu'un qui vous les interprétera. Et alors là, il semble que, par cette description de nuit, on fasse un pas important vers la description intime de soi dans les carnets.

Voilà ce que je voulais vous dire à propos de l'écriture. C'est tout ce que je sais actuellement; je résume ce que je pourrais dire. Simplement, si vous voulez, ça m'intéresse parce que je crois que, s'il est vrai que sont fort importants les problèmes de la structure rhétorique du discours auto-référentiel à celui qui écrit, tout ce problème de l'institutionnalisation de l'écriture de soi à l'intérieur d'une pratique de soi, d'une culture de soi, est quelque chose d'intéressant, et qu'on ne peut pas comprendre, par exemple, ce que sont les *Essais* de Montaigne si on n'a pas à l'esprit cette gigantesque culture de soi, pratique de soi, à travers l'écriture, qui avait presque deux mille ans lorsque Montaigne l'a utilisée.

*Si j'ai bien compris ce que vous venez de dire, dans les hupomnêmata, qui prescrivent ce qu'on doit faire, se seraient introduits, à travers l'écriture, des éléments qu'il est plus difficile de contrôler, comme les rêves, les sensations...*

Je pense qu'à travers cette évolution de la pratique de l'écriture vous voyez... en quelque sorte, ça constitue un analyseur des modifications des rapports qu'on peut avoir à soi-même. En gros, si vous voulez, quand je parle de ces *hupomnêmata* qui sont prescrits, je me réfère à quoi? Je me réfère à cette notion qui est si importante en grec et dans la culture grecque, la notion de *gnômê*; *gnômê* qui est, vous le savez, une formule, la plupart du temps brève, souvent formulée par un poète, laquelle formule dit la vérité, la vérité essentielle et fondamentale dont il faut se souvenir, et puis qui est en même temps un conseil, un avis, une règle de vie. La *gnômê*, c'est à la fois la vérité et la règle, la vérité et la norme<sup>15</sup>. Et les *hupomnêmata*, c'est au fond ça. Dans les *hupomnêmata*, une des premières choses que l'on écrit, c'est tel ou tel aphorisme, telle ou telle *gnômê*, qu'on a pu prendre dans un poète, que ce soit Pindare, Hésiode, peu importe lequel, qu'on note et qu'on relit de temps en temps pour bien se la fourrer dans le crâne. On trouvera bien plus tard ensuite, dans Marc Aurèle, tout un tas de traces de toutes ces pratiques-là. Mais alors, si vous voulez, ce qui m'intéresse, c'est le passage qui va des *hupomnêmata* comme enregistrement des règles de vie dont il faut se souvenir, à la progressive description de soi qui devient claire, non seulement claire mais obligatoire, chez saint Antoine, d'après Athanase, et qui me semble avoir pour relais l'écriture des rêves. Car l'écriture des rêves est exactement à la charnière, puisque le rêve, c'est à la fois ce qui vous est arrivé, vous êtes obligé de raconter votre rêve, et vous le racontez pour savoir ce qu'il faut faire, c'est-à-dire quelles mesures prendre, puisque le rêve vous annonce tel événement, c'est-à-dire vous annonce votre mariage, la mort de vos parents, un naufrage futur, etc. De là, vous pouvez tirer ce qu'il faut faire. Alors, le récit du rêve, c'est récit de soi, description, et diagnostic de ce qu'il faut faire, prescription.

*Le passage de la gnômê au récit aurait donc eu, pour l'écriture de soi, des conséquences esthétiques ?*

Oui, alors sur le problème de l'esthétique, qui était votre seconde question – pardon, je ne vous ai pas répondu et, là, je suis plus embarrassé –, je n'ai pas l'impression qu'il y ait jamais eu, avant, alors, bien plus tard, la claire explicitation de la nécessité de donner forme esthétique à ce récit de soi. Vous me direz que dans les lettres de Sénèque, qui sont des lettres tout de même très artificielles, tout comme se pose le problème de savoir jusqu'à quel point elles étaient réellement l'échange effectif avec Lucilius, si ce n'était pas, à eux deux, une manière de faire une œuvre d'art, et dans cette mesure-là on peut considérer que ces lettres descriptives de Sénèque, en particulier celle à laquelle je me réfère<sup>16</sup>, qui est très belle, elles étaient volontairement faites pour être belles, quoi ! Elles obéissaient à des critères esthétiques évidents. Mais ce qui est frappant, c'est que dans toutes les théories – dans toutes les théories, [ou plutôt] les quelques éléments de théorie de littérature épistolaire que l'on trouve dans l'Antiquité, et en particulier le fameux texte auquel on se réfère, qui est tardif, de Demetrius<sup>17</sup> –, vous voyez que la lettre est toujours considérée comme devant constituer, devant relever du niveau le plus élémentaire de la rhétorique, où l'on doit vraiment ouvrir son cœur, parler comme ça, sans apprêt – mais enfin, pas trop non plus sans apprêt... Vous avez une lettre de Sénèque [qui est] intéressante parce qu'il répond à Lucilius et lui dit : « Ah, tu me demandes de mieux orner mes lettres et tu les trouves trop simples, mais enfin une lettre, c'est faite pour être simple. »<sup>18</sup> Donc il y a une tension entre la valeur esthétique de la lettre et sa simplicité. Mais enfin, en gros, la lettre est faite pour être simple et je ne crois pas que l'esthétique du récit de soi, l'esthétique volontaire ait jamais été réfléchi dans l'Antiquité.

*Je suis intriguée par ce que vous dites à propos de la lettre. Comme vous le savez, l'écriture était critiquée en tant que mauvais outil, parce qu'elle compromet la mémoire et que, si l'on écrit, on n'a plus besoin de l'exercer. La lettre serait donc, elle aussi, dévalorisée ?*

Oui, mais vous savez, cette dévalorisation de l'écriture, sous prétexte qu'elle gênerait la mémoire, est quelque chose qui a été très fugitif, très précaire, et encore une fois, le texte du *Phèdre* le dit, il y a un passage qui le dit clairement : peu importe que le discours soit écrit ou oral, le problème est de savoir si c'est un discours vrai<sup>19</sup>. Donc je crois qu'il ne faut pas trop survaloriser ce problème du rejet de l'écriture. Il n'a sans doute été qu'une de ces réactions épidermiques comme celles qui nous font actuellement refuser les ordinateurs domestiques, sous prétexte qu'on a déchiré les belles actions familiales<sup>20</sup>... Crise épidermique. Plus importante me paraît l'affirmation platonicienne : écrit ou oral, un discours doit être vrai. C'est là où se fait la vraie différence.

*Faites-vous une distinction entre le souci de soi et la connaissance de soi ? Ou bien, est-ce la même chose ?*

Eh non. Évidemment, c'est profondément lié, mais c'est très différent. Et là aussi, je crois qu'on a un phénomène un peu du même genre que celui que j'essayais d'expliquer quand j'évoquais ce long glissement, cette torsion depuis le principe de la *gnômê* jusqu'au principe de la description de soi. Le principe qu'on doit se connaître soi-même, il faut d'abord se rappeler que tout le temps, dès le début, même chez Platon, même chez Xénophon, quand on employait la formulation socratique, il est toujours lié à l'autre principe, qui est « occupe-toi de toi-même », *epimele heautou*, « travaille sur toi-même ». Et les deux préceptes se renvoient l'un à l'autre dans des relations qui mériteraient d'être analysées, mais qui sont toujours complexes<sup>21</sup>. En général, la formulation est la suivante (c'est en tout cas celle que l'on trouve dans l'*Alcibiade*) : il faut s'occuper de soi-même, car, si l'on ne s'occupe pas de soi-même, on ne peut pas jouer le rôle que l'on veut jouer dans la société, c'est-à-dire la gouverner. C'est ce que Socrate dit à Alcibiade. Or, pour s'occuper de soi-même, comment faire ? dit Alcibiade. Eh bien, dit Platon, il faut d'abord savoir ce que c'est que « s'occuper », puis ensuite savoir ce que c'est que « soi-même ». C'est comme ça qu'on saura s'occuper de soi-même<sup>22</sup>. Et c'est ainsi qu'il introduit la nécessité de se connaître soi-même, comme impliquée par le principe plus général et plus

fondamental de s'occuper de soi-même<sup>23</sup>. On pourrait trouver des textes qui sont différents et qui accentuent plus le *gnôthi seauton* que l'*epimele heautou*; mais peu importe, disons que vous avez cette connexion qui est constante chez Platon.

Maintenant, si vous prenez le thème du « connais-toi toi-même », ce qui est frappant dans les textes socratiques, dans les textes à référence socratique, c'est-à-dire ceux de Xénophon et ceux de Platon, c'est que cette connaissance de soi ne prend jamais corps que dans quelque chose qui est la découverte de ce qu'est l'âme elle-même, la *psuchê*, en tant que principe immatériel, immortel et pur. C'est-à-dire que c'est la connaissance du mode d'être de l'âme qui constitue l'élément fondamental du *gnôthi seauton*. Et cette connaissance, cette connaissance ontologique de soi en tant qu'âme, elle se fait, au moins dans certains textes et en particulier dans l'*Alcibiade*, sous la forme de la contemplation, de la contemplation de l'âme par elle-même, avec la fameuse métaphore de l'œil : comment est-ce que l'œil peut se voir lui-même ? La réponse est apparemment très simple et, en fait, elle est très compliquée, car l'œil, pour se voir lui-même, Platon ne dit pas : il suffit qu'il se regarde dans un miroir; il faut qu'il regarde dans un autre œil, c'est-à-dire dans lui-même, mais pourtant dans lui-même sous la forme de l'œil de l'autre, et là, dans la pupille de l'œil de l'autre, il va se voir lui-même, car la pupille sert de miroir. Et de la même façon l'âme, se contemplant elle-même dans une autre âme ou dans l'élément di vin de l'autre âme qui est comme sa pupille, se verra elle-même et se reconnaître comme élément divin<sup>24</sup>.

Laissons, si vous voulez, ce problème de la contemplation proprement dite. Vous voyez, quand même, [que] cette idée que l'on doit se connaître soi-même, que ce soit d'une façon générale pour prendre connaissance ontologique du mode d'être de l'âme, ou qu'il s'agisse effectivement d'un acte précis de consultation, est entièrement indépendante de ce qu'on pourrait appeler un exercice de soi sur soi. Vous n'avez pas à vous demander, lorsqu'il s'agit de saisir le mode d'être de votre âme, ce que vous avez fait, ce à quoi vous pensez, quel est le mouvement de vos idées, de vos représentations, à

quoi vous êtes attaché, certes absolument [sensible]<sup>a</sup>, visible, positif en quelque sorte. Alors, ce qui est frappant, c'est que, dans la culture de soi qui se développe à partir du III<sup>e</sup> siècle, et en particulier sous l'influence stoïcienne... Je dis « en particulier sous l'influence stoïcienne » parce que les épicuriens ont laissé très peu de choses, sauf quelques éléments par Philodème, mais pas grand-chose, sur ces pratiques de l'examen de soi. On sait simplement que, dans les groupes épicuriens<sup>25</sup>, il fallait tous les jours s'examiner soi-même. Et puis on s'examinait l'un l'autre, et il semble qu'il y ait eu des séances collectives où l'on parlait de soi et où les autres vous aidaient à vous examiner. Mais enfin, c'est à travers des textes très fragmentaires et un peu énigmatiques de Philodème que l'on sait ça<sup>26</sup>. En revanche, la littérature stoïcienne est beaucoup plus riche. Et alors là, on voit que la nécessité de se connaître soi-même est développée dans un style très différent de ce qu'on trouve dans la littérature socratique de Xénophon ou de Platon. Dans un certain stoïcisme, et en particulier dans le stoïcisme tardif, celui d'Épictète, vous allez trouver des références très explicites, très appuyées à Socrate, au *gnôthi seauton*, etc., etc. Mais ce *gnôthi seauton* a une signification [différente], il prend corps d'une façon tout à fait différente dans les textes du stoïcisme tardif. D'abord, il prend la forme d'exercices absolument réguliers, et en particulier du fameux examen de conscience vespéral, l'examen du soir, où l'on doit repasser sa journée et se rappeler ce qu'on a fait<sup>27</sup>. C'est un thème que vous trouvez chez les stoïciens, qui est d'origine pythagoricienne. Là, tous les textes sont d'accord. Mais Platon, tout influencé et impressionné qu'il ait été par le pythagorisme, ne parle jamais d'examen de conscience, jamais. Saisir son âme, la contempler dans son être même, ne passe pas par l'exercice qui consiste, le soir avant de se coucher, à dire : « Qu'est-ce que j'ai pu faire de bien et qu'est-ce que j'ai pu faire de mal ? ». Vous trouvez un exercice comme celui-là [chez les stoïciens]. Vous trouvez aussi, développé chez Épictète, un exercice qui est en quelque sorte l'examen de soi ambulatoire qui consiste, quand on se promène, à faire attention aux différents objets que l'on rencontre et se demander

a. Conjecture : mot inaudible.

si on y est attaché ou pas, et si on se sent indépendant ou non de les désirer ou pas<sup>28</sup>. Vous rencontrez un personnage consulaire : est-ce que vous êtes impressionné par sa pompe et est-ce que vous avez envie de devenir consul? Vous rencontrez une jolie femme ou un joli garçon : est-ce que vous avez envie d'aller au lit avec lui ou avec elle? C'est ce genre de choses. Et Épictète dit : il faut faire ça tous les matins. Vous sortez de chez vous et puis... Vous trouvez aussi une autre forme d'examen de soi-même chez Marc Aurèle, qui est très intéressante. Marc Aurèle dit – et alors là c'est très intéressant parce que c'est lié au thème des *hupomnêmata* et, semble-t-il, en opposition avec lui –, Marc Aurèle dit : de temps en temps, il faut fermer tous les livres, ne plus se rappeler de rien, et puis faire l'*anachôrêsis eis heauton*, c'est-à-dire faire anachorèse en soi-même, faire retraite en soi-même. Et là, on essaie de repasser quels sont les principes de conduite auxquels on doit se tenir, et quels sont les principes de conduite dont on se souvient et dont on se rend compte qu'ils sont toujours là, bien présents, bien actifs, prêts à entrer en action si besoin est<sup>29</sup>. Cette réactivation des principes de conduite dans cette espèce de livre virtuel que l'on est pour soi-même et où sont inscrites, dans la mémoire, les règles principales de comportement, constitue une autre forme d'examen de soi-même.

Alors, si j'insiste là-dessus, c'est pour deux raisons. Premièrement, vous ne trouvez rien de tout cela dans la tradition proprement socratique-platonicienne. Le néoplatonisme sera beaucoup plus intéressé par les problèmes de purification et non plus par les problèmes d'examen. Deuxièmement, vous voyez que ces examens de soi-même sont différents de ceux qu'on va trouver, d'autre part, dans le christianisme, parce que dans le christianisme, ce dont il va s'agir, c'est de savoir, en s'examinant soi-même, s'il n'y a pas encore en soi telle ou telle trace d'impureté, telle ou telle trace de concupiscentence, tel élément de la chair qui vous entraîne vers tel ou tel [péché]<sup>a</sup>. Dans ces examens de soi dont parle la littérature stoïcienne, ce dont il s'agit, c'est de savoir essentiellement si on a bien en main le bagage de règles de conduite dont on a besoin pour la vie quotidienne. Si

a. Conjecture ; mot inaudible.

on se rappelle sa journée, c'est à la fois pour savoir où on a fait des fautes et, en se rappelant où on a fait des fautes, [pour] réactiver les règles de conduite qu'on aurait dû appliquer et qu'on n'a pas [appliquées]. Beaucoup plus qu'une entreprise de mémorisation pour se culpabiliser soi-même, il s'agit de se servir des maladresses, des *hamartémata*<sup>30</sup>, qu'on a pu faire dans la journée pour se rappeler les règles : c'est une réactualisation du code beaucoup plus qu'un approfondissement de la culpabilité. De la même façon, les exercices qui consistent à s'examiner soi-même quand on se promène, pour savoir si on est attaché à ceci ou cela, ne consistent pas à découvrir quelque désir profond et caché, mais à savoir jusqu'à quel point on est libre par rapport à tout ce qui peut nous entraîner; c'est une épreuve de la liberté actuelle, c'est une épreuve de la maîtrise de soi, et non pas la découverte d'une faute secrète<sup>31</sup>. Donc, vous voyez, c'est tout un autre style de rapport à soi, qui me paraît, à la fois, et très différent de la contemplation platonicienne, et très différent de ce que sera l'examen de conscience chrétien.

*Quelle est la place des techniques de soi antiques dans le renouveau de la culture de soi au XVI<sup>e</sup> siècle ?*

Là, je ne me permettrai pas d'avancer une hypothèse. Je ne sais pas s'il y a eu des études à la fois précises et en même temps assez synthétiques de ces pratiques d'examen de soi-même, de ces pratiques de soi au XVI<sup>e</sup> siècle. Moi, il me paraît, comme ça, d'une façon tout à fait pifométrique, que d'une part, évidemment, dans la crise religieuse, dans le grand rejet, qui a été manifeste depuis la fin du XV<sup>e</sup> siècle, de ces pratiques de la pastorale catholique, du genre de la confession, [du] prêtre, [de] l'exercice de l'autorité institutionnelle sur les gens, dans ce refus-là, je pense qu'une forme de rapport à soi, les recherches d'un nouveau mode de rapport à soi se sont développées. Deuxièmement, il me semble que, dans cette recherche, la réactivation d'un certain nombre de thèmes et de pratiques anciennes et stoïciennes est [parfaitement visible]<sup>a</sup>. Il me semble même que la notion d'essai chez Montaigne, d'essai à prendre au sens

a. Conjecture; passage inaudible.

strict, c'est-à-dire d'épreuve – on se mesure à ce qu'il faut, on voit si, on voit jusqu'où on peut, etc. –, cette notion en quelque sorte d'épreuve de soi-même me paraît assez proche de cette thématique que l'on trouve évidemment chez les stoïciens, et où l'examen de soi n'est pas tellement fait pour découvrir une forme cachée au fond de soi-même, une vérité cachée au fond de soi-même, mais [est] une tentative pour savoir, [pour] faire l'épreuve de ce qu'on sait et de ce qu'on ne sait pas, de ce qu'on peut et de ce qu'on ne peut pas, de la liberté dont on dispose et de la dépendance, des dépendances par lesquelles on est encore attaché<sup>32</sup>. L'épreuve de soi plus le déchiffrement de soi m'apparaissent assez évidents chez Montaigne, mais je me trompe peut-être.

*Ne faudrait-il pas voir, dans les Exercices spirituels de Loyola, en un sens, le revers de la renaissance de ces anciennes pratiques de soi?*

Oui, ils en sont à la fois le revers et puis... Parce que ce qui est très frappant dans les *Exercices* de Loyola<sup>33</sup>, dans tous ces exercices spirituels, ce n'est pas tellement l'obligation dans laquelle on met les individus de faire attention à eux-mêmes pour déchiffrer une vérité secrète, que [le fait] de leur proposer une sorte d'instrument permanent, de cadre permanent, pour que d'un bout à l'autre de leur journée ils soient occupés, ils soient en activité par rapport à eux-mêmes, par rapport à autrui, par rapport aux autres. Je sais bien qu'il y a des moments chez Loyola où il faut revenir sur soi-même, détecter, etc., etc., mais ce ne sont que des points d'orgue, des moments. [Dans] cette grande mise en exercice de la vie, qui est si remarquable dans tous ces exercices spirituels depuis Loyola et après, ce qui est frappant, c'est, au contraire, le fait qu'à chaque instant il faut quelque chose, il faut diriger sa pensée de telle et telle manière, il faut s'assurer sa propre indépendance, ou plutôt sa propre dépendance vis-à-vis de Dieu. Et alors on pourrait... ça serait peut-être un peu arbitraire, parce qu'il est vraisemblable que les textes ne se répondent pas directement, mais je me souviens d'avoir trouvé, dans un texte du XVII<sup>e</sup> siècle qui n'était pas un texte jésuite – c'était un texte, je crois, pour les séminaires français, mais enfin peu importe –, une formule

de promenade qui peut faire penser à celle d'Épictète et où il s'agit, pour l'individu, le jeune séminariste, quand il se promène, chaque fois qu'il voit quelque chose, [de] faire un exercice qui soit tel qu'il découvre en quoi cette chose montre sa dépendance à lui vis-à-vis de Dieu, [qui] lui permette de faire un acte de grâce dans la bonté divine, [qui] lui permette de déchiffrer la présence de la providence divine. Et alors les deux textes – encore une fois, il est vraisemblable qu'ils ne se répondent pas, parce qu'on connaissait fort bien le *Manuel* d'Épictète, on connaissait moins bien les *Entretiens*, et il n'y a pas tellement de raison que ce texte... – mais de fait, ils se répondent dans la mesure où vous avez dans un cas, avec Épictète, la promenade dans laquelle l'individu, à propos de chaque chose qu'il voit, s'assure sa propre souveraineté sur lui-même et montre qu'il ne dépend de rien, et puis dans l'autre cas, au contraire, le séminariste se promène et, devant chaque chose qu'il voit, il dit: « Ah, comme la bonté de Dieu est grande, Lui qui a fait cela, Lui qui tient toute chose sous son pouvoir, et moi en particulier, qui renonce à ma propre volonté pour accepter celle de Dieu. » Deux exercices de méditation ambulatoire.

*C'est comme une sorte de chapelet...*

Oui, c'est ça, absolument. Mais enfin, il me semble que toute la littérature proprement dite de soi-même, récits intimes, journaux de soi, etc., ne peut pas se comprendre si on ne la replace pas dans le cadre très général et très riche de ces pratiques de soi qui ont maintenant deux millénaires et demi. Deux millénaires et demi que les gens écrivent sur eux-mêmes, et pas de la même façon. C'est tout de même quelque chose d'extrêmement important dans notre culture. Alors là, on voit vraiment que le fait d'écrire et le fait d'avoir rapport à soi sont deux choses extrêmement différentes. Et j'ai l'impression, mais je me trompe peut-être, qu'il y a une certaine tendance à présenter comme un phénomène propre à la modernité européenne le rapport entre l'écriture et le quotidien. Or, je dirais que ce n'est pas seulement d'origine moderne, ça a été l'un des premiers usages de l'écriture.

*Pouvons-nous échapper à cet engrenage de l'écriture de soi-même ?*

Je pense que s'occuper de soi est quelque chose qui est, en effet, je n'ose pas dire un invariant culturel, puisque tout n'est que variation dans tout cela. Les historiens ont toujours prêté beaucoup d'importance, par exemple, aux techniques, disons, objectives par lesquelles l'individu a rapport aux objets, aux choses qu'il fabrique, etc. On a aussi pas mal étudié, même si on l'a étudié, je crois, insuffisamment, ce qu'on pourrait appeler la technologie des autres, c'est-à-dire la manière dont on gère les autres, à travers les institutions, à travers la politique, à travers des règles diverses, des contraintes disciplinaires, etc. Et puis, il y a aussi le problème de la technique de soi. Et ces techniques de soi, moi, je crois qu'on peut les retrouver dans toutes nos cultures, simplement avec des formes extrêmement différentes. Et tout comme il faut étudier et comparer et différencier les techniques de production des objets dans une civilisation et dans une autre, les techniques de gestion des hommes et de direction des hommes et de gouvernement, il y a aussi le problème de la technique de soi<sup>34</sup>. Et les techniques de soi changent. Alors, évidemment, ce qui rend souvent difficile l'analyse de ces techniques de soi, ce sont deux choses. Premièrement, c'est que les techniques de soi n'ont évidemment pas besoin du même ensemble matériel que la production des objets, donc ce sont des techniques souvent invisibles. Et deuxièmement, elles sont en général très liées aux techniques de direction des autres. Par exemple, si on prend une institution d'éducation, on s'aperçoit que, dans l'éducation, [dans un premier temps] on gère les autres, et puis on leur apprend à se gérer eux-mêmes. Et donc, on a une technique de soi qui me paraît être complètement liée à une technique des autres. Alors, pour ces deux raisons, il est plus difficile de les analyser, elles sont plus obscures que les grosses techniques visibles et matérielles – par exemple l'amour, la production [d'objets]<sup>a</sup>. Mais enfin, c'est tout de même [quelque chose qui est

a. Conjecture: passage inaudible.

visible, et ça,]<sup>a</sup> que ce soit des systèmes religieux, parareligieux, ou assimilés aux systèmes religieux comme le bouddhisme (le bouddhisme est tout de même essentiellement une technique de soi, beaucoup plus encore qu'une religion, beaucoup plus qu'une morale proprement dite)<sup>35</sup>. Je pense que dans n'importe quelle société dite primitive, vous trouverez aussi des éléments de technique de soi.

*Pensez-vous que la société antique était une société basée sur la honte, que la honte y jouait un rôle fondamental<sup>36</sup> ?*

Non, je ne pense pas. Et j'ai vu avec plaisir un très bon bouquin de MacMullen sur les *Roman Social Relations*<sup>37</sup>, où il reprend ça, société de la honte ou société de la culpabilité. Et MacMullen manifestement répond en disant : « Civilisation de la honte ? Je ne vois pas très bien. Je vois plutôt, chez les Romains, une civilisation de la gloire, une *pride society* et non pas une *guilt society*. » Il souligne l'importance du statut, de la tenue, de la manière de marcher. Cette régulation du mouvement, de l'attitude physique, qui est aussi incroyablement importante chez les Romains, qui est une technique de soi, mais immédiatement dirigée sur les autres, puisqu'il s'agit d'assurer son statut, sa présence et, par conséquent, son influence sur les autres, ne relève manifestement pas d'une *shame society*, mais d'une *pride society*.

*Les techniques antiques de la culture de soi paraissent avoir été complètement recouvertes par le christianisme et par la philosophie occidentale, pour laquelle il s'agit, non plus de cultiver un soi, mais de constituer un moi. Décelez-vous cependant aux époques suivantes des traces de ce qui pourrait s'apparenter à l'idée antique d'un rapport à soi, des traces de cette culture de soi ?*

C'est une bonne question. Premièrement, je ne crois pas que cette culture de soi ait été recouverte ou ait disparu. Vous en trouvez beaucoup d'éléments qui ont été simplement intégrés, déplacés, réutilisés dans le christianisme. Et beaucoup des éléments de ce qu'on appelle l'ascétisme chrétien viennent de cette culture de soi.

a. Conjecture ; passage inaudible.

Deuxièmement, il est certain qu'à partir du moment où la culture de soi a été reprise à l'intérieur du christianisme, elle a été, en quelque sorte, mise au compte 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 que le pasteur doit avoir. Et dans la mesure où le salut de chacun passe, pour une part au moins, à travers une institution pastorale, qui doit avoir le soin des âmes pour objet, à ce moment-là, je pense que cette culture de soi a perdu une grande partie de son autonomie. Ça ne veut pas dire qu'elle ait disparu. Elle s'est intégrée et elle a perdu une partie de son autonomie.

Ce qui est intéressant, c'est de voir qu'à la Renaissance, au contraire, contre les effets de pouvoir dus à ces institutions pastorales, vous voyez toute une série de groupes religieux, dont l'existence est attestée d'ailleurs au Moyen Âge déjà, qui résistent à ce pouvoir pastoral et qui prétendent faire par eux-mêmes leur propre salut, soit que l'individu lui-même va faire son salut par lui-même, soit que le groupe va le faire indépendamment de l'institution ecclésiastique et du pastorat ecclésiastique<sup>38</sup>. Donc renaissance, jusqu'à un certain point, non pas de la culture de soi, qui n'a pas disparu, mais renaissance de son autonomie, enfin réapparition de formes plus autonomes. À la Renaissance aussi vous voyez... alors là, je vous renvoie au texte de Burckhardt<sup>39</sup>, qu'il faudrait peut-être relire un peu dans cette perspective, le chapitre connu, fameux, etc., sur l'esthétique de l'existence : le héros comme étant sa propre œuvre d'art. Et là, l'idée que la vie, que sa propre vie, on doit en faire une œuvre d'art est une idée qui, sans doute, était assez étrangère au Moyen Âge, qui réapparaît à ce moment-là. Donc, si vous voulez, je crois que l'histoire est très complexe. Dans le dandysme du XIX<sup>e</sup> siècle, vous avez manifestement aussi comme un...

*Je me demandais si vous alliez parler de Nietzsche.*

Non, parce que, si vous voulez, je crois qu'il s'est – pardonnez la familiarité de l'expression – je crois qu'il s'est complètement fourré le doigt dans l'œil à propos de l'ascétisme, justement, et de l'ascétisme chrétien; et que si, si vous voulez, l'idée d'une généalogie nietzschéenne peut et doit être maintenue pour faire une analyse de ce

genre, en revanche tout ce qu'il a pu dire sur l'ascétisme, sur l'ascétisme chrétien, etc., apparaît inadéquat par rapport à [ce que nous savons de la morale païenne]<sup>a</sup>. Et je ne pense pas qu'on puisse, d'une manière ou d'une autre, réinterpréter, relire Nietzsche comme une réapparition ou une réactivation du thème de la culture de soi. Mais je me trompe peut-être. Il faudrait réexaminer...

Vous savez, tout [cela], j'y ai pensé quand j'ai été obligé de regarder un peu ces textes anciens et que je voulais faire un peu la généalogie des prohibitions sexuelles dans nos sociétés, où je me suis aperçu que ce n'était pas du tout un problème de code, c'est-à-dire un problème d'interdiction-prohibition, que le vrai problème de l'histoire de la morale, c'était l'histoire de ces pratiques de soi. Ce qui m'est interdit, ça a toujours été la même chose. Et nous sommes des sociétés qui ont très peu inventé dans l'ordre de l'interdiction, aussi peu inventé dans l'ordre de l'interdiction que dans l'ordre du désir, et Dieu sait si on a inventé peu de chose dans l'ordre du désir. Dans l'ordre de l'interdiction des plaisirs, on a inventé également très peu de chose. C'est toujours la même chose qui est interdite. Donc, ce n'est pas ça qui est intéressant. En revanche, ce qui est intéressant dans l'histoire de la morale, c'est cette technologie de soi qui, elle, n'a pas cessé de changer, de s'enrichir, de s'amplifier, de s'investir dans des formes [nouvelles]<sup>b40</sup>. Alors donc, j'ai été amené à regarder tout ça. La période antique, évidemment, fait sauter ça aux yeux, puisque c'est une des périodes de l'histoire où la technique de soi s'est vraiment développée pour elle-même et où la philosophie s'est présentée comme étant une technique de soi. L'idée d'une philosophie comme système général du monde ou comme fondement de la science est extrêmement étrangère, ou apparaît en tout cas relativement rarement dans la philosophie antique, même s'il y a quelques formulations majeures, importantes, auxquelles nous nous raccrochons maintenant. Mais, disons, dans son déroulement quotidien, au jour le jour, la philosophie ancienne était une pratique de soi. Et si on avait besoin de savoir ce qu'était le cours des astres ou s'il existait ou

a. Conjecture ; passage inaudible.

b. Conjecture ; passage inaudible.

non des atomes, c'était pour pouvoir méditer sur soi-même, c'était à titre d'exercice<sup>41</sup>. Alors là, dans cette période, on a vraiment une culture de soi qui s'est développée pour elle-même, avec son autonomie, avec ses institutions, avec des professeurs, des professeurs de soi. On avait des gens qu'on allait consulter, auxquels on demandait comment il fallait se conduire, ce qui était bien, ce qui n'était pas bien, etc. On a là un âge d'or.

*J'ai été frappée par la rupture entre Montaigne, chez qui les techniques du moi sont présentes, et la mise en abyme et même la subversion de ces techniques chez Descartes. Comment l'élaboration du sujet a-t-elle pu interrompre, subvertir ou même détourner ces techniques du moi?*

Alors là, ce qui se passe est très intéressant. Commençons par dire, c'est élémentaire, que Montaigne, Pascal et Descartes pourraient être relus dans leur rapport réciproque en fonction de cette question-là, très intéressante; que Pascal, lui aussi, est à voir non pas simplement comme un critique de Montaigne, mais comme étant quelqu'un qui appartient à une tradition, ou qui s'est lui-même volontairement placé dans une tradition, où les pratiques de soi et les pratiques d'ascétisme sont d'un tout autre type que les pratiques de soi de Montaigne. Deuxièmement, ne pas oublier, bien sûr, que Descartes écrit des *Méditations* – et les méditations, c'est une pratique de soi – et que l'extraordinaire texte de Descartes, je crois qu'il a été précisément cette torsion dont vous parlez et qui a fait qu'en prenant très explicitement le modèle d'une démarche de méditation, d'une démarche ignacienne d'exercice que l'on fait tous les jours, et plusieurs fois par jour, faisant cela, [Descartes] est arrivé à substituer au sujet constitué à travers une pratique de soi, un sujet fondateur d'une pratique de connaissance. Alors, passer du sujet comme produit par une pratique de soi à un sujet comme fondateur d'une pratique de connaissance, ça, c'est le «coup cartésien»<sup>42</sup>, mais encore une fois, comme Montaigne et comme Pascal, sur fond de ces grands affrontements sur les technologies de soi, qui ont été des affrontements culturels extrêmement importants aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.

Alors, pour le coup, je crois que ce qui s'est passé à ce moment-là, c'est en effet quelque chose de fondamental et qui est, en gros, ceci. C'est qu'au fond, depuis la philosophie grecque, et même s'il est vrai que la philosophie grecque a fondé la rationalité scientifique moderne, on avait toujours eu l'idée qu'un sujet ne pouvait pas avoir accès à la vérité s'il n'opérait pas d'abord sur lui-même un certain travail qui le rendrait susceptible de connaître la vérité – travail de purification, conversion de l'âme par rapport à elle-même, contemplation de l'âme par elle-même, [qui sont] des exercices platoniciens. Vous avez au contraire le thème de l'exercice stoïcien par lequel le sujet assure d'abord son autonomie et son indépendance, et il l'assure dans un rapport assez complexe avec la connaissance du monde, puisque c'est la connaissance du monde qui lui permet d'assurer son indépendance, et c'est aussi lorsqu'il a assuré son indépendance qu'il peut, à ce moment-là, reconnaître l'ordre du monde tel qu'il est. Vous retrouvez ça, me semble-t-il, tout au long de la culture européenne jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle: « Quel est le travail que je dois opérer sur moi-même pour que je sois capable et digne d'arriver jusqu'à la vérité et que la vérité me soit donnée? Quelle purification, quel exercice, quelle ascèse? ». Autrement dit, la vérité n'est pas sans prix pour moi; il faut toujours payer le prix de l'accès à la vérité. En d'autres termes, si vous voulez, pas d'accès à la vérité sans ascèse<sup>43</sup>; l'ascétisme et la connaissance de la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés. Et c'est pourquoi, dans cette perspective, le savoir alchimique, qui comporte à la fois travail sur soi et connaissance de la vérité, et dans lequel les deux sont tellement liés qu'ils sont presque indissociables, peut faire partie très normalement du savoir reçu<sup>44</sup>. Le « coup cartésien » – en fait, ça avait déjà commencé avant, il faut faire la généalogie de ça au xvi<sup>e</sup> siècle – mais Descartes, je crois, a tiré le bilan de tout ça quand il a dit: « Mais pour avoir accès à la vérité, il suffit que je sois un sujet quelconque qui voit évidemment ce qu'il voit. » Et alors l'évidence s'est substituée à l'ascèse comme point de jonction du rapport à soi et du rapport au vrai. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour se transformer en rapport au vrai: il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour que je le saisisse, et que je le saisisse définitivement, et à ce

moment-là, je peux être immoral et connaître la vérité<sup>45</sup>. Or, en gros, je crois que ça, c'était une idée qui, plus ou moins explicitement, était rejetée par toute la culture grecque. On ne peut pas véritablement être impur, être immoral, et connaître la vérité. Avec Descartes, il suffit de voir l'évidence. Et à ce moment-là, on a un sujet de connaissance non ascétique, qui va permettre l'institutionnalisation de la science, et permettre à des gens tout à fait immoraux de devenir *chairman* d'un département scientifique, ce qui n'aurait pas été possible autrement... Platon ne pouvait pas être immoral. Je schématise énormément une histoire qui a été très longue, mais qui est, je crois, assez fondamentale.

Et à ce moment-là, on a le sujet de connaissance, le sujet de connaissance unique, qui va alors poser à Kant – et là, je réponds à votre question – le problème : mais alors, quel va être le sujet moral par rapport au sujet de connaissance ? Est-ce qu'il est complètement différent ou pas ? Hésitation pendant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle autour de ça. Et la solution de Kant, c'est d'avoir trouvé le sujet universel, qui, en tant qu'il est universel, peut être sujet de connaissance, mais qui demande tout de même une attitude morale et qui est précisément ce type de rapport à soi que Kant propose dans la *Critique de la raison pratique*, c'est-à-dire : il faut que je me reconnaisse comme sujet universel, c'est-à-dire, il faut que, dans chacune de mes actions, je me constitue moi-même comme sujet universel d'une règle universelle<sup>46</sup>. Et à ce moment-là, si on ne règle pas le problème du sujet moral, du moins on propose une solution qui permet à la fois de se placer dans une position différente du sujet de connaissance – le sujet moral et le sujet de connaissance ne sont plus directement liés –, mais la solution est très ambiguë : l'évidence, puisque n'importe quel sujet peut connaître ; l'action morale, c'est l'action dont la règle est universelle. L'évidence cartésienne et l'universalité kantienne de l'action morale paraissent répondre, en deux temps, à ce problème qui avait été posé au XVI<sup>e</sup> siècle par la grande crise de la culture de soi.

*Qu'est-ce qui permet le passage du soi au sujet ?*

La pratique de soi, ce que j'appelle la pratique de soi, c'est la manière dont l'individu, dans le rapport qu'il a à soi-même, se

constitue lui-même comme sujet. Comment est-ce que je peux me constituer comme sujet moral, me reconnaître comme sujet moral? Pour devenir sujet moral de mon action, qu'est-ce que je dois faire sur moi-même? Faut-il des exercices ascétiques ou faut-il simplement ce rapport kantien qui me fait me découvrir comme sujet d'une action dont la règle doit être universelle? Voilà, c'est ça. On se constitue comme sujet dans le rapport à soi, le sujet n'est pas donné. C'est le rapport à soi qui constitue [la subjectivité]<sup>a47</sup>. Autrement dit, si vous voulez, ce qu'il y a derrière mon discours consiste à dire ceci : il ne suffit pas de dire que le sujet se constitue dans un système symbolique; le sujet se constitue dans des pratiques réelles, dans des pratiques historiquement analysables. Et il y a une technologie de la constitution du sujet qui traverse, en les utilisant, des systèmes symboliques, mais ce n'est pas simplement par le jeu des systèmes symboliques que le sujet se constitue. Tel est, si vous voulez, le tranchant polémique [ici présent]<sup>b</sup>.

*Ilya, de Platon à Abélard, toute une tradition qui fait du castrat le philosophe le plus parfait. Abélard se demande si, parce qu'il a été châtré, il est aussi parfait qu'Origène qui, lui, s'est châtré.*

Vous avez tout à fait raison, je n'y avais pas pensé. C'est le problème du castrat, qui a été très important dans tout le début de l'ascétisme chrétien: pourquoi est-ce qu'il ne faut pas se châtrer, si effectivement c'est la purification du corps et de l'âme qui doit donner accès à la vie éternelle? La réponse est en général plutôt dans ce style-là: mais du moment que vous n'avez plus à vous purifier vous-même et à entretenir un combat perpétuel avec votre propre désir, ce n'est pas une vraie pureté. Et alors, il y a toute une littérature très amusante, que j'adore, sur les désirs impurs des castrats. Car si le corps des castrats n'est plus capable d'impureté, leur âme, en revanche, est d'une noirceur...

Y a-t-il d'autres questions à poser? Eh bien, écoutez, d'une part je vous remercie beaucoup de votre attention, de vos questions qui

a. Conjecture; mot inaudible.

b. Conjecture; passage inaudible.

étaient toutes vraiment très intéressantes. La seule chose que je puisse dire, c'est que je vous demande de m'excuser : je ne vous ai présenté même pas une esquisse, [mais plutôt] une espèce de brouillon, [quelque chose] comme ça. Il semble qu'il y a là tout un champ de travail qui serait intéressant à étudier aux confins d'une histoire politique et d'une histoire de la connaissance, etc. J'ai commencé à regarder ça un peu dans l'Antiquité, mais je suis sûr que dans les périodes qui nous intéressent plus, c'est-à-dire le Moyen Âge, la Renaissance, [les] XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles... Ah, tenez, il y a quelque chose, moi, qu'il m'intéresserait de faire, c'est [d']étudier les mouvements révolutionnaires comme mouvements ascétiques et pratiques de soi<sup>48</sup>. Eh oui, la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est comme la vérité jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, on ne peut pas la faire sans être moralement pur et sans avoir renoncé à un certain nombre de choses. L'ascétisme révolutionnaire a été quelque chose d'extrêmement important et dont les conséquences les plus sinistres se font jour encore actuellement.

*Voulez-vous dire que la révolution suppose la pureté morale ?*

C'est ça. Vous avez un très vieux livre que vous trouvez dans la bibliothèque, ici, qui était écrit dans un style inimaginable, enfin le style académique du XIX<sup>e</sup> siècle – est-il pire que le nôtre ? Justement, nous ne le savons pas... Le moraliste est Martha<sup>49</sup>, et il fait [dans ce livre] des rapprochements intéressants avec les mouvements de moralisation. Et en particulier, en ce qui concerne l'examen de conscience, il fait des rapprochements entre ce qui se passait à Rome au début de l'Empire et ce qui s'est passé dans la Révolution française, où la référence à Rome, vous le savez, n'était pas simplement, bien sûr, un effet de style, et où il y a eu une tentative pour reconstituer, d'une façon plus ou moins artificielle, une mode de culture de soi, la repenser en termes révolutionnaires. Moi, je pensais surtout aux mouvements révolutionnaires qui se sont développés à partir de 1830 en Europe, en particulier chez les nihilistes, le mouvement nihiliste qui est très intéressant – un mouvement ascétique, ascétique et esthétique<sup>50</sup>. Renonciation à soi et violences sur les autres, tout ça, ça a été fait et c'est très intéressant, et je crois qu'on peut faire une histoire de la révolution, bien sûr, comme histoire des

mouvements politiques, mais aussi comme histoire de la morale envisagée comme pratique de soi, comme ensemble de pratiques de soi. Et le moralisme odieux du stalinisme ne sera que la fin de cette histoire de la révolution...

*Peut-on voir dans l'existentialisme, à travers le souci de s'étudier, des'engager, une prolongation de la culture grecque ?*

Oui, enfin... C'est absolument vrai que Sartre est un stoïcien. Si vous voulez chercher à quoi Sartre ressemble le plus, c'est très exactement à un stoïcien, un stoïcien qui aurait quelques notions sur Fichte...

Mais si vous voulez, où je ferais tout de même une très grosse différence, c'est que chez Sartre – et Dieu sait pourtant si c'est quelqu'un qui se méfiait de la psychanalyse, et qui n'a jamais beaucoup mordu à cela – il y a tout de même fondamentalement l'idée d'une authenticité, et cette authenticité est, je crois, très différente de ce que les stoïciens pouvaient entendre par conformité à la nature, de ce qu'ils pouvaient entendre comme appropriation à soi, très différente de cette idée d'un soi que l'on constitue comme une œuvre d'art. Vous avez raison de remarquer que c'est assez proche; mais, vous comprenez, il ne faut pas faire de ces réapparitions un instrument de critique. On pourrait très bien dire que Montaigne, ça a été une série de réactivations des épicuriens, des stoïciens et des sceptiques. En fait, c'est ça et puis c'est quelque chose de différent. Chez Sartre... c'est très intéressant – moi, je n'ai pas lu ce qu'on vient de publier sur la morale, ses écrits de morale<sup>51</sup>, je ne sais pas ce qu'il a fait. Il est certain qu'il a cherché à écrire ça toute sa vie, et il n'est jamais arrivé à le publier; c'est-à-dire qu'il n'a jamais tapé assez haut. Or il est clair que ce n'était tout de même pas l'enjeu essentiel de ses recherches : comment est-ce qu'on peut faire une nouvelle morale, quel est la forme d'éthique... ? Et il me semble qu'il s'est approché de beaucoup, qu'il s'est approché de très près des stoïciens. Ça, c'est une proximité à la fois perçue par lui et mal perçue en même temps, qui l'a empêché [d'aller au bout]<sup>a</sup>.

a. Conjecture; passage inaudible.

## NOTES

1. Plusieurs réponses de Foucault prononcées originairement dans le cadre de ce débat ont été reprises et réutilisées par Hubert Dreyfus et Paul Rabinow – le plus souvent en les coupant, en les regroupant ou en les reformulant – pour « construire » l'entretien « On the Genealogy of Ethics » (entretien cit., p. 1202-1230), publié en anglais en 1983, et paru en français en 1984 avec un certain nombre de modifications apportées par Foucault lui-même (cf. M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », entretien cit., p. 1428-1450).

2. Voir *supra*, p. 151, n. 26.

3. Dans ses conférences sur *L'origine de l'herméneutique de soi*, Foucault décrit ce « renversement » dans les termes du passage du « soi gnominique », qui « ne doit pas être découvert mais constitué [...] par la force de la vérité », au « soi gnoséologique », qui au contraire est « comme un texte ou un livre que nous devons déchiffrer », par un travail herméneutique, afin de mieux renoncer à nous-mêmes. Cf. OHS, p. 50-51, 88-90. Voir également GV, p. 289-298 et MFDV, p. 89-91, 139-149, 161-165.

4. Voir M. Foucault, « La culture de soi », *supra*, p. 96-97, ainsi que *supra*, p. 108, n. 43.

5. Platon, *Phèdre*, 274c-275d, trad. fr. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 87-89.

6. Xénophon, *Les mémorables*, livre VI, chap. VII, 9, dans *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 412.

7. Foucault avait déjà utilisé cette expression en 1980, dans la conclusion de ses conférences sur *L'origine de l'herméneutique de soi*, où toutefois il lui avait attribué un sens un peu différent : elle ne se référait pas tant au problème du gouvernement de soi-même, de l'instauration d'un rapport de type « politique » de soi à soi, mais au problème des technologies qui, au cours de notre histoire, ont fabriqué notre « soi » et qu'il s'agirait maintenant, d'après Foucault, de changer – une tâche qu'il considère comme strictement politique. Cf. OHS, p. 91, 93. Par ailleurs, lors d'une discussion qui eut lieu à Berkeley, en avril 1983, Foucault précise que, même si parfois, « dans l'éthique ancienne, les gens cherchaient à définir leur propre relation à eux-mêmes comme une relation de pouvoir », cependant cette relation à soi « n'est pas une relation de pouvoir ». La relation de « maîtrise » que l'on a à soi-même doit donc être distinguée des rapports de pouvoir avec les autres. Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, D 250(9), discussion cit., p. 17.

8. Cf. M. Foucault, « L'écriture des soi », art. cit., p. 1236-1249.

9. Sénèque, *Lettre 55*, dans *Lettres à Lucilius*, t. II, op. cit., p. 56-60.  
Cf. M. Foucault, « L'écriture des soi », art. cit., p. 1246-1247.

10. Il y a en réalité près d'un siècle d'écart entre les lettres de Cicéron et celles de Sénèque.

11. Cf. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 55, 7, trad. fr. G.J.M. Bartelink, « Sources chrétiennes », Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 285-287. Voir GV, p. 252; MFDV, p. 142-143; M. Foucault, « L'écriture des soi », art. cit., p. 1234-1236.

12. Sur l'*Onirocritique* d'Artémidore, voir M. Foucault, « Sexualité et solitude », conférence cit., p. 993; SV, p. 49-103; « Rêver de ses plaisirs. Sur l'"Onirocritique" d'Artémidore », art. cit.; SS, p. 16-50.

13. Cf. Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 18.2 et 20.1, op. cit., p. 305 et 308-309. Voir *supra*, p. 123, n. 1.

14. Synésios de Cyrène (vers 370-vers 414 après J.-C.) a vécu après la mort de saint Antoine (vers 251-vers 356 après J.-C.).

15. Voir *supra*, p. 124-125, n. 17.

16. Sénèque, *Lettre 55*, op. cit., p. 56-60.

17. Démétrios, *Du style*, trad. fr. P. Chiron, Paris, Les Belles Lettres, 2002. L'attribution de ce traité à Démétrios de Phalère (350-282 avant J.-C.) est douteuse, et il est probablement plus tardif. Cf. M. Foucault, « L'écriture des soi », art. cit., p. 1244-1245.

18. Sénèque, *Lettre 75*, dans *Lettres à Lucilius*, t. III, trad. fr. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 50 : « Mes lettres ne sont pas selon ton goût, travaillées comme il faut, et tu t'en plains. En vérité, qui songe à travailler son style, hormis les amateurs du style prétentieux ? Ma conversation, si nous nous trouvions en tête-à-tête paresseusement assis ou à la promenade, serait sans apprêt et d'allure facile. Telles je veux que soient mes lettres : elles n'ont rien de recherché, rien d'artificiel. » Pour un commentaire plus détaillé de cette lettre, dans le cadre de l'analyse foucauldienne de la *parrésia* au sein de la direction de conscience antique, voir HS, p. 384-389 et M. Foucault, « La *Parrésia* », *Anabases*, n° 16, 2012, p. 181-183.

19. Platon, *Phèdre*, 276a-277a, op. cit., p. 90-92.

20. Foucault fait probablement allusion à la dématérialisation des titres de sociétés qui, en France, s'est produite au début des années 1980.

21. Sur ces relations complexes, voir HS, p. 4-16, 442-444.

22. Platon, *Alcibiade*, 127d-130e, op. cit., p. 99-105.

23. Cf. HS, p. 65-68.

24. Platon, *Alcibiade*, 132d-133c, *op. cit.*, p. 108-110. Cf. HS, p. 68-69 et M. Foucault, «Débat au Département d'Histoire», *supra*, p. 137-138, ainsi que *supra*, p. 150, n. 18.

25. Foucault dit «pythagoriciens», mais compte tenu du contexte, il s'agit, semble-t-il, plutôt d'une pratique des groupes épicuriens rapportée par Philodème (pratique qui est, effectivement, d'origine pythagoricienne).

26. Sur Philodème et la pratique épicurienne de l'examen et de la direction de conscience (couplée au thème de la *parrêsia*), voir HS, p. 132, 370-374 et SS, p. 67.

27. Sur la pratique ancienne de l'examen de soi, voir GV, p. 231-241 ; OHS, p. 41-45 ; MFDV, p. 91-97 ; HS, p. 444-445, 460-465 ; M. Foucault, «L'écriture de soi», art. cit., p. 1247-1249 ; «Les techniques de soi», conférences cit., p. 1615-1618 ; SS, p. 65-66, 77-79.

28. Épictète, *Entretiens*, III, 3, 14-19, *op. cit.*, p. 18. Voir *supra*, p. 124, n. 11.

29. Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, trad. fr. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1962, p. 1159. Cf. HS, p. 50 et M. Foucault, «L'herméneutique du sujet», résumé cit., p. 1180-1181.

30. *Hanartêmata* : erreurs, fautes.

31. Dans les «Howison Lectures» de Berkeley, en analysant le début du *De tranquillitate animi* de Sénèque et en expliquant la signification du «*verum fateri*» de Serenus, Foucault affirme de manière analogue qu'«il s'agit pour lui d'indiquer, aussi exactement que possible, à quoi il est encore attaché et de quoi il est déjà détaché, à l'égard de quoi il est libre et de quelles choses extérieures il est dépendant». Son «aveu» ne consiste donc pas dans le fait «de porter à la lumière du jour de profonds secrets» : «Il s'agit plutôt des liens qui l'attachent à des choses dont il n'est pas le maître. C'est une sorte d'inventaire de la liberté dans le cadre d'un code d'actions. Ce n'est pas une énumération de fautes passées, c'est un état des dépendances.» Cf. OHS, p. 48, n. a.

32. Dans ses conférences sur *L'origine de l'herméneutique de soi*, en analysant l'examen du soir que Sénèque décrit dans le troisième livre du *De ira*, mais en le replaçant aussi parmi un ensemble d'autres exercices stoïciens (la lecture continue du manuel de préceptes, la *praemeditatio malorum*, l'énumération chaque matin des tâches à accomplir, etc.), Foucault soutient que «le soi, dans tous ces exercices, n'est pas considéré comme un champ de données subjectives qui doivent être interprétées» (comme dans le christianisme) : «Il se soumet lui-même à l'épreuve d'une action possible ou réelle.» Cf. OHS, p. 45.

33. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. fr. J.-C. Guy, Paris, Seuil, 1982.

34. Pour un raisonnement analogue, où cependant, à côté des techniques de production, des techniques de pouvoir et des techniques de soi, Foucault parle aussi de techniques de signification, voir OHS, p. 37-38; M. Foucault, «Sexualité et solitude», conférence cit., p. 989-990; «Les techniques de soi», conférences cit., p. 1604.

35. En 1978, dans un entretien donné au Japon (et avant de forger le concept de « techniques de soi »), Foucault affirme que les « techniques de la spiritualité bouddhiste » tendent à une « désindividualisation, à une déssubjectivisation, à vraiment faire passer l'individualité à ses limites et au-delà de ses limites en vue d'un affranchissement à l'égard du sujet ». Cf. M. Foucault, «La scène de la philosophie», entretien cit., p. 593. Voir également M. Foucault, «Michel Foucault et le zen», entretien cit., p. 621.

36. La question fait référence à la distinction de Ruth Benedict entre civilisations de honte (*shame cultures*) et civilisations de culpabilité (*guilt cultures*). Cette distinction a été reprise par Eric R. Dodds dans *Les Grecs et l'irrationnel* pour analyser l'évolution du monde grec de l'époque homérique à l'époque classique. Cf. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* (1951), trad. fr. M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977, p. 28 et également le chapitre 2, «De "civilisation de honte" à "civilisation de culpabilité" », p. 37-70.

37. R. MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven, Yale University Press, 1981; trad. fr. A. Tachet, *Les rapports entre les classes sociales dans l'Empire romain, 50 av. J.-C. - 284 ap. J.-C.*, Paris, Seuil, 1986. En réalité, la position de MacMullen est plus nuancée (cf. p. 102 à propos de la société romaine de l'époque impériale : «Ce que les anthropologues nommeraient une "société fondée sur la honte" était aussi, bien sûr, une "société fondée sur la vanité" »).

38. Voir *supra*, p. 72, n. 7.

39. J. Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie* (1860), trad. fr. H. Schmitt, revue par R. Klein, Paris, Bartillat, 2012. Cf. UP, p. 17.

40. Pour la distinction, au sein de la « morale » au sens large, entre les « codes de comportement » et les « formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer », voir UP, p. 36. Voir également SV, p. 232-233, où Foucault oppose « l'armature codificatrice qui [détermine] ce qui est permis et interdit » au « discours d'accompagnement qui entoure cette codification » et qui n'est pas simplement son « vêtement théorique », car c'est grâce à lui qu'il est possible de saisir « le type de rapport qu'il peut y avoir entre la subjectivité [et] la codification des conduites ».

41. Sur la connaissance du monde et de la nature comme exercice de soi, voir HS, p. 232-233, 248-297. Voir également P. Hadot, « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle » (1972), dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 145-164. Dans une discussion qui eut lieu à Berkeley, au printemps 1983, Foucault affirme : « Il faut, je pense, moduler un peu ce qu'on dit sur le rapport au cosmos dans le stoïcisme et, d'une façon générale, dans la philosophie ancienne, parce que c'est un thème qui est curieusement récurrent, présent dans toute la philosophie ancienne depuis Socrate jusqu'à Épictète, qui est que l'on n'a pas besoin de savoir toutes ces choses qui ne servent à rien et qui concernent l'astronomie, les plantes qui ne sont pas médicinales, ce qui se passe dans le fond de la mer... Et tout ça vous le retrouvez sans arrêt, et par rapport à ça il est certain que Platon et Aristote sont des exceptions : ce ne sont pas du tout les représentants les plus typiques de la pensée ancienne, ce sont des monstres par rapport à la pensée ancienne, où l'on trouve perpétuellement ce thème qu'on n'a à s'occuper que de ce qui est directement utile à l'existence. C'est dans Socrate, c'est au moins dans tout le stoïcisme tardif, c'est dans Épictète, Épicure – donc ce rapport au cosmos qui est en effet présent est un rapport tout de même très marqué par l'importance du rapport à soi. » Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, D250(8), discussion cit., p. 13.

42. Sur le « moment cartésien » comme le moment dans l'histoire de la vérité à partir duquel « ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule », voir HS, p. 15-16, 19-20.

43. Dans la leçon inaugurale de son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*, Foucault trace une distinction entre la « philosophie » (« la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité ») et la « spiritualité » entendue comme « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité » – comme l'ensemble des purifications, des ascèses, des renoncements, des conversions du regard, etc., qui constituent pour le sujet « le prix à payer pour avoir accès à la vérité ». Et Foucault soutient que, pendant toute l'Antiquité, la question philosophique et la pratique de spiritualité « n'ont jamais été séparé[e]s ». Cf. HS, p. 16-19.

44. Sur le savoir alchimique et son rapport complexe à la pensée « scientifique », voir PP, p. 240-241; M. Foucault, « La maison des fous », dans DE I, n° 146, p. 1562-1563; HS, p. 28.

45. Voir *supra*, p. 185, n. 42.

46. Dans son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*, après avoir parlé de Descartes et de la constitution d'un sujet qui, «comme tel», devient capable de vérité, Foucault soutient que l'on peut trouver chez Kant «le tour de spire supplémentaire», mais dans ce cas il se réfère à la *Critique de la raison pure* : «[C]e que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître. Et par conséquent l'idée d'une certaine transformation spirituelle du sujet, qui lui donnerait enfin accès à quelque chose à quoi précisément il n'a pas accès pour l'instant, est chimérique et paradoxale. Alors la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité, cette liquidation se fait avec Descartes et avec Kant; Kant et Descartes me paraissent les deux grands moments.» Cf. HS, p. 183. Lors d'une discussion à Berkeley, au printemps 1983, Foucault explique que son problème, c'est de voir comment, «à travers des formes de rapport à soi-même qui sont proposées, suggérées, programmées par des techniques de soi, on amène des individus à se constituer et à se reconnaître et à agir comme sujets moraux», et que «lorsque Kant définissait le sujet moral comme étant un sujet universel, il ne faisait au fond que de donner une des formules possibles de cette organisation, de cette constitution du sujet moral». Et Foucault de préciser que, «pour un stoïcien ou disons pour quelqu'un des deux premiers siècles de notre ère, se constituer comme sujet moral, être sujet moral, c'était être sujet absolument indépendant au sens de maître de lui-même. Et c'était à partir du moment où il exerçait une totale souveraineté sur lui-même quand il faisait ce qu'il faisait qu'il était sujet moral, ce qui est une formule assez proche, mais tout de même assez différente, de la formule kantienne de l'universalité». Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, D 250(8), discussion cit., p. 10-11.

47. Cf. M. Foucault, «Débat au Département de Philosophie», *supra*, p. 117, ainsi que *supra*, p. 124. n. 15.

48. Dans la deuxième heure de la leçon du 29 février 1984 de son cours au Collège de France *Le courage de la vérité*, Foucault étudie brièvement les mouvements révolutionnaires dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle en tant que «support de ce qu'a été le mode d'être cynique, le cynisme entendu comme forme de vie dans le scandale de la vérité»: la révolution, affirme-t-il, «n'a pas été simplement un projet politique, elle a été aussi une forme de vie». Dans ce contexte, Foucault propose d'appeler «militantisme» la «manière dont a été définie, caractérisée, organisée, réglée la vie comme activité révolutionnaire», et qui a pris trois grandes formes: la société

secrète, les organisations syndicales ou les partis politiques, et le « témoignage par la vie ». Cf. CV, p. 169-172.

49. C. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain, philosophes et poètes*, Paris, Hachette, 1865.

50. Dans son cours au Collège de France *Le courage de la vérité*, en parlant du « militantisme comme témoignage par la vie, sous la forme d'un style d'existence », comme l'un des éléments qui ont pu transmettre dans l'histoire européenne le thème cynique de la vraie vie en tant que vie autre, Foucault évoque aussi Dostoïevski et le nihilisme russe. Cf. CV, p. 170.

51. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

## INDEX DES NOMS

- ABÉLARD, 178  
ÆLIUS ARISTIDE, 97, 108  
AGULHON Maurice, 75  
ALBINUS, 89, 106  
ALCIBIADE, 89-92, 95, 137, 164  
ANTOINE LE GRAND, 160-162, 182  
ARISTOTE, 88, 185  
ARTÉMIDORE, 161, 182  
ATHANASE D'ALEXANDRIE, 160, 162, 182  
AUGUSTIN D'HIPPONE, 83, 111  
BACHELARD Gaston, 14, 15, 46, 100  
BECKER Helmut, 76  
BENEDICT Ruth, 184  
BENTHAM Jeremy, 135  
BERTANI Mauro, 150  
BICHAT Marie François Xavier, 129, 132  
BRUCH Jean-Louis, 64  
BURCKHARDT Jacob, 173, 184  
CANGUILHEM Georges, 12-14, 46, 73, 74, 100, 149  
CASSIEN Jean, 116, 124  
CAVAILLÈS Jean, 14, 46, 100  
CICÉRON, 117, 160, 182  
COMTE Auguste, 66, 83  
COURANT Gérard, 124  
CREMONESI Laura, 125  
CYRUS LE GRAND, 89  
DAVIDSON Arnold I., 30, 125  
DEFERT Daniel, 13, 14, 71, 73  
DÉMÉTRIUS DE PHALÈRE, 163, 182  
DESCARTES René, 29, 30, 82, 83, 100, 175-177, 186  
DILLON Millicent, 75  
DION DE PRUSE (ou CHRYSOSTOME), 86, 91, 104  
DODDS Eric R., 184  
DOSTOÏEVSKI Fiodor, 187  
DREYFUS Hubert, 102, 124, 152, 181  
DUBOUCHET Jeanne, 69  
ÉPICÈTE, 87, 91, 92, 94, 95, 104, 105, 107, 115, 123, 124, 166, 167, 170, 183, 185  
ÉPICURE, 91, 106, 112, 123, 185  
ERIBON Didier, 29

- ÉVAGRELE PONTIQUE, 144  
 EWALD François, 103
- FESTUGIÈRE André-Jean, 106,  
 108  
 FICHTE Johann Gottlieb, 83, 101,  
 180  
 FINAS L., 75  
 FONTANA Alessandro, 72, 150,  
 151  
 FORNET-BETANCOURT Raul, 76  
 FRANK Johann Peter, 149  
 FRÉDÉRIC II DE PRUSSE, 41  
 FRONTON, 96, 117
- GALIEN Claude, 86, 91, 92, 94,  
 104, 107, 108  
 GALLAGHER Bob, 151  
 GOFFMAN Erving, 135, 150  
 GOMEZ-MÜLLER Alfredo, 76  
 GOUIER Henri, 33, 58, 63, 64, 70  
 GRÉGOIRE DE NYSSE, 26, 86, 87,  
 103, 104  
 GROS Frédéric, 14, 99, 104
- HADJI-DIMOU Pierre, 66  
 HADOT Pierre, 185  
 HARCOURT Bernard E., 150  
 HEGEL Georg Wilhelm Friedrich,  
 45, 83, 100, 101  
 HERMOTIME, 81  
 HÉSIODE, 162  
 HOBBS Thomas, 82, 83, 100  
 HUME David, 100  
 HUSSERL Edmund, 44, 45, 74, 83
- IGNACE DE LOYOLA, 169, 184  
 IRRERA Orazio, 125
- JEANDELYCO, 124  
 JOLLY Édouard, 14
- KANT Emmanuel, 11-13, 15, 16,  
 18-26, 29, 40-43, 45, 49, 50,  
 58-60, 64, 67-69, 72-75, 77-  
 80, 82-84, 99-102, 104, 109,  
 143, 149, 177, 186  
 KIRSCHHEIMER Otto, 101  
 KOYRÉ Alexandre, 14, 100  
 KUHN Thomas S., 130, 149
- LACAN Jacques, 112-114, 123,  
 156  
 LAENNEC René, 129  
 LASCH Christopher, 119, 125  
 LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 83,  
 100  
 LORENZINI Daniele, 30, 125  
 LOUIS XIV, 132  
 LUCIEN DE SAMOSATE, 81, 99  
 LUCILIUS, 92, 118, 163  
 LYCINUS, 81
- MACMULLEN Ramsay, 172, 184  
 MARC AURÈLE, 91, 92, 96, 117,  
 162, 167, 183  
 MARTHA Constant, 179, 187  
 MENDEL Gregor, 130, 131  
 MENDELSSOHN Moses, 45, 68,  
 69, 73, 82, 99  
 MONTAIGNE Michel de, 161, 168,  
 169, 175, 180  
 MOULOUDE Noël, 58, 61, 62  
 MUSONIUS RUFUS, 86, 92, 104
- NEMOTO C., 71  
 NIETZSCHE Friedrich, 30, 45, 78-  
 80, 83, 100, 127, 173, 174

- ORIGÈNE, 178  
 PACCIVS, 150, 151  
 PARMÉNIDE D'ÉLÉE, 88  
 PASCAL Blaise, 175  
 PASQUINO Pasquale, 72  
 PEARSON Joseph, 150  
 PERROT Michelle, 75  
 PHILODÈME DE GADARA, 166, 183  
 PINDARE, 162  
 PLATON, 27, 66, 79, 83, 86, 88, 89, 91, 95, 103, 106, 137, 150, 158, 164-166, 177, 178, 181-183, 185  
 PLINE LE JEUNE, 96  
 PLUTARQUE, 88, 91, 92, 94, 104, 105, 107, 113, 123, 140, 141, 150, 151  
 POLAC Christian, 71  
 POPPER Karl, 59, 61, 62  
 PROCLUS, 89, 106  
 PROTAGORAS, 67  
  
 RABINOW Paul, 74, 102, 124, 142, 152, 181  
 RAULET Gérard, 73, 99  
 RIGGINS Stephen, 151  
 ROUSSEAU Jean-Jacques, 68  
  
 SABOT Philippe, 14  
 SARTRE Jean-Paul, 74, 180, 187  
 SATAN, 116, 160  
 SCHOPENHAUER Arthur, 79  
 SCHROETER Werner, 124  
  
 SENELLART Michel, 17, 72  
 SÈNÈQUE, 86, 91-93, 95, 96, 108, 117, 118, 138-140, 150, 160, 163, 182, 183  
 SERENUS, 92, 183  
 SERNIN André, 66  
 SOCRATE, 20, 26, 63, 64, 67, 85, 86, 89-92, 95, 103, 105, 158, 164, 166, 185  
 SPINOZA Baruch, 83, 100  
 STEINER George, 77  
 SYNÉSTIOS (ou SYNESIUS) DE CYRÈNE, 111, 112, 123, 161, 182  
  
 TAZZIOLI Martina, 125  
 TROMBADORI Duccio, 75  
  
 VANGULIK Robert, 145, 152  
 VRIES Hans Vredeman de, 130, 131  
  
 WATANABE Moriaki, 71  
 WEBER Max, 47, 49, 83  
 WILSON Alexander, 151  
 WIT Jean François de, 123  
 WIT John de, 123  
  
 XÉNOPHON, 89, 105, 153, 158, 161, 164-166, 181  
  
 YOSHIMOTOR., 71  
  
 ZAC Sylvain, 67, 68

## TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS UTILISÉES .....	7
AVERTISSEMENT .....	9
INTRODUCTION <i>par</i> Daniele LORENZINI et Arnold I. DAVIDSON ....	11

### MICHEL FOUCAULT QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE ?

<i>Qu'est-ce que la critique ?</i> (27 mai 1978) .....	33
--	----

### MICHEL FOUCAULT LA CULTURE DE SOI

<i>La culture de soi</i> (12 avril 1983) .....	81
<i>Débat au Département de Philosophie de l'Université de Californie à Berkeley</i> .....	111
<i>Débat au Département d'Histoire de l'Université de Californie à Berkeley</i> .....	127
<i>Débat au Département de Français de l'Université de Californie à Berkeley</i> .....	153
INDEX DES NOMS .....	188
TABLE DES MATIÈRES .....	191

**Imprimé en France par CPI  
en mars 2015**

**Dépôt légal : mars 2015  
N° d'impression : 127731**

# Michel Foucault

## Qu'est-ce que la critique?

suivi de

### La culture de soi

Le 27 mai 1978, Michel Foucault prononce devant la Société française de Philosophie une conférence où, dans la perspective ouverte par l'article de Kant *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784), il définit la critique, de manière frappante, comme une attitude éthico-politique consistant dans l'art de n'être pas tellement gouverné. Le présent volume donne pour la première fois l'édition critique de cette conférence.

On y trouvera également la traduction d'une conférence inédite intitulée *La culture de soi*, prononcée à l'Université de Californie à Berkeley le 12 avril 1983. C'est le seul moment où, définissant son travail comme une ontologie historique de nous-mêmes, Foucault fait le lien entre ses réflexions sur l'*Aufklärung* et ses analyses de l'Antiquité gréco romaine. Au cours du même séjour en Californie, Foucault participe aussi à trois débats publics où il est amené à revenir sur plusieurs aspects de son parcours philosophique. On en trouvera le texte à la suite de la conférence.

Édition établie

par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini.

Introduction et apparat critique

par D. Lorenzini et A.I. Davidson.



978 2 7116-2624-3



9 782711 626243 16 euros

[www.vrin.fr](http://www.vrin.fr)