Gilles Deleuze

Sur Foucault

1ère partie : Les formations historiques

2ème séance, 29 octobre 1985

Transcription : Annabelle Dufourcq (avec le soutien du College of Liberal Arts, Purdue University) ; l'horodatage et révisions supplémentaires, Charles J. Stivale

[*Grâce aux textes complémentaires ajoutés (sans indication de provenance) à l'ouvrage de Gilles Deleuze,* Foucault 1*, éd. David Lapoujade (Paris : Minuit, 2026), nous intégrons des éléments supplémentaires dans cette séance signalés entre crochets et en italique.*]

Partie 1

… Sur ce qu'on a à faire, sur ce qu'on a fait la dernière fois, qu'avez-vous à dire ? Ce travail doit impliquer pour vous une espèce de collaboration, même si vous n'avez pas lu Foucault. Il s'agit de ce que ça éveille en vous, est-ce que vous voyez des rapprochements à faire, des choses comme ça en fonction de ce que vous savez. [*Pause*] Je vous souris pour vous encourager. [*Pause*] Bon, ça va venir... [*Pause*] Qui est-ce qui est du premier cycle ici ? Alors ceux qui sont du premier cycle, pour la prochaine fois, je voudrais que vous me remettiez un petit papier, avec nom et adresse, mais surtout avec ce que vous faites, quel DEUG, quel je-ne-sais-pas-quoi, et quels sont, cette année, vos thèmes d'intérêt et de travail. Voilà et puis ensuite, comme il n'y en a pas beaucoup, je les verrai au besoin un par un. Je voudrais avoir ça la prochaine fois. Bon, alors... J'essaie de, [2 :00] j'essaie de récapituler. Je veux dire, mais même ce que j'appelle des réactions de vous, c'est n'importe quoi, hein, dans n'importe quel domaine, en fonction de ce qu'on a dit... [*Pause*] Bon, j'essaie de récapituler.

Notre séance précédente, c'était sur le thème « qu'est-ce qu'une archive selon Foucault ? », « qu'est-ce que l'archéologie ? » Ce qu'on a dégagé c'est une idée très générale, à savoir : voir et parler, ou plus précisément, mais ce « plus précisément » [3 :00] doit déjà nous paraître presque choquant, et on n'est pas encore en mesure de le comprendre, on sait juste que les termes qui suivent sont plus précis que « voir et parler ». Voir et parler ou plus précisément, le visible et l'énonçable, ou, si vous préférez les visibilités et les énoncés, constituent deux formes stables à chaque époque, constituent deux formes stables à chaque époque, et que finalement une grande partie de l'œuvre de Foucault consiste en une répartition et un statut de ces deux formes, je dirais de *L'Histoire de la folie* à *Surveiller et punir* -- je ne dis pas que les livres de Foucault se réduisent à cela, je dis qu'ils comportent cela [4 :00] -- une distribution des deux formes suivant telle ou telle époque : la forme de visibilité, la forme d'énonçabilité. Et j'insistais

une fois pour toute sur ceci que certaines interprétations de Foucault qui sacrifient la conception du visible à une conception de l'énoncé, de l'énonçable ou du dicible, sont forcément amenées à mutiler la pensée de Foucault.

Donc le visible et l'énonçable constituent deux formes stables à chaque époque. Il faudrait presque même renverser : ce qui définit une époque c'est un champ complexe de [5 :00] visibilités et un régime complexe d'énoncés. En d'autres termes, une époque se définit par ce qu'elle voit et ce qu'elle dit. [*Pause*] D'où : « l'archéologie » signifie quoi ? Elle signifie une discipline qui analyse les archives, et qu'est-ce que c'est qu'une archive ? C'est le recueil audiovisuel d'une époque, le visible et l'énonçable. [*Pause*] [6 :00]

Dès lors, c'est par le visible et l'énonçable qu'on définira l'époque, ou ce qu'on peut appeler maintenant « une formation historique ». Une époque se définit par ce qu'elle voit et ce qu'elle énonce. Ce qu'on appellera « une formation historique » ou, Foucault dit parfois « une positivité », c'est l'entrecroisement des deux formes stables à une époque, le vu, le dit, le visible et l'énonçable. Donc Foucault peut considérer [7 :00] qu'une grande partie de son œuvre est une analyse de certaines formations historiques. Par-là, il peut dire, au début d'un livre récent, au début de *L'Usage des plaisirs*, il peut dire « oui, toute une partie de mes livres, c'est : des études d'histoire ».

Vous voyez que la formation historique se définit par : un régime d'énoncé, un champ de visibilité. Ce qui implique notamment une chose c'est que toutes les époques, toutes les formations historiques ne voient pas la même chose, ne disent pas la même chose. Les visibilités et les énoncés sont les variables de chaque formation. [8 :00] D'une formation à l'autre, elles varient. On l'a vu en détail, pas beaucoup en détail mais un petit peu, on l'a vu à propos des deux livres qui présentent des parallèles très frappants, *L'Histoire de la folie* et *Surveiller et punir*. Dans *L'Histoire de la folie*, l'hôpital général au XVIIème siècle est la visibilité de la folie à cette époque, l'hôpital fait voir la folie sous telle ou telle espèce visuelle. Comme dit Foucault, il y a une évidence, en prenant « évidence » au sens de visibilité, il y a une évidence de la folie dans l'hôpital général [9 :00] et dans les conditions de l'hôpital général, à savoir : grouper les fous avec les vagabonds, les chômeurs, les mendiants etc. C'est une visibilité de la folie, la folie se fait voir, elle se fait voir dans le cadre de l'hôpital général. Et au XIXème siècle, l'asile et la préfiguration de ce qui sera, dans le courant du XIXème, l'asile psychiatrique, donnent une tout autre visibilité, c'est une tout autre manière de la voir.

Et parallèlement au XVIIème siècle, en même temps que l'hôpital général fait voir la folie sous telle ou telle espèce, les énoncés de folie, c'est-à-dire les [10 :00] énoncés qui concernent la folie, sont également originaux et sont des énoncés qui tournent autour de « l'objet discursif » -- dira Foucault -- de l'objet discursif suivant : la déraison. La folie est comprise comme déraison. Ne dites pas « ça va de soi », car... [*Interruption de l'enregistrement*] [10 :29]

… Ne dites pas « ça va de soi », car la déraison comme objet de discours est un thème parfaitement original qui sans doute ne peut surgir que à l'âge classique, en vertu de la

conception de la raison que cet âge se fait. Mais ensuite, au XVIIIème siècle, dès le XVIIIème siècle, ce n'est plus en rapport avec la raison que [11 :00] la folie sera énoncée. Elle sera énoncée en fonction de tout autre coordonnée. Si bien qu'on peut dire : le XVIIème siècle : manière de voir la folie : hôpital général ; manière d'énoncer la folie : la déraison. C'est ça qui fait, à l'égard de la folie, la formation historique « âge classique ».

Pour la prison, on a vu la même chose. La prison au XVIIIème siècle. Le régime prison se forme au XVIIIème siècle comme quoi ? Nouvelle manière de "voir" le crime. En même temps, le droit pénal subit une évolution par rapport aux époques précédentes. Cette évolution, c'est quoi ? C'est la formation d'un type nouveau [12 :00] d'énoncés dont l'objet discursif, l'objet énonciatif, c'est la délinquance. Enoncé de délinquance, prison comme visibilité du crime : là aussi ça définit une formation historique.

Donc c'était vraiment le premier point, là, sur lequel… que je peux, je crois, considérer un peu comme acquis, c'est toujours cette confrontation, au niveau de chaque formation historique, du visible et de l'énonçable. Qu'est-ce qu'une époque fait voir et voit -- c'est la même chose -- qu'est-ce qu'elle voit et fait voir ? Qu'est-ce qu'elle dit et fait dire ? [13 :00] C'est une méthode très ferme, à mon avis très originale. On va voir pourquoi « originale ». Pourquoi est-ce original précisément ? Pourquoi Foucault peut-il dire encore une fois au début de *L'Usage des plaisirs*, « je fais des études d'histoire, mais non du travail d'historien » ? Pourquoi est-ce que c'est du travail de philosophe ? La nouvelle conception de l'histoire, ce qu'on a appelé "l'école des *Annales*", nous propose à la fois une histoire des comportements et, je vous disais la dernière fois, une histoire des mentalités. En effet je vous citais l'exemple du recueil *Comment on meurt en Anjou* à [14 :00] telle époque. *Comment on meurt en Anjou* à telle époque », c'est uniquement une étude de comportement et aussi une étude de mentalité dans la mesure où sera considérée la manière d'envisager la mort, les idées sur la mort.

Foucault se sépare de cette conception. Pourquoi ? On a tous les éléments déjà pour répondre. Il ne fait pas un travail d'historien. Il ne dit pas du tout que les historiens ont tort, il dit que son affaire à lui est ailleurs. Et pourquoi ? Ma réponse était simple, quand je me demandais : « mais pourquoi, dit-il ça et qu'est-ce que ça veut dire ? », ma réponse était « eh bien, oui parce que ». Vous voyez bien qu'avec le visible et l'énonçable, il prétend s'élever -- à tort ou à raison, ça m'est [15 :00] -- il prétend s'élever jusqu'à une détermination des conditions. Le visible ou la visibilité, ce n'est pas un comportement ; c'est la condition sous laquelle, c'est la condition générale sous laquelle, tous les comportements d'une époque se manifestent, viennent à la lumière. Les énoncés, ce ne sont pas des idées.... [*Interruption de l'enregistrement*] [15 :39]

Partie 2

... conception très importante de la philosophie a toujours défini la philosophie comme la recherche de conditions. A quelles conditions quelque chose est-il possible ? Et c'était ça la question philosophique. [16 :00] Si je demande « qu'est-ce que les mathématiques ? », je ne fais pas forcément de la philosophie, mais si je demande : « à quelles conditions les

mathématiques sont-elles possibles ? », là je fais de la philosophie. « Je ne fais pas un travail d'historien » dès lors pour Foucault signifie bien, il me semble, c'est que Foucault s'élève jusqu'aux conditions qui rendent les comportements d'une époque possibles et les mentalités d'une époque possibles. En d'autres termes, Foucault prétend fixer des éléments purs. D'où, dans *L'Archéologie du savoir*, l'emploi du mot, très insolite, de "a priori". A priori en philosophie, ça a toujours voulu dire « indépendant de l'expérience » ; or les [17 :00] conditions de l'expérience sont "a priori", c'est-à-dire les conditions de l'expérience ne sont pas données dans l'expérience elle-même. Le visible et l'énonçable sont les "a priori", les a priori de quoi ? Les "a priori" d'une époque, les "a priori" d'une formation historique. D'où l'idée très bizarre de Foucault, on aura l'occasion de la retrouver : les "a priori" sont historiques. Alors que par exemple chez Kant "a priori" et "historique" s'opposent, là il y a des a priori historiques, ce sont les conditions de visibilité, les conditions d'énonçabilité qui permettent de définir une époque. Donc le visible et l'énonçable sont [18 :00] deux éléments purs ; en tant que tels ils se combinent pour définir la formation historique, c'est-à-dire pour déterminer les conditions de cette formation. A quelles conditions l'âge classique est-il possible ? Réponse : sous les conditions de telles formes de visibilité, de telles formes d'énonçabilité.

Vous voyez que c'est une chose qui sépare, je ne dis pas que ça oppose, mais ça marque l'originalité de l'entreprise de Foucault et l'impossibilité de la ramener à, en effet, un travail d'historien. Je dirais à la limite que les formations historiques sont des [19 :00] strates, des stratifications. Et on verra -- là j'emploie ce mot parce qu'il me paraît commode et parce qu'il renvoie bien au terme « archéologie » -- l'archéologie est l'étude des strates, et on verra que l'on peut donner à ce mot « strate » toutes sortes de déterminations, mais la première détermination qui m'autoriserait à employer un tel mot c'est : une strate est précisément un composé de visible et d'énonçable, un entrecroisement de visibilité et d'énoncé. Si bien que les formations historiques sont des strates, sont des stratifications. Et c'est tout un axe, comme un premier axe, de l'œuvre de Foucault : [20 :00] cette étude archéologique des stratifications, c'est-à-dire des formations historiques définies par les visibilités qu'elles déploient, les énonçabilités qu'elles profèrent.

Je dis « un premier axe »... ah bon ? Est-ce qu'il y aura d'autres axes ? On peut déjà poser ce problème. Sans doute il y aura d'autres axes. Voir et parler, le visible et l'énonçable, dès le début, n'épuisent pas le tout et ça, on peut bien s'y attendre et dès le début de son œuvre Foucault en est très conscient. Mais s'il y a d'autres axes, il faudra se demander : quels sont leurs rapports avec les formations historiques ? [21 :00] S'il y a d'autres axes, peut-être est-ce que ces autres axes ne concernent plus le stratifié. Le stratifié se définit par la composition, l'entrecroisement de deux formes stables : le visible et l'énonçable.

Mais, mais, mais, mais... Est-ce que tout est stable ? Est-ce que tout est formation historique ? Est-ce que tout est strate ? Il y a un texte sublime de Herman Melville, le romancier américain. Il est si beau que je vous le lis, [22 :00] comme ça parce que je pense que c'est un texte qui aurait plu à, qui aurait plu infiniment à Foucault. C'est dans un très grand roman de Melville qui s'appelle *Pierre ou les ambiguïtés* [1852] -- je vous le lis -- : « il y avait encore des millions et des millions de choses qui ne s'étaient pas

révélées à Pierre. La vieille momie est enfouie sous de multiples bandelettes. » -- La vieille momie est enfouie sous de multiples bandelettes. -- « Il faut du temps pour démailloter ce roi égyptien. Parce que Pierre commençait à percer du regard la première couche superficielle du monde, il s'imaginait dans sa folie qu'il avait atteint à la substance non-stratifiée. [23 :00] Mais si loin que les géologues soient descendus dans les profondeurs de la terre, ils n'ont trouvé que strate sur strate » -- vous reconnaissez ? c'est l'archéologue ça – « si loin que les géologues soient descendus dans les profondeurs de la terre, ils n'ont trouvé que strate sur strate car jusqu'à son axe, le monde n'est que surfaces superposées. Et au prix d'immenses efforts, nous nous frayons une voie souterraine dans la pyramide, au prix d'horribles tâtonnements, nous parvenons à la chambre centrale ; à notre grande joie, nous découvrons le sarcophage ; nous levons le couvercle et… » -- trois petits points – « il n'y a personne ! L'âme de l'homme [24 :00] est un vide immense et terrifiant. »

Voilà... on se tait un tout petit peu parce que c'est, je ne sais pas si vous êtes sensible à la beauté d'un pareil texte. Alors je le lis en le traduisant en termes immédiatement proches de Foucault. Toutes les formations historiques sont des strates, et que faisons-nous, nous autres -- je fais parler Foucault -- nous autres archéologues, que faisons-nous ? Nous allons de strate en strate, nous allons de formation en formation. Il ne faut pas croire trop vite qu'on a atteint la substance [25 :00] non-stratifiée. Y a-t-il une substance non-stratifiée ? S'il y a une substance non-stratifiée, elle est par-delà "le voir" et par-delà "le parler", par-delà le visible et par-delà l'énonçable. Car le visible et l'énonçable s'épousent pour constituer les strates et pour former les strates suivant telle ou telle formule. Nous allons de strate en strate mais avons-nous atteint la substance non-stratifiée ? Si loin -- alors je transpose à peine -- si loin que les archéologues soient descendus dans les profondeurs de la terre, ils n'ont trouvé que strate sur strate, ils n'ont trouvé que formation historique sur formation historique, car jusqu'à son axe, le monde n'est que strates superposées. [26 :00]

"Et au prix d'immenses efforts, nous nous frayons une voie souterraine dans la pyramide, au prix d'horribles tâtonnements nous parvenons à la chambre centrale" - c'est-à-dire : nous allons de formation en formation à la recherche du non-stratifié, nous parvenons à la substance non-stratifiée, du moins au lieu de la substance non-stratifiée, la chambre centrale de la pyramide. Toutes les faces de la pyramide, c'est des strates, mais toutes ces strates sont là pour couvrir la chambre centrale de la pyramide, là où bouillonne le non-stratifié. Pourquoi est-ce qu'il bouillonne ? Parce que si les strates sont solides, il faut imaginer le non-stratifié comme étrangement liquide, ou pire, comme gazeux. « Nous arrivons à la chambre centrale de la pyramide, à notre grande joie, nous découvrons le sarcophage ; nous disons : c'est là qu'est [27 :00] le non-stratifié ; nous levons le couvercle et... il n'y a personne. L'âme de l'homme est un vide immense et terrifiant. »

Alors vous sentez que, peut-être, quand on en aura fini avec cet axe, on s'apercevra -- et il fallait le dire dès le début, autant le dire dès le début -- que ce n'était que un premier axe. Les strates ou formations historiques, c'est-à-dire les grands composés de visible et d'énonçable, n'épuisent pas la pensée de Foucault. Il y aura un autre axe et puis peut-être

encore un autre axe. Il y aura bien des axes à cette pensée, peut-être que la nouveauté de Foucault, c'est d'avoir imposé un nouveau système de coordonnées.

Mais là nous voyons la première dimension, seulement le premier axe ou la première dimension, du système de coordonnées que je résume pour la énième fois : voir et parler, [28 :00] une combinaison du visible et de l'énonçable suivant chaque époque, c'est-à-dire selon chaque formation historique déterminable comme strate. Et les visibilités et les énoncés sont les éléments purs de toute stratification. Si bien que, à une strate ou une formation historique -- je reprends -- je dois demander deux questions fondamentales, qui sont les questions non pas de l'histoire mais déjà les questions de la philosophie : qu'est-ce que tu vois ? Et qu'est-ce que tu fais voir ? Et qu'est-ce que tu dis ? Ou, suivant les termes plus techniques qu'on a vus la dernière fois : quelles sont tes évidences, quelles sont tes discursivités ? [*Pause*] Voilà, ça c'était notre affaire la dernière fois.

Et [29 :00] on avait à peine commencé la seconde question qui n'était plus « qu'est-ce qu'une archive ? Qu'est-ce que l'archéologie ? », à savoir, la recherche des deux conditions pures -- vous voyez pourquoi il emploie, il doit invoquer un mot comme archéologie pour se distinguer de l'histoire, pour se distinguer de l'historien, l'archive ce n'est pas l'histoire, c'est la détermination des deux éléments, c'est-à-dire des conditions de visibilité et d'énonçabilité -- Et on avait entamé un second thème, c'est « qu'est-ce que le savoir ? », « qu'est-ce que le savoir ? ». Et on disait la même chose : savoir, c'est voir et énoncer. Ça s'enchaînait bien, c'est un peu comme si, à première vue, la formation historique disait [30 :00] objectivement ce que le savoir nous dit subjectivement. Savoir et formation historique... ça nous paraît déjà bizarre : le savoir et la formation historique ne font qu'un. Savoir, en effet, c'est voir et énoncer, c'est-à-dire savoir, c'est combiner du visible et de l'énonçable. Dès lors, tout savoir est historique. Et on en était à peu près là. [*Pause*] Alors je reprends mon appel, mon appel, mon appel : Est-ce qu'il y a des interventions, que je souhaite vivement, sur ce premier point sur l'archive ? [*Pause*] Non ? [31 :00] Pas de problème, pas d'obscurité ? C'est très clair ? [*Pause*] Bon, eh bien alors, continuons. [*Pause*]

Comment est-ce qu'on peut comprendre cette espèce d'identité savoir-formation historique ? L'identité du savoir et de la formation historique, c'est l'archive elle-même. Mais comment la comprendre concrètement ? C'est qu'en fait, le savoir n'a ni objet, ni sujet. Le savoir, tel que Foucault le conçoit, n'est pas [32 :00] connaissance d'un objet par un sujet. Le savoir n'a ni objet ni sujet, qu'est-ce qu'il a alors ? Bien, il n'y a plus qu'à se laisser aller pour le moment. On va voir qu'on va retrouver de nouvelles difficultés au niveau de qu'est-ce que le savoir ? Mais pour le moment, on est "en descente", nous savons comment définir le savoir : le savoir n'a ni objet ni sujet, il a des éléments. Il a deux éléments : le visible et l'énonçable. Vous me direz : « le visible est son objet, l'énonçable son sujet », non, pas vrai. Il a deux éléments purs absolument irréductibles. En d'autres termes, il n'y a rien sous le savoir ou avant le savoir.

Ah, il n'y a rien avant le savoir ou sous le savoir ! [33 :00] Il faut là, surveiller nos mots, parce que ce qu'on vient de laisser entendre tout à l'heure, c'est qu'il y aurait des dimensions autres que la formation historique ou la strate, mais si le savoir ne fait qu'un

avec les strates, avec les formations historiques, alors les autres dimensions, les autres axes qui ne se réduisent pas à la formation historique, ils ne se réduisent pas non plus au savoir ? Non, sans doute, ils ne se réduisent pas au savoir, mais ils ne sont pas sous le savoir ou avant le savoir. Est-ce qu'on peut déjà imaginer ce qu'ils seraient ces autres axes ? Peut-être qu'ils sont hors-strate, ou inter-strates, mais ils ne sont pas « sous », et ils ne sont pas « avant ».

C'est cela qui explique une chose sur laquelle Foucault a insisté quand même dès le début, à savoir, [34 :00] son opposition à la phénoménologie sous quelle forme ? Il n'y a pas, selon Foucault, d'expérience dite sauvage ou originelle. Expérience sauvage ou originaire étaient des termes employés par [Maurice] Merleau-Ponty, et Foucault, à plusieurs reprises, marque sa séparation avec toute phénoménologie sous la forme : "il n'y a pas d'expérience originelle". Bien plus, dans *L'Archéologie du savoir*, il nous dira : dans *L'histoire de la folie*, il y avait encore une ambiguïté, certaines pages pouvaient faire croire à une expérience originaire de la folie. C'est-à-dire certaines pages étaient encore dans la perspective d'une phénoménologie du fou. [35 :00] Et il récuse et il dit « non », ces pages, dit-il, aurait pu dire, mais en tout cas, ça n'a jamais été dans son esprit. Ce qui remplace la phénoménologie, c'est quoi ? C'est à la lettre, dit Foucault, une épistémologie. Une épistémologie, c'est-à-dire il n'y a pas d'expérience qui ne soit saisie dans un savoir. En d'autres termes, sur une strate, il n'y a que du savoir, tout est savoir. Ce qui implique quoi ? Ce qui implique que [36 :00] savoir, pour Foucault, va avoir un tout autre sens que connaître. Savoir... Oui ?

Un étudiant: [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Quoi ? La phrase « je sais quelque chose » n'est pas possible, pourquoi ?

L'étudiant: [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Si, si, « je sais quelque chose » est possible parce que les énoncés ont des objets qui leur sont propres, des objets qui leur appartiennent à eux, qui n'existent pas hors d'eux. Ces objets sont des objets discursifs. Alors "je sais quelque chose", d'autre part, [37 :00] les visibilités elles-mêmes ont des objets, des objets qui leur sont propres. Savoir, c'est voir et énoncer, c'est combiner du visible et de l'énonçable. Il y a des objets de visibilité, il y a des objets d'énonciation, des objets discursifs. Donc dire « j'énonce quelque chose » est parfaitement possible, « je vois quelque chose » est parfaitement possible. Par exemple, « j'énonce la délinquance », « je vois le crime en prison », « je vois la folie à l'hôpital général », « j'énonce la déraison ». Je dirais : la déraison, la délinquance sont des objets proprement discursifs, la prison, l'hôpital général sont des lieux de visibilités. [38 :00] Comme ça, je peux parfaitement dire « je vois quelque chose », mais ce quelque chose est intérieur au savoir, ce n'est pas un objet qui existerait indépendamment du savoir ou qui préexisterait au savoir. Donc je peux dire « je sais quelque chose », une fois dit que le "quelque chose" est intérieur au savoir, c'est-à-dire est une variable du savoir. [*Pause*]

Alors... Le savoir ne se réduit pas à la connaissance, ça veut dire quoi ? Bien plus, il y a une différence radicale entre savoir et science. Si bien qu'il faudrait retirer le mot que je venais de proposer tout à l'heure, le mot « épistémologie », si on le prend dans son [39 :00] sens rigoureux, à savoir « concernant la science ». En fait, l'épistémologie de Foucault concerne le savoir et pas spécialement la science. Donc "savoir" n'est pas nécessairement scientifique et ne se réduit pas à une connaissance. Qu'est-ce que ça veut dire ça ? Ça veut dire, il y a des… -- vous allez comprendre peut-être ça va nous faire avancer -- il y a des seuils d'énoncés, il y a des seuils d'énoncés. Un seuil d'énoncé, c'est quoi ? C'est un niveau à partir duquel un énoncé peut être qualifié comme tel ou tel. En d'autres termes, il y a, par exemple, [40 :00] un seuil de scientificité. Le seuil de scientificité doit être défini par les caractères à partir desquels, lorsque des énoncés possèdent ces caractères, ils seront dits "scientifiques" ou "énoncés de connaissance". Bien plus, analysant ces seuils, Foucault distingue même plusieurs seuils renvoyant à la science : un seuil qu'il appellera "d'épistémologisation", un seuil qu'il appellera "de scientificité", et un seuil "de formalisation".

Par exemple, les mathématiques ont atteint le seuil supérieur de la science : le seuil de formalisation. Mais d'autres sciences, elles ne l'ont pas atteint, se contentent d'un seuil de scientificité. [41 :00] Mais, si l'on définit donc la science comme un mode de savoir, eh bien, on dit que le savoir c'est : tout énoncé en tant que combinable avec des visibilités. Il y a des seuils de visibilité qui font que la vision devient scientifique. Il y a des seuils d'énoncé qui font que l'énoncé devient scientifique. Mais il ne faut pas se braquer sur la science, parce que, à peine j'ai dit ça, je me dis : eh bien, oui c'est très intéressant, cette conception de Foucault.

On va voir pourquoi c'est très intéressant, c'est très intéressant parce que, en plus, ça ouvre les seuils : à partir de quel seuil un énoncé devient-il politique ? Quels sont les seuils de politisation d'un énoncé ? [*Pause*] [42 :00] Je vais dire des choses très simples, mais qui me paraissent importantes pour l'analyse des formations historiques. Comprenez qu'à ce moment-là, il s'agit d'être très, très prudent. C'est toujours idiot de dire « ça a toujours existé », jamais rien n'a toujours existé. Prenons un exemple : l'antisémitisme. Il y a toujours eu des antisémites. Bon, mais dire ça, a très peu d'intérêt. Qu'est-ce qui commence à devenir intéressant ? C'est si je demande : dans quelles formations historiques l'antisémitisme a-t-il donné lieu à des énoncés politiques ? Et la réponse peut être multiple : dans telle, dans telle aussi, etc. Sinon il peut y avoir [43 :00] un antisémitisme d'opinion qui n'est pas repris dans les énoncés politiques d'une époque, qui n'intervient pas ou qui n'intervient pas majeurement dans les énoncés politiques d'une époque.

En d'autres termes : quand est-ce que les énoncés antisémites franchissent le seuil de politisation ? Cela ça devient une bonne question. Bon... et pour tout comme ça ! Je veux dire : je parlerai d'un seuil de politisation, ça revient à dire quoi ? C'est que les énoncés impliquent des règles de formation, et on verra que cette idée est tellement importante qu'elle nous entraîne très loin. Tout énoncé a ses règles de formation. Eh bien, ces règles de formation ne s'épuisent pas là-dedans, mais comportent la détermination d'un seuil qui fait que l'énoncé appartient à tel ou tel seuil. [44 :00] Il y a des règles de formation

sans lesquelles un énoncé ne peut pas être politique. Il y a des règles de formation sans lesquelles un énoncé n'est pas diplomatique. Il y a des règles de formation sans lesquelles un énoncé ne peut pas être religieux, etc.

Il ne faut donc pas seulement parler d'un seuil de scientificité pour des énoncés possibles, il faut parler d'un seuil de politisation, d'un seuil d'éthisation -- à partir de quand et de quel seuil un énoncé est-il un énoncé moral ? Cela ne va pas de soi du tout, tout ça -- d'un seuil d'esthétisation... Lorsqu'on dit, par exemple, des problèmes du type : « quand est-ce que la nature prend une valeur esthétique ? », c'est intéressant, ou bien c'est un faux problème ou bien c'est très intéressant, on ne sait pas ; il n'y a que l'analyse qui nous, [45 :00] tendra à nous le dire, mais « à partir de quand la nature prend-elle une valeur esthétique ? » ça signifie « quand est-ce que les énoncés sur la nature prennent-ils, franchissent-ils le seuil esthétique de l'époque ? ». Alors : nécessité de voir quel est le seuil esthétique de l'époque, comment les énoncés sur la nature franchissent ce seuil ? Et c'est la même chose pour les visibilités, les visibilités elles aussi ont un seuil. Chaque époque, elle voit. Elle voit, d'accord, mais à la limite, qu'est-ce qu'il faut dire de l'opinion ? Les énoncés d'opinion : eux aussi, il y a un seuil.

Voyez : chaque formation... Ça me permet alors d'enrichir la notion précédente d'archive. Je disais, tout à l'heure je disais [46 :00] -- et c'était la première détermination -- l'archive, c'est une stratification, c'est une strate comme formation historique, c'est-à-dire -- c'était la première détermination de la strate -- c'est une combinaison de visible et d'énonçable. Ça fait déjà une certaine épaisseur de la strate. Maintenant je peux ajouter que la strate, c'est un empilement de seuils diversement orientés. Un empilement de seuils -- et là ça rend bien compte du mot « strate », et vous voyez que ça enrichit la notion d'archéologie -- un empilement de seuils diversement orientés d'après lesquels les énoncés pourront être dits « énoncés politiques de telle formation », « énoncés esthétiques », « énoncés scientifiques », [47 :00] etc.

Ce qui nous permet peut-être de préciser l'idée d'un régime d'énoncé. Le régime d'énoncé comprend quoi ? Il comprend au moins trois choses. Un régime d'énoncé comprend la détermination de la strate sur laquelle les énoncés se produisent, c'est-à-dire la détermination de la formation historique ; la détermination de la famille d'énoncés à laquelle l'énoncé appartient et la détermination du seuil -- est-ce un énoncé politique ? un énoncé juridique ? un énoncé esthétique ? [48 :00] etc… -- Vous remarquerez que des énoncés de même famille peuvent appartenir à des seuils différents, des énoncés de même seuil peuvent appartenir à des familles différentes. Par exemple, dans une même formation historique et au niveau d'une même science, c'est-à-dire au niveau d'un même seuil, le seuil de la biologie, vous aurez des énoncés évolutionnistes et des énoncés antiévolutionnistes qui appartiennent à la même formation, c'est-à-dire au même régime, et pourtant ils ne sont pas de la même famille, et pourtant ils ont le même seuil. Donc la formation, la famille, le seuil, etc., sont des caractéristiques de strates. [49 :00] Continuons.

Donc savoir n'est pas la science, c'est la science qui est un type de savoir. Ce qui revient à dire pour Foucault que tout savoir est fondamentalement une pratique. Le savoir, en

effet, est fait de pratiques, pratiques de visibilité, pratiques d'énoncé. Ou si vous préférez : pratiques discursives (ce sont les énoncés), pratiques non-discursives (ce sont les visibilités).

Et le vrai, qu'est-ce que c'est ? [*Pause*] [50 :00] Est-ce qu'il y a un sens ? Bien oui, le vrai, c'est, on revient toujours à ça, c'est la combinaison du visible et de l'énonçable. Mais dans quel cas la combinaison préjugerait-elle une vérité ? Là, on va peut-être avoir un problème, et Foucault, en tout cas, se réclamera d'une "histoire du vrai", une histoire du vrai, une histoire de la vérité. Et, d'une certaine manière, Foucault est habilité à penser qu'il réalise, au moins en partie, un point [51 :00] fondamental du programme de Nietzsche, à savoir une "histoire de la vérité". Mais pourquoi est-ce qu'il y a une histoire de la vérité ? Il y a une histoire de la vérité précisément parce que le savoir est affaire de pratique. Le savoir est affaire de pratique, et le vrai, c'est le rapport entre des pratiques discursives et des pratiques non-discursives. En d'autres termes, le vrai, la vérité est inséparable des pratiques qui la produisent ; le vrai la vérité est inséparable d'une procédure. Et c'est ce que j'indiquais la dernière fois de manière encore très vague, à savoir : on peut réserver le terme "procédure" pour désigner le [52 :00] rapport entre les deux pratiques, pratiques discursives d'énoncés, pratiques non-discursives de voir, de visibilité.

On garde le mot "procédure", d'accord, bon, et le vrai n'est jamais séparable des procédures par lesquelles non seulement on l'atteint mais on le produit. En effet, la notion de vérité... Voilà un énoncé ou l'apparence d'un énoncé, enfin c'est un énoncé : « je veux le vrai », « je veux le vrai ». On aura à se demander : est-ce que c'est un énoncé ? Parce que vous sentez bien qu'on n'a pas encore abordé le problème essentiel, à savoir, qu'est-ce que Foucault appelle un énoncé ? Est-ce que c'est la même chose qu'une [53 :00] phrase ? En tout cas on part d'une phrase, enfin pour le moment, puisqu'on n'a pas les moyens de faire autrement, on va très doucement dans nos analyses. « Je veux le vrai » : qui c'est qui dit ça ? Qu'est-ce que c'est cette phrase ? En effet, ce n'est peut-être pas un énoncé, on sent déjà que, en effet, les énoncés et les phrases, ça ne va pas être la même chose. Pourquoi ? Parce que cette phrase elle ne me dit pas grand-chose. Si je vous dis « considérez la phrase "je veux le vrai" », vous avez tout de suite envie de savoir « mais qui peut bien dire une chose comme ça ? ». Il y a beaucoup de gens qui peuvent le dire, mais ils sont tellement variés. Ici on avance beaucoup, c'est toujours quand on ne s'y attend pas qu'on avance, parce que, est-ce qu'il ne faudrait pas dire alors qu'il y a autant d'énoncés dans la phrase « je veux le vrai » qu'il y a de gens pour la dire cette phrase ? [54 :00] Mais, en même temps, on recule, parce que ça voudrait dire que l'énoncé dépend de celui qui dit la phrase. Peut-être, mais pas seulement. Donc on met ça de côté, parce qu'on n'a pas les moyens, mais enfin on le retient. Il faudra revenir sur ce point, ce sera central sur la question : qu'est-ce qu'un énoncé, quelle est la différence entre une phrase et un énoncé ? Je reviens : « je veux le vrai », « je veux le vrai », qui dit ça ? Et qu'est-ce qu'il veut quand il dit « je veux le vrai » ? Qu'est-ce que c'est son objet ? Puisqu'on a vu en quel sens, d'après la question que vous posiez, on a vu en quel sens on pouvait parler d'un objet, d'un objet d'énoncé, d'un objet de visibilité. « Je veux le vrai ».

Quand Descartes dit « je veux le vrai » -- si c'est Descartes qui le dit – [55 :00] il ne cache pas ce qu'il veut : il veut la chose en personne, il veut la présence. Il veut "l'évidence". Simplement ce n'est pas possible d'arriver à l'évidence. Il veut la chose en personne en idée. La chose en elle-même, en idée.

Lorsque [David] Hume au XVIIIe siècle dit « je veux le vrai », qu'est-ce qu'il veut ? Il veut des signes. Ou [Thomas] Hobbes [56 :00] même, contemporain de Descartes. Il ne veut pas la chose en personne, ça ne lui dit pas grand-chose la chose en personne. Il veut des signes, des signes à partir desquels il pourra inférer le vrai. Mais le vrai ne sera jamais donné. Il sera toujours inféré à partir d'autre chose que lui. Il sera d'autant plus sûr que l'inférence sera probable. Tiens, et voilà que, voulant le vrai, là ça commence à se préciser : « je veux le vrai » donne lieu déjà à deux familles d'énoncés parce que... [*Interruption de l'enregistrement*] [56 :45] [*Voici où s'insère un long passage, jusqu'ici non disponibles à l'enregistrement en ligne et fourni (sans indication de provenance) dans* Foucault 1 *(Paris : Minuit, 2026)*]

[*Rejoignons la vie pratique. Je veux le vrai. Supposons que ce soit un jaloux. Le narrateur, dans la Recherche du temps perdu, dit « je veux le vrai » dans son amour pour Albertine. Ça peut vouloir dire : elle avouera. La chose en personne est un aveu. Avoue ! Montre-toi toute, sois là en personne. Ne te dérobe plus. Est-ce que je peux dire : le jaloux veut l'aveu ? Je ne suis même pas sûr. Je dirais plutôt : il y a des énoncés qui tendent vers l'aveu, qui tendent vers faire avouer. L'énoncé de « je veux le vrai », ce n'est pas « je veux le vrai » qui n'est qu'une phrase. L'énoncé, c'est « avoue », ce n'est pas « je veux le vrai ». « Avoue », ça, c'est un énoncé. « Je veux le vrai », c'est une phrase.*

[*Mais il est bien connu que le jaloux est une âme complexe. Est-ce que le jaloux veut l'aveu ? Peut-être… Tantôt, tantôt. On dira : il a plusieurs régimes d'énoncés. L'aveu est un régime d'énoncés. Tiens, le confesseur. Le confesseur est en plein dans un régime d'énoncés d'aveu. Voyez comme ça marche bien, parce que je dirai : dans la famille des énoncés d'aveu, le confesseur représente le seuil de religiosité. L'aveu au confesseur franchit le seuil de religiosité, c'est-à-dire détermine l'aveu comme énoncé de piété.* (Brève interruption de l'enregistrement.) *Bien loin de vouloir et de provoquer l'aveu, (le jaloux) laisse l'être aimé s'enferrer dans les mensonges. Il lui tend les mensonges, il favorise les men songes comme ce qui va lui permettre de conclure toujours la vérité comme autre chose à partir des signes qui sont donnés. Ce n'est plus la vérité qui est donnée. Seuls sont donnés les signes à partir desquels j'infère la vérité comme quelque chose qui n'est ni donné ni donnable : l'abominable mystère, l'abominable secret d'Albertine que je ne saisirai jamais en personne et que j'inférerai toujours des signes. Je lui tends autant de pièges. Je dis : ce jaloux-là, quand il dit « je veux la vérité », est dans un autre régime d'énoncés que les énoncés d'aveu. Il est dans des énoncés d'enquête, d'enquête infinie. L'aveu et l'enquête, c'est des régimes d'énoncés très différents. L'enquête ne veut pas l'aveu, elle veut des preuves. Des preuves, c'est des convergences de probabilités. Mais ce n'est pas du tout pareil ! C'est deux régimes d'énoncés très différents. Hume et Descartes, ça ne va pas ensemble*.

[*En d'autres termes, je retiens ça déjà pour vous suggérer que les énoncés se réduisent si peu aux phrases qu'une même phrase peut renvoyer à des énoncés tout à fait différents. J'ai pris comme exemple la philosophie et la passion de jalousie (*quelques mots inaudibles*), mais j'aurais pu prendre le droit. Qu'est-ce qu'on appelle en droit, où le mot « procédure » a un grand succès, une procédure inquisitoire, inquisitoriale ? La procédure inquisitoire est la procédure qui tend vers l'aveu. Mettons, en très gros parce que c'est plus compliqué que ça (on aura à revenir là-dessus), que le droit du Moyen Âge est un droit inquisitorial. Il s'agit d'obtenir l'aveu par tous les moyens. Ce n'est pas qu'ils soient cruels. Là aussi, Foucault a trop raison de dire : non, ce n'est pas qu'ils soient plus cruels que nous. Ça, tout le monde le sait. Il n'est pas question tellement de cruauté, c'est question de ce qu'ils se proposent. C'est question d'un régime d'énoncés. La torture comme moyen de justice fait partie d'une procédure inquisitoriale, quand la condamnation suppose l'aveu. Pas de condamnation sans aveu. Il s'agit de traquer l'aveu, de faire surgir l'aveu par tous les moyens juridiques possibles. La torture fera partie de ces moyens juridiques possibles. La question, au sens de torture, renvoie à la manière dont est posée la question de la vérité (faire surgir l'aveu).*

[*Dans une autre formation historique, on nous dit : la procédure devient accusatoire et non plus inquisitoire. La procédure accusatoire, c'est notre procédure actuelle où ce qui compte, c'est la preuve au point que l'aveu n'est plus considéré comme chose suffisante et que le droit peut invoquer l'existence multiple de faux aveux. Ce n'est pas parce qu'il y a des progrès de l'humanité, c'est parce que c'est un tout autre régime d'énoncés. Donc, je reviens à mon thème que j'avais interrompu pour développer cet exemple, à savoir : le vrai est strictement inséparable des procédures par les quelles on le produit. Oui ?*

[(Intervention difficilement audible sur la question de la vérité.)

[*Deleuze : Non, je vous arrête, là. Pourquoi est-ce que, dans le droit, les conditions d'énonçabilité se confondraient avec les énoncés ? Remarquez, vous me gênez un peu de toute façon parce que je n'ai pas encore pris cette question : quelle différence y a-t-il entre les énoncés et les conditions d'énonçabilité ? Je trouve très bien votre intervention puisque vous sentez d'avance qu'il faut qu'il y ait une différence entre les conditions d'énonçabilité et les énoncés. Je n'ai pas du tout encore attaqué le problème, mais je ne vois pas du tout pourquoi, dans le droit ou dans les énoncés passionnels, il n'y aurait pas des conditions distinctes de l'énoncé même.*

[(Même intervention difficilement audible qui prend l'exemple de la biologie et évoque des énoncés vrais universellement.)

[*Deleuze : Forcément, c'est différent, ce n'est pas le même seuil. Mais si je comprends bien, vous dites que dans le cas des énoncés scientifiques, il y a une universalité qui n'existe pas dans les autres cas ?*

[(Nouvelle intervention inaudible.)

[*Deleuze : Ah non, pas du tout. En tout cas, pas pour Foucault, absolument pas. Pour une raison très simple : pensez à la manière dont Foucault pose le problème. Un énoncé de biologie, qu'est-ce que ça veut dire ? Encore faut-il qu'il y ait un régime d'énoncés d'un phénomène biologique. Or, la biologie, ça n'a pas toujours existé. La biologie est un savoir scientifique qui devient et qui se présente, se forme sur et dans telle formation historique. La démonstration de Foucault est exemplaire. Prenez le XVIIIème siècle. Est-ce que vous avez une biologie ? Non, il n'y a pas de biologie au XVIIIème siècle. Ce n'est pas par hasard que les gens au xviii e siècle nous parlent d'une histoire naturelle. Est-ce que l'histoire naturelle est l'état de ce qui sera la biologie ? Pas du tout. Pour qu'une biologie apparaisse au XIXème siècle, il faudra toute une transformation du régime d'énoncés. L'histoire naturelle n'est pas du tout une espèce de préambule à la biologie. C'est une manière de découper autrement le champ du savoir.*

[*Alors ce que vous diriez sur l'universalité, vous pouvez peut-être le dire par exemple pour les mathématiques, et encore, si vous ne tenez pas compte des mutations fonda mentales des mathématiques. C'est que les mathématiques sont en effet la seule discipline scientifique à avoir franchi, non seulement un seuil de scientificité, mais un seuil de formalisation, seuil de formalisation que les mathématiques franchissent d'ailleurs à tel moment, telle époque, sur telle formation historique* (mots inaudibles). *Si vous voulez, la valeur d'universalité ou de généralité plus ou moins grande d'un type d'énoncé, c'est toujours une conséquence de sa nature, de son régime. Ce n'est jamais une donnée immédiate de l'énoncé. Si vous voulez faire de l'universel, en tout cas ce ne serait pas du tout la pensée de Foucault. La part d'universalité ou même de généralité d'un énoncé est tou jours une conséquence. Pour arriver à savoir quelle est la part de généralité d'un énoncé, il faut déjà savoir quel est son régime, son seuil, ce n'est jamais une donnée.*

[*Je reprends l'idée que toute vérité renvoie à la procédure qui la produit. Cette procédure, on l'a vu, est double. Je disais la dernière fois : elle renvoie d'une part à des processus de visibilité, d'autre part à des procédés d'énonçabilité. Les processus de visibilité, c'est quoi ? Les processus de visibilité, c'est-à-dire les processus qui produisent du visible, généralement et très souvent, ce sont les machines. C'est pour ça que j'attire votre attention sur ce point, la fascina tion de Foucault pour les machines. Est-ce que ça veut dire que toute machine est optique ? Foucault ne s'est pas beau coup expliqué sur ce point, mais le fait est que constamment, dans son œuvre, nous nous trouvons devant des descriptions de machines. Bien plus, il emploie le mot « machine » d'une manière en apparence paradoxale. Il parlera par exemple de la machine-prison. Il dira que la machine-prison est une machine plus importante sans doute que les machines techniques qui apparaissent à la même époque. Toute machine n'est pas optique, mais toute machine fait voir. Quel rapport y a-t-il entre la machine comme processus qui fait voir, processus de visibilité, et la machine technique ? On aura à se le demander. Il parlera aussi de la machine voiture cellulaire. La voiture cellulaire est une petite machine roulante qui sert au transport du prisonnier. Bien plus, il fera une longue analyse des machines fantastiques dans l'œuvre de Roussel. Le type d'une telle machine qui paraît pourtant simple, c'est le porte-plume optique. Le porte-plume optique est une machine typique de Roussel. Ça consiste en quoi ? C'était très courant. Ce sont des porte-plume dans lesquels il y a une loupe qui donne sur une image minuscule. Comme*

ça, l'écolier pouvait passer des heures à regarder une scène miniature. Rous sel, dans un poème très beau, très bizarre, qui s'appelle La Vue, décrit cette situation, la machine porte-plume et décrit tout ce qu'on voit sur des centaines de pages à travers la lentille du porte-plume. Voilà : petite machine optique à voir le minuscule.

[*Dans un autre domaine, la littérature amoureuse du XVIIIème siècle est très riche en machines. Foucault avait fait un article très intéressant pour distinguer les différents types de machines qui apparaissent chez un certain nombre d'auteurs dit érotiques du XVIIIème siècle. Très intéressant, ces machines. Ce ne sont pas des machines optiques, mais ce sont toujours des machines à faire voir. Il y a la machine sadique, la machine masochiste, etc. Le domaine de ces machines est très important. C'est pour ça que je parlais de processus machiniques. De même, la vérité ne renvoie pas seulement à ces machines à faire voir, à ces processus machiniques, elle renvoie à des procédés d'énoncés. Tout comme les machines paradoxales de Roussel, les machines fantastiques, il y aura des procédés paradoxaux aussi, les procédés fous, les procédés de constitution de langages insolites. Je vous citais le langage de Brisset, le langage de Roussel lui-même, le langage de Wolfson, tout ça. La schizophrénie présente souvent des phénomènes de langages paradoxaux. Très intéressant, ces constitutions de langages paradoxaux parce qu'ils nous apprennent peut-être quelque chose sur le langage normal, à savoir les procédés de langages paradoxaux sont des productions d'énoncés, même si ces énoncés sont des non-sens. C'est comme des conditions expérimentales où l'on voit les procédés à l'œuvre pour produire des énoncés. Si bien que Foucault, de même que dans son livre sur Raymond Roussel, analysera les œuvres à pré dominance de machines à faire voir et les œuvres à prédominance de procédés à énoncés. Si bien que la procédure du vrai, c'est perpétuellement l'entrelacement des processus machiniques de visibilité et des procédés linguistiques d'énoncés.*

[*Toute vérité est pratique, toute vérité renvoie à une pratique, c'est-à-dire à une procédure, y compris la vérité scientifique. Mais vous sentez bien que Foucault va arriver à un problème fondamental de la vérité : dans quel cas la combinaison du visible et de l'énonçable constitue-t-elle une vérité ? Pourquoi est-ce un grand problème ? On l'a vu et c'était un de nos résultats de la dernière fois, mais qui annonce des choses pour l'avenir parce qu'on en était là : on butait sur un problème qui va être central dans la pensée de Foucault, à savoir : entre le visible et l'énonçable, il n'y a ni forme commune ou conformité (conformité, ça voudrait dire : une même forme) ni correspondance entre les deux formes. Or, toutes les définitions classiques de la vérité sont soit des définitions par la forme commune, soit par la correspondance. Nous pouvons juste recueillir que Foucault n'est pas le seul, c'est-à-dire que Foucault s'inscrit dans ce qu'on peut déjà appeler une tradition relativement moderne qui nie toute définition de la vérité comme correspondance. Pourquoi ? Parce qu'entre le visible et l'énonçable, il n'y a ni communauté de forme ni correspondance entre les deux formes. Nous l'avons vu, suivant le mot que Foucault reprend de Blanchot, entre le visible et l'énonçable, il n'y a même pas un rapport, il y a un non-rapport. Comment ce non-rapport peut-il laisser subsister une procédure du vrai ? Il faut bien qu'il y ait un rapport quelconque entre le visible et l'énonçable. Or, comment pourrait-il y avoir un rapport quelconque si, entre les deux*

formes, il y a un non-rapport ? C'est pourquoi au point où nous en sommes — nous ne cherchons pas à aller plus loin —, il faut procéder tout doucement.

[*Au point où nous en sommes, nous pouvons dire que les pratiques de vérité (pratiques de visibilité, pratiques d'énonçabilité, c'est-à-dire processus machiniques pour y voir, pro cédés linguistiques de l'énoncé), tout cela renvoie à un problème. Le vrai n'est pas séparable des pratiques qui le produisent et les pratiques qui le produisent ne sont pas séparables du problème dans lequel le vrai se pose à telle ou telle époque. Le problème, c'est quoi ?* (Phrase inaudible). *Vous ne pouvez pas faire l'histoire de la vérité si vous ne problématisez pas la notion de vérité. La notion de vérité est la notion la plus problématique. Le vrai est notre problème si bien que Nietzsche qui dénonce le concept de vérité peut en même temps être celui qui dit : j'ai fait de la vérité un problème. Qu'est-ce que ce sera dans les termes de Foucault ? Est-ce que ce que je vois a un rapport avec ce que j'énonce, et lequel ? Est-ce que ce que j'énonce a un rapport avec ce que je vois, et lequel ? Problème du vrai. Voyez que, là, la catégorie de problèmes est fondée sous la forme : le problème est l'opération sous laquelle le non-rapport est appelé à devenir rapport. Comment sera-t-il appelé, com ment répondra-t-il à cet appel ? En tout cas, il y a difformité (en employant difformité au vrai sens du mot), il y a difformité entre le visible et l'énonçable, c'est-à-dire il y a disjonction entre voir et parler. Comme dit Foucault, « ce que je vois ne se loge jamais dans ce que je dis » et inversement. Dès lors, qu'en est-il de la vérité ? La vérité est éminemment problématique puisqu'elle dépend d'un rapport voir/parler, visible/énonçable. Mais comment y aurait-il rapport ? Problème de la vérité ou vérité comme problème.*

[*Prenons un exemple. Je vois un fou. Mais est-ce que celui que je vois fou, je peux l'énoncer comme fou ? Ou bien l'in verse : celui que je peux énoncer comme fou est-ce que c'est celui que je vois comme fou ? Pourquoi je prends cet exemple ? Je prends cet exemple parce que c'est un vrai problème, et comme tout problème, c'est un problème historique. Tous les problèmes sont historiques. Ils se posent dans une formation donnée, sur une strate, puisque c'est des problèmes de savoir. Tout problème renvoie au savoir. Ce fou que je vois, est-ce que je peux l'énoncer comme fou ? Ce n'est pas sûr. C'est très difficile d'énoncer. Pourtant, je le vois : ah, il est fou, il est complètement fou. Bien plus, je le vois à l'asile. Il y a une visibilité. Tout ce que je vois de lui me le confirme. Je cherche à l'énoncer comme fou. Le régime d'énoncés n'est pas la même chose que le régime de visibilité. Je le vois comme fou, ça veut dire quoi ? Il s'habille en femme en parlant tout seul et il dit que Dieu lui parle. Vous me direz : « il dit », c'est qu'il énonce déjà. Oui, mais moi, j'entends. J'entends, je vois ses gestes incohérents. Il se déguise en femme, il entend des voix. Je vois la manière dont il entend des voix. Je me dis : mais enfin, il est fou. Et on l'interne là où on voit les fous. Là-dessus, il fait appel. Remarquez que ce qu'on appelle aujourd'hui un placement volontaire, ce n'est pas qu'il est volontaire. Il est volontaire en un sens très particulier, c'est par l'action des gens qui voient quelqu'un comme fou. Exemple de placement volontaire, la famille demande l'internement : vous voyez, il est fou. Ou bien un placement d'office. Le préfet, au moyen de la police, demande l'internement : vous voyez, il a fait ça dans la rue.* (*Le fou*) *fait appel en droit. Il s'agit de savoir s'il est énonçable comme fou. Encore faut-il qu'il y ait*

des critères d'énonçabilité, ce n'est peut-être pas les mêmes que les critères de visibilité. Sentez, quel problème, ça ! Une disjonction voir/parler (quelques mots inaudibles).

[*De qui suis-je en train de parler ? Je suis en train de parler d'un fou célèbre qui est à l'asile, qui se vêt en femme, qui entend des voix, qui croit que Dieu lui parle et qui est interné. C'est le président Schreber, un cas qui a tant servi Freud et la psychanalyse. Schreber fait appel. Dans un procès qui a une importance essentielle à l'époque, il dit devant le tribunal : je suis d'accord. J'entends des voix, et alors ? D'accord, je suis malade, mais enfin on ne va pas interner des malades. Il dit (au sens du XIXème siècle) : j'ai une maladie des nerfs. Ici même, on est en communication avec Dieu. Ça, vous pouvez le croire ou ne pas le croire, c'est autre chose. Mais sinon dites que je suis malade : j'entends des voix. Dire qu'il entend des voix, est-ce que c'est un énoncé de police ? Les types commencent à être embêtés. Il dit : oui, je m'habille en femme — au XIXème siècle, ce n'était pas normal — mais, remarquez, je le fais tout seul. Jamais je ne sors dans la rue habillé en femme. J'ai bien le droit de vivre habillé en femme, moi. Le dieu lui parle comme s'il était une femme [une phrase inaudible]. Ils ont relâché le président Schreber. Il s'y connaissait en droit, Schreber : il était président de tribunal et c'était un président très important (mais ce n'est pas pour ça qu'on le relâche). Le grand argument, c'est : je gère ma fortune et je commande ma famille en bon père. En d'autres termes, vous pouvez tant que vous voulez me voir fou, vous ne pouvez pas m'énoncer fou, dans le régime d'énoncés de l'époque.* (Phrases inaudibles)

[*Inversement, à la même époque, il y a une curieuse race de fous qui se développe. Peut-être qu'ils existaient avant ? Pourquoi est-ce qu'ils surgissent, pourquoi est-ce qu'ils prolifèrent au XIXème siècle ? C'est très curieux, ça. Ça pose toute sorte de problèmes. On retrouvera peut-être ce problème car Foucault s'est intéressé à un cas de cette nouvelle espèce de fou. C'est ce que la psychiatrie du XIXème siècle appelle des monomaniaques. La monomanie, ça empoisonne le XIXème siècle. Pourquoi ? Parce que c'est parmi les grands cas de monomaniaques qu'on relève les régicides, déjà. C'est embêtant, ça. Mais on relève des cas minuscules, toute une poussière de petits cas ruraux, notamment les incendiaires de meules. Au besoin, les assassins brusques. Monomanie.*

[*Les psychiatres du XIXème disent : c'est très curieux, c'est un délire d'action et pas d'idée. C'est un délire de comporte ment, et pas du tout d'idée. Si bien que cette fois-ci, la monomanie, c'est très facile à énoncer, mais c'est extrême ment difficile à voir à temps. On le voit toujours trop tard, quand le monomaniaque a fait son crime. Le président Schreber est visible dans l'asile, ça n'empêche pas qu'il n'est pas énonçable comme fou. Le monomaniaque est très facile à énoncer comme fou, mais il est n'est pas visible à temps. De toutes parts, les psychiatres au XIXème siècle se font massacrer sous deux thèmes. Ils enferment des gens qu'on ne peut pas énoncer comme fous. Ils n'enferment pas des gens qu'on doit énoncer comme fous. Ils laissent les monomaniaques courir et ils enferment le président Schreber. Ils enferment les paranoïaques.*

[*C'est ça, un problème. Un problème, c'est la non coïncidence du visible et de l'énonçable. Dire que la vérité est un problème, c'est dire : quel rapport y aura-t-il entre*

le visible et l'énonçable, une fois dit que le visible et l'énonçable ne sont ni conformes ni correspondants ? En d'autres termes, je dirais : la psychiatrie du XIXème siècle ne se définit pas comme une discipline qui forme un concept univoque de folie. Elle se définit comme une discipline à l'intérieur de laquelle se problématise la folie. Elle se problématise sous deux formes : Comment éviter qu'on mette à l'asile des gens qui ne sont pas énonçables comme fous ? Comment faire pour qu'on mette à temps à l'asile des gens qu'on doit énoncer comme fous ? C'est ça, leur problème. Or, toute vérité est problématique avant d'être catégorique. Donc, on garde là un problème comme problème de la vérité. Encore une fois, quel rapport peut-il y avoir entre le visible et l'énonçable si les deux diffèrent en nature et n'ont ni forme commune ni correspondance ?

[*Ce problème, on le laisse de côté pour le moment. Je peux juste dire pour le moment : savoir, c'est le rapport problématique entre le visible et l'énonçable en tant que ce rapport problématique (se produit) à chaque époque. Il ne faut pas aller trop vite parce que nous assaille un problème beaucoup plus urgent. On ne peut plus reculer. Le visible et l'énonçable renvoient à des pratiques, pratiques de visibilité, pratiques d'énonçabilité. Évidemment ce n'est pas donné, tout ça. Les visibilités et les énonçabilités, les visibles et les énonçables ne sont pas donnés. En d'autres termes, il faut les extraire. C'est bien ce qu'on prévoyait. Les visibilités, il faut les extraire de voir. Les énoncés, il faut les extraire de parler. Toute phrase n'est peut-être pas un énoncé. C'est pour ça qu'il faut une archéologie. Les visibilités d'une époque ne sont pas immédiatement visibles, les énoncés d'une époque ne sont pas immédiatement lisibles. Ils ne sont pas donnés. Donc, il faut une archéologie qui va extraire les visibilités d'une époque non immédiatement visibles et qui va déchiffrer les énoncés d'une époque non immédiatement lisibles.*

[*Est-ce dire que les visibilités sont cachées et que les énoncés sont secrets ? C'est là que se dessine une thèse fonda mentale de Foucault : non, les énoncés ne sont jamais secrets, il n'y a pas de secret. Les visibilités ne sont jamais cachées, il n'y a pas de cachette. Et pourtant, les énoncés ne sont pas immédiatement donnés, les visibilités ne sont pas immédiatement données, il faut les extraire. Comment faire ? Comment se débrouiller ? On voit en gros comment Foucault trace un défilé entre deux propositions, ni l'une ni l'autre. Non, les énoncés ne sont pas donnés ni les visibilités. Et pourtant, les énoncés ne sont jamais secrets et les visibilités ne sont jamais cachées. Comment se débrouiller ? Voyez l'étroit défilé où s'engage Foucault, à savoir encore une fois, chaque époque, chaque formation historique dit tout et fait tout voir. Elle dit tout de ce qu'elle énonce. Elle fait tout voir de ce qu'elle voit. Pas de secret, pas de cachette. D'accord, mais à une condition : à condition qu'on sache lire et à condition qu'on sache voir, d'où la nécessité du regard de l'archéologue et de la lecture de l'archéologue. Chaque époque dit tout ce qu'elle a à dire et voit tout ce qu'elle peut voir, mais il faut que l'archéologue s'élève jusqu'aux conditions qui permettent d'extraire les visibilités de l'époque et aux conditions qui permettent d'extraire les énoncés de l'époque. À ce moment-là, il n'y a plus de contradiction entre les deux propositions : ils ne sont pas donnés et pourtant ils ne sont pas cachés. C'est donc ce point qu'il va falloir développer très doucement. En quel sens toute époque ne cache rien et ne tait rien ? Et sous-entendu (vous n'oubliez pas) : et pourtant, ce n'est pas donné. Il faut extraire. Premier point.*]

Partie 3

… C'est très nuancée, cette idée de Foucault. Il faut bien tenir dans votre esprit les deux choses à la fois. Chaque époque dit tout [57 :00] et montre tout. Voilà une thèse, je vais essayer de numéroter : thèse 1 : chaque époque, chaque formation historique dit tout et montre tout ; thèse 2 : les visibilités et les énoncés ne sont pas immédiatement donnés, il faut les extraire. Voilà, on va donc considérer ces deux aspects.

Le premier aspect, il va assez vite, c'est-à-dire : il n'y a pas de secret et il n'y a rien de caché. Cela revient à dire : ben oui, si vous considérez les énoncés -- seulement entre parenthèses, [58 :00] problème qui va nous rebondir dessus tout de suite après -- Si vous considérez les énoncés..., oui, mais comment je vais les trouver, les énoncés ? Si vous considérez les énoncés, vous voyez bien que tout est dit, si vous considérez les visibilités, tout est montré, tout est donné, évidemment. Et même, avant même de savoir ce que c'est qu'un énoncé ou ce que c'est qu'une visibilité, il faut se défaire, en effet, des idées toutes faites. Les idées toutes faites ça consiste à croire que les discours, le discursif cachent… [*Interruption de l'enregistrement ; on entend une distorsion sonore*] [58 :42]

[*Par exemple, on dit : les hommes politiques n'arrêtent pas de mentir. Mais ce n'est pas vrai. Ce qu'il y a, c'est qu'il y a des règles d'énonçabilité politique. On l'a vu : il y a un seuil politique des énoncés. Donc, il y a des règles correspondant à ces seuils*.] … Et il ne faut pas être très malin pour le connaître. Les règles qui déterminent la politisation d'un énoncé, c'est-à-dire sa nature politique, vous voyez que les hommes [59 :00] politiques ne mentent jamais et que, en un sens, ils disent tout avec un cynisme radical. C'est-à-dire, c'est bête de dire « ils mentent ». Ils ne mentent absolument pas. Prenez actuellement, que ce soit dans la campagne électorale, la droite, elle dit, mais elle dit exactement ce qui nous arrivera après les élections, mais on le sait, on le sait. [Jacques] Chirac, ce n'est pas du tout un menteur, c'est un vérace. Ils n'ont pas besoin de nous cacher quoi que ce soit, on le sait très bien ce qui va nous arriver, on le sait très bien, on ne nous le cache pas : les contrôles d'identité, bon, ça, [60 :00] on sait que les types jeunes et un peu bruns, ils les auront ; on ne peut pas dire qu'ils nous mentent, ils nous l'annoncent. Que le patronat puisse renvoyer sans que le ministère du travail ait à s'en mêler, on ne peut pas dire qu'on nous le cache. Ils disent absolument tout, ils n'ont rien à cacher, vous savez, les hommes politiques. Enfin lorsqu'ils ont à cacher, ce sont des choses tout à fait personnelles : quand ils sont corrompus, quand ils volent de l'argent, mais enfin ce n'est pas ça qu'on veut dire, ce n'est pas ça qui est important, ce n'est pas ça qui est grave.

Mais sinon leurs programmes, ils sont toujours d'une fidélité absolue à leurs programmes. Je prenais tout à fait au début, quand la plupart d'entre vous n'étaient pas là, un autre cas : les discours du pape. Là aussi, il ne faut jamais se dire d'un discours ni qu'il est mensonger, ni qu'il est insignifiant et qu'il parle pour ne rien [61 :00] dire. Quand le pape nous parle de la Sainte Vierge, je disais -- et là aussi il faut tenir compte du seuil de religiosité des énoncés -- il ne parle pas pour ne rien dire ou il ne fait pas de l'archaïsme, il dit exactement, d'après les règles de l'énoncé religieux -- évidemment il

observe les règles de l'énoncé religieux sans lesquelles un énoncé n'aurait pas franchi le seuil de religiosité, et c'est la moindre des choses que le pape fasse franchir à ses énoncés le seuil de religiosité, sinon qu'est-ce qui se passerait ? -- il nous dit quelque chose de très important, à savoir que : l'œcuménisme -- c'est-à-dire une politique religieuse d'unité des christianismes, du catholicisme et du protestantisme, etc. -- a fait son temps [62 :00] et qu'il réintroduit "l'universalité", l'universalisme proprement catholique contre l'œcuménisme. En effet le problème de la Vierge étant et faisant partie de ces points de friction entre le catholicisme et la réforme, il va de soi que l'amour intense du pape pour la Vierge signifie quelque chose que les réformés, que les Protestants reçoivent en plein. Donc on ne peut pas dire qu'il parle pour ne rien dire, mais, en se conformant aux règles d'après lesquelles un énoncé est religieux, il dit strictement tout. Et quand il embrasse la terre et qu'il parle toutes les langues et qu'il éprouve le besoin de dire bonjour, chaque fois qu'il débarque dans un pays en parlant la langue du pays, là aussi, ce n'est pas, [63 :00] comme on dit, pour faire du spectacle, c'est pour se réclamer du don des langues des apôtres, et cela a un sens dans l'universalité catholique, ça a un sens extrêmement précis, c'est-à-dire : c'est un type d'énoncé qui dit exactement ce qu'il veut dire.

Et j'invoquais le texte -- je vous y renvoie pour ceux qui aiment [Marcel] Proust -- lorsque Proust met en scène, dans *La recherche du temps perdu*, un ambassadeur du nom de Monsieur de Norpois, Monsieur de Norpois a deux pages dans *La recherche du temps perdu* qui sont des pages splendides, où Monsieur de Norpois explique que le langage diplomatique a certaines règles -- Foucault dirait : il y a un seuil de « di-plo-ma-ticité » des énoncés -- et que compte-tenu des règles de l'énoncé diplomatique, mais [64 :00] les comptes rendus de réunions, par exemple entre ministres de différents pays, disent exactement tout le "vrai", il n'y a jamais rien de caché. Si l'on sait les règles de la formation des énoncés dans tel domaine, il n'y absolument rien de caché. Qu'est-ce que vous voulez qu'ils cachent ?

Lorsque Reagan annonce que, par exemple, il fera moins d'impôts et que, en revanche, il démantèlera les institutions d'assistance sociale, vous ne pouvez pas dire qu'il mente ou qu'il cache quelque chose. C'est évident. C'est évident. C'est une évidence. Je veux dire : ils disent toujours... On ne peut pas dire que Hitler n'ait jamais caché quoi que ce soit. [65 :00] Enfin il faudrait, en effet, ne pas avoir lu une ligne d'Hitler pour estimer que Hitler cachait quoi que ce soit. Ce serait très intéressant de se demander, ce serait un problème pour Foucault, mais c'est un peu le problème que Jean-Pierre Faye a traité : qu'est-ce que c'est et comment est-ce qu'on peut parler d'énoncés proprement fascistes, et comment est-ce qu'ils apparaissent ? Comment est-ce qu'apparaissent dans un champ politique, les énoncés d'un nouveau type, les énoncés fascistes ? Or, bien loin de cacher les buts du fascisme et les moyens du fascisme, Hitler est l'introducteur et l'inventeur d'un régime d'énoncés que l'on reconnaîtra à partir de là sous la forme d'énoncés nazis et même d'énoncés fascistes. C'est pour ça que c'est très intéressant de lire les journaux, parce qu'en un sens, tout est dit, pas de secret.

Or, dans son œuvre même, là, je voudrais… dans son œuvre même, Foucault revient à plusieurs reprises [66 :00] et d'une manière très intéressante sur le discours du philanthrope. Il va montrer que le philanthrope dit, mais dit exactement tout et que à la

lettre, pour savoir le plus obscur d'une époque, le plus apparemment caché, il suffit de prendre à la lettre, mais à la lettre, le discours du philanthrope. Le plus cru et le plus cynique s'étale dans le discours du philanthrope. Or cela, ça nous importera pour plus tard, c'est pour ça que je le développe dès maintenant car on verra que l'une des bases de la critique de l'humanisme par Foucault prend sa source dans sa critique du discours du philanthrope. Mais critiquer ça ne veut pas dire du tout dégager le secret ; [67 :00] c'est une opération très différente, c'est dégager les règles auxquelles tel type d'énoncés obéissent, or les règles auxquelles tel type d'énoncés obéissent, elles ne sont pas données, mais elles ne sont absolument pas secrètes, cachées. Elles ne sont pas données parce que c'est des règles. Les règles ne sont pas données. Ce qui est donné, c'est les produits c'est-à-dire les énoncés mêmes et encore si on les trouve, d'après les règles.

Donc : discours du philanthrope. Premier grand cas d'analyse d'un discours de philanthrope, c'est-à-dire du régime d'énoncé correspondant, c'est la libération des fous à la fin du XVIIIème et au début du XIXème siècle, à peu près simultanément en Amérique et en France. [*Pause*] [68 :00] En France, c'est [Philippe] Pinel, Pinel qui est nommé à l'époque, "un grand philanthrope" et qui libère les fous de leurs chaînes, déchaîner les fous. Voilà, déchaîner les fous, et j'ai vérifié avant de venir, Petit Larousse : « Pinel », il y a -- alors là, c'est un énoncé, un énoncé -- il est dit pour Pinel -- et pourquoi pas ? -- que il a substitué la douceur à la violence dans les asiles. Par-là, c'est un grand philanthrope. Et il y a une anecdote célèbre, dont Foucault cite les sources : c'est le fils de Pinel [69 :00] qui raconte l'entrevue grandiose du monstre difforme et du grand philanthrope. C'est le conventionnel [Georges] Couthon, paralytique, régicide -- il avait voté la mort de Louis XVIII, non, Louis XVI, oui, de Louis XVI -- il était infirme, paralytique, il se promenait en petite voiture, il est extraordinaire, et Couthon vient voir Pinel à l'asile et lui dit : « camarade, toi-même tu es fou, car on me dit que tu veux libérer ces créatures ignobles ». Pinel le regarde de toute sa taille et dit :« oui citoyen, mais j'y arriverai ». Et l'autre dit « grand bien te fasse, mais qu'ils ne s'échappent pas ! » et il s'en va en étant poussé dans sa chaise -- le monstre – [70 :00] et le grand philanthrope achève son œuvre, il casse les chaînes des fous. Bon.

Foucault, il n'est pas contre, il dit « d'accord, d'accord », mais, ça va nous mettre un peu sur la voie de : comment on a trouvé les énoncés ? Il dit : il ne faut pas en rester simplement à ce récit filial qui est très beau, mais voilà... Parce qu'il faut voir les déclarations de Pinel lui-même, il s'agit de quoi ? Eh bien, ça nous intéresse déjà directement : Pinel dans ses déclarations parle bien en effet : « libérer les fous, leur ôter leurs chaînes », ça c'est une doctrine, on ne peut pas nier et en effet, les fous ne seront plus enchaînés, du moins plus immédiatement enchaînés. Mais on remplace ça par quoi, les chaînes ? Pinel ne le cache pas, toute [71 :00] la méthode repose sur ceci : il faut que le fou soit constamment vu, c'est-à-dire surveillé, qu'il soit constamment vu et surveillé, et constamment jugé. Et Pinel lâche les deux grands mots qui vont nous mettre sur la voie des énoncés : regard et jugement.

En d'autres termes, ce qui va remplacer les chaînes matérielles, c'est le regard du surveillant et le jugement perpétuel, le regard perpétuel du surveillant et le jugement perpétuel du soignant. Pourquoi j'insiste là-dessus ? Regard nous renvoie à visibilité, que

le fou soit visible vingt-quatre heures sur vingt-quatre. [72 :00] Et jugement nous renvoie à un type d'énoncé. Le statut de la folie reste défini en termes de visibilité et énoncé. Regard perpétuel, jugement perpétuel. Pourquoi ? Là aussi je peux mettre... alors je pourrais diviser une feuille en deux, mettre d'un côté ce qui paraît être la philanthropie. Supprimer les chaînes, première chose. Deuxième chose, les assurances de Pinel sont constantes : le fou n'est pas coupable d'être fou.

Au XVIIème siècle, dans les énoncés [73 :00] de la déraison, le fou était effectivement d'une certaine façon coupable d'être fou, tout comme le passionné était coupable de ses passions, coupable de ne pas suivre la raison. Le concept de déraison assurait la culpabilité du fou : le fou est coupable d'être fou. Enoncé philanthropique de Pinel : le fou n'est pas coupable d'être fou. Mais comme dit Foucault -- mais les textes de Pinel le disent en beaucoup plus long -- l'idée de Pinel, c'est que le fou a cessé d'être coupable d'être fou, le fou est innocent -- c'est un grand gain en humanité -- mais, dans sa folie innocente, il est responsable [74 :00] de ce qui, dans cette folie, vient troubler l'ordre moral et l'ordre social. Le fou n'est plus coupable d'être fou, il est responsable de ce qui, dans sa folie, elle-même innocente, vient troubler l'ordre moral et l'ordre social.

En d'autres termes -- c'est formidable -- ce que Pinel a fait c'est une opération magistrale, c'est : il a fait franchir aux énoncés sur la folie, il a fait franchir le seuil moral. C'est en fonction du trouble apporté par le fou à l'ordre moral... Le fou est innocent, mais cette folie innocente l'amène à troubler l'ordre moral et social. Il est responsable [75 :00] de ce qui trouble l'ordre moral et social et non plus coupable. L'énoncé sur la folie franchit le seuil moral mais, précise bien Foucault -- et il a complètement raison pour tout le début du XIXème siècle -- ne franchit pas du tout le seuil épistémologique, le seuil de science. Au point que Pinel ne parle jamais au nom d'une "connaissance de la folie", il parle au nom de la morale. C'est seulement bien plus tard que se formera une psychiatrie invoquant une connaissance de la folie ; à ce moment-là les énoncés sur la folie auront franchi le seuil dit "épistémologique". Mais ce que Pinel fait c'est tout à fait autre chose : faire franchir aux énoncés sur la folie le seuil moral.

Ce qui revient à dire quoi ? C'est que, si vous suivez la lettre du discours de Pinel, [76 :00] vous y voyez deux choses. Vous y voyez, d'une part, qu'il y a de meilleures chaînes que les chaînes physiques. Qu'est-ce que c'est que les meilleures chaînes que les chaînes physiques ? C'est le regard du surveillant et le jugement du soignant. En quoi ce sont des chaînes ? C'est parce que si... Oui, deuxième point : il y a une responsabilité plus profonde que toute culpabilité. C'est-à-dire que, plus profond que la culpabilité d'être fou, il y a la responsabilité que le fou a, lorsqu'il porte atteinte à l'ordre moral et à l'ordre social. Seuil moral des énoncés sur la folie. Et dès lors, quelle est l'opération de l'asile au XIXème [77 :00] par opposition à la situation au XVIIème ? On brise les chaînes du fou, mais on va l'enfermer dans quoi ? On va l'enfermer dans une espèce de modèle familial. C'est ce que Foucault montre très, très bien. Et finalement la psychanalyse c'est parfait, parce qu'elle achève, elle porte à la perfection l'entreprise de la psychiatrie du XIXème siècle, elle ne rompt pas du tout avec, dit-il, car, si vous cherchez quelle est l'organisation de l'asile chez Pinel, le regard et le jugement à partir duquel le fou va être tenu pour responsable des troubles qu'il provoque dans l'ordre moral et social, c'est la situation de

l'enfant dans un modèle familial. [78 :00] Et la psychiatrie ne quittera plus jamais le modèle familial. Et le soignant n'est pas traité comme un savant, mais comme un père, et Pinel est le premier père de ce nouveau traitement des fous.

Or est-ce qu'on peut dire que quelque chose est caché ? Non. Rien dans le discours du philanthrope de l'asile, rien n'est caché. Bien plus, si le fou s'obstine à troubler l'ordre moral et social, à ce moment-là, oui, à ce moment-là, il faut le punir. Alors on le remet en chaînes ? Oui on le remet en chaînes, souvent on le remet en chaînes. Mais sinon, Pinel s'explique avec une très grande ingénuité, et il dit à [79 :00] peu près -- les textes donnés par Foucault sont sans équivoque, et Foucault résume, il n'interprète pas, il résume -- il faut que la folie ne fasse plus peur, en revanche il faut -- et c'est la base de toutes les thérapeutiques de la folie au début du XIXème -- il faut que le fou ait peur. Il faut que le fou ait peur. Jamais le XVIIème siècle, qui enchaînait les fous, ne s'était proposé que les fous aient peur. Je ne veux pas dire -- il ne faut pas tomber dans l'inverse et dire que le XVIIème siècle, c'était formidable parce que ils en voyaient des fous ! -- Mais on ne disait pas « ce qu'il faut c'est que les fous aient peur », on les traitait comme des bêtes. Mais on avait peur d'eux, et c'est pour ça qu'on les traitait comme des bêtes, parce qu'on avait peur d'eux. [80 :00] Tout change avec Pinel, en effet : il faut que le fou lui-même ait peur, vous vous rendez compte, c'est... il n'y a pas lieu d'interpréter pour dire... c'est, en effet, une manière dont la bourgeoisie se rassure fondamentalement quant au problème de la folie : c'est à eux d'avoir peur, ce n'est pas à nous ! ce n'est pas à nous les normaux d'avoir peur des fous, c'est à eux d'avoir peur. Et ce thème, c'est la peur qu'ils doivent avoir de ce qui va arriver, si ils troublent l'ordre moral et social de l'hôpital.

Et toute la réglementation, tous les énoncés sur la folie vont porter là-dessus : une échelle de sanctions, le fou devant vivre dans la peur qui va l'empêcher précisément de troubler l'ordre moral et l'ordre social. Alors cette échelle de sanctions, ça va d'une douche, qui [81 :00] n'est pas du tout présentée par Pinel comme un moyen thérapeutique, elle est présentée comme un moyen de faire peur. La soudaineté de la punition ! Essentiel que la punition soit soudaine ; et là, les énoncés disent tout, par exemple, chez tous les soignants de l'époque, vous avez un fou qui prend un caillou en se promenant, le surveillant est là et le regarde -- il faut que le fou soit constamment surveillé -- il prend son caillou là et le surveillant lui dit : « attention hein ! Qu'est-ce que tu as là dans la main ? Lâche le caillou... ». S'il garde le caillou... Il faut qu'il ait peur : la prochaine fois, il ne ramassera pas le caillou, il aura compris qu'il ne faut pas ramasser le caillou. Bon. Il n'est plus coupable d'être fou d'accord, ah oui... mais attention ! Il est innocent, complètement ! il est innocent, [82 :00] mais il est responsable des troubles de l'ordre public, c'est-à-dire de l'ordre moral et social qu'il entraîne. Il ramasse un caillou : mais c'est un trouble ça. Ça trouble l'ordre social... bon, eh bien, s'il ne le lâche pas, il y passe. Et la soudaineté de la punition, encore une fois, est un facteur essentiel. Voilà.

De même dans *Surveiller et punir*, vous trouvez une longue analyse du discours du philanthrope de prison. Et c'est très intéressant, parce que, en même temps que la prison, le droit pénal, on l'a vu, devient un droit dont les énoncés sont des énoncés sur la délinquance. Or la délinquance est une catégorie nouvelle. [83 :00] C'est un objet d'énoncé, c'est ce que j'appelais tout à l'heure un objet discursif. Et on remarque que,

dans ce droit pénal, puisqu'il y a ce moment-là tout un renouvellement, il semble qu'il y ait avant tout un adoucissement des peines, un adoucissement des sanctions. Et le philanthrope arrive à une humanisation des sanctions. Notamment les supplices tendent à disparaître lentement ; la prison remplace les supplices. En effet, la prison, du temps où il n'y en avait pas, les sanctions, c'était du type : supplice, [84 :00] exil, travaux forcés. Exil, galères. La prison, ce n'est pas nécessaire, vous savez, dans un régime de sanctions. Ce n'est pas nécessaire, vous avez des droits sans prisons. La prison ça ne vient pas du droit de toute façon -- Foucault l'a montré ça de manière définitive -- ça ne vient pas du tout du droit le régime pénitentiaire, mais bien plus, vous avez toutes sortes de droits qui ne comportent pas la prison ou qui ne comportent la prison que dans des cas très précis et c'est très rare parmi les délits.

Encore une fois au XVIIème siècle, comment est-ce qu'on punit ? Il y a les galères, il y a l'exil, il y a les supplices, ça couvre déjà une sacrée catégorie de punitions. Les lettres de cachet, où là il y a bien enfermement, c'est un cas que Foucault a étudié de très près -- on reviendra sur cette institution très bizarre dans la monarchie française, des lettres de cachet où à la demande de la famille... -- c'est exactement comme le placement dit « volontaire » aujourd'hui, [85 :00] la lettre de cachet -- à la demande de la famille on enferme quelqu'un. Bon, le placement volontaire, le placement dit « volontaire » en psychiatrie aujourd'hui est l'héritier direct, il me semble, des lettres de cachets. Mais la prison, ce n'est pas nécessaire dans une échelle de sanctions. Donc quand elle se forme, en même temps il y a le droit pénal qui subit des modifications pour son compte, de son côté indépendant, et il y a ce qu'on appelle une numérisation des peines, au lieu de supplicier les gens, on leur donne deux ans de prison, trois ans de prison, etc. Discours du philanthrope.

Mais là aussi, dit Foucault, il faut voir de plus près. Car si on essaie de chercher, qu'est-ce qu'on voit ? Et là aussi, c'est facile à voir et c'est dit. Dans les énoncés [86 :00] de l'époque, on insiste énormément sur ceci que la criminalité est en train de changer. On continue encore dans les énoncés de maintenant, on retrouve des énoncés du même type, l'évolution de la criminalité : ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'entre le XVIIème et le XVIIIème siècle il y a un phénomène très intéressant qui a été très, très bien analysé par un historien qui s'appelle [Pierre] Chaunu, un historien contemporain, moderne qui s'appelle Chaunu. Et Chaunu raconte une histoire très intéressante, il dit qu'entre le XVIIème et le XVIIIème -- en gros je résume beaucoup son étude -- les crimes contre les personnes ont régressé, mais en revanche, les crimes contre les biens se sont énormément développés. Alors il y a des raisons à cela, il y a des raisons de toutes sortes. Pourquoi ? Parce que les crimes contre les, les crimes contre les [87 :00] personnes, ça impliquait quoi ? Tout le régime encore XVIIème siècle, c'est très lié à des crimes ruraux et à des bandes, à des compagnies, à des jacqueries, et à des grandes bandes ; et puis voilà que, d'un siècle à l'autre, le modèle urbain se développe beaucoup, la circulation de l'argent se développe beaucoup, les escroqueries se mettent à pulluler, par exemple. Les grandes bandes sont en voie de disparition et, au lieu de grandes bandes rurales, vous avez le phénomène de toutes petites bandes urbaines [88 :00] et qui se livrent plutôt à des crimes contre les biens.

Bien sûr, on tue toujours, mais la proportion a beaucoup changé, et donc ce n'est pas tellement que ce soit la justice qui devient moins sévère, au contraire : dans les énoncés du temps on voit ceci : la justice ancienne n'est pas assez sévère pour cette nouvelle criminalité. En effet des petites escroqueries qui, au XVIIème siècle, n'auraient même pas été poursuivies ou des vols qui n'auraient pas été poursuivis. C'est une justice en un sens trop grosse pour saisir le détail de la criminalité. Lorsque la nature des crimes change et que monte une grande proportion de crimes contre les biens, comprenez que la justice doit devenir plus fine, elle doit resserrer [89 :00] ses mailles. Elle doit évaluer les crimes et la délinquance d'une toute autre manière, or la justice du Souverain, le modèle royal de la justice ne pouvait pas saisir, en fonction de tout l'appareil de justice... C'est-à-dire en fonction de ces nouveaux crimes et de la nouvelle criminalité, il faut un réaménagement du pouvoir de punir.

Et les énoncés de droit vont traduire, non pas tellement un humanisme, non pas tellement une augmentation dans la douceur des mœurs, non, il s'agit d'autre chose. Ce n'est pas non plus de la cruauté. C'est une espèce de mutation, c'est-à-dire : un nouveau régime d'énoncé, un nouveau régime d'énoncé concernant la criminalité. C'est là que l'objet discursif « délinquance » va apparaître. [90 :00] Il s'agit de saisir dans les mailles de la justice tout un domaine de « petite » (entre guillemets) délinquance qui échappait aux énoncés précédents. Alors bon, ça veut dire quoi ? Eh bien, cette fois-ci, et j'invoque un troisième livre de Foucault : ça veut dire que le droit va vraiment... les énoncés vont réellement... les énoncés de droit et pas seulement de droit, les énoncés juridiques, les énoncés politiques, les énoncés même techniques vont singulièrement changer de nature, de régime.

Si j'essaie de définir en très gros -- on reviendra, on aura à revenir sur tous ces points -- le pouvoir [91 :00] du Souverain, mettons qui se termine vers la fin du XVIIème siècle, dans les conditions de la monarchie absolue française -- le pouvoir du Souverain c'est quoi ? Il se définirait de telle manière : prélever, c'est un droit de prélever, ce sont des énoncés de prélèvement, la part du Roi, ou la part du seigneur. Qu'est-ce qui revient au seigneur, prélevé sur la production, prélevé sur la vie, prélevé sur les richesses ? Qu'est-ce que le seigneur a le droit de prélever ? Qu'est-ce que le roi, le seigneur des seigneurs, a le droit de prélever, et sur les seigneurs et sur le peuple ? [92 :00] C'est un droit de prélèvement, c'est une opération de prélèvement. Et d'autre part, c'est un droit de prélèvement, et le plus grand des prélèvements c'est quoi ? La vie. C'est un droit de mort. C'est un droit de faire mourir. Le Souverain c'est celui qui prélève et qui décide éventuellement de la mort. C'est ça le vieux régime d'énoncé. L'énoncé souverain, il répartit les prélèvements et il décide éventuellement de la mort, c'est-à-dire : est-ce que je te laisse vivre, se demande le Souverain, ou est-ce que je décide ta mort ?

Vers le XVIIIème siècle [93 :00] commence une mutation qui -- je résume très, très grossièrement -- qui va singulièrement changer le régime d'énoncé, à cet égard, politique, juridique, réglementaire, technique, etc. Il ne s'agit plus de prélever, de prendre sa part, sur la production, sur la richesse ; il s'agit de "faire produire". En d'autres termes, c'est-à-dire faire produire un effet utile et décupler l'effet utile ; je dirais ce n'est plus un régime de prélèvement, c'est un régime d'organisation ou de quadrillage. Le problème du

pouvoir, c'est comment non plus : que prélever sur les forces [94 :00] vives ? Le problème du pouvoir devient : comment composer les forces vives pour qu'elles produisent un maximum. En d'autres termes, c'est un problème, oui, d'organisation ou de quadrillage et non plus de prélèvement. Et parallèlement, les grands énoncés, c'est ce que Foucault appellera, si vous voulez, « des énoncés disciplinaires », des « énoncés de discipline », par opposition aux énoncés de souveraineté. « Disciplinaire », c'est un régime, entre autres, c'est un régime d'énoncés, tout comme « souveraineté » était un régime d'énoncés.

Et parallèlement, qu'est-ce [95 :00] qui se passe ? Parallèlement, le pouvoir n'est plus le droit de faire périr, le pouvoir, de même que il ne prélève plus, mais organise et fait produire et multiplie le produit, par son quadrillage, par l'organisation, le pouvoir ne fait plus mourir, ne se donne plus comme but, ne se donne plus comme propre, la décision éventuelle de faire mourir ; il se donne comme but la gestion et le contrôle de la vie. Gestion et le contrôle de la vie : il faut le prendre très concrètement dans les techniques mêmes qui commencent au XVIIIème siècle, qui impliquent toutes les statistiques de la vie, statistiques ou [96 :00] l'emploi des probabilités, calcul des probabilités concernant les richesses, les populations, concernant même les cultures, c'est notre monde moderne qui commence.

Notre monde moderne est disciplinaire et gestionnaire par opposition, si vous voulez, au monde qui se terminerait, selon Foucault, vers la fin du XVIIème, qui, lui, était un monde de souveraineté et mortifère, au sens de : le pouvoir du prince, c'est la décision éventuelle de faire mourir. Gérer et contrôler la vie, et c'est à ce moment-là, dès le début du XVIIIème, que commence l'idée fondamentale qu'il n'y a pas de nation sans démographie, [97 :00] que toutes les méthodes démographiques sont employées, que la puissance d'une nation implique toute une démographie augmentante. Dans quelles conditions elle doit augmenter ? C'est les problèmes qui deviennent, à ce moment-là les problèmes courants de l'Etat : les mariages, les morts, les naissances, la comparaison statistique de tout ça entre dans l'appareil du gouvernement. Mais qu'est-ce que ça veut dire ça ? La question, ce n'est plus faire mourir ; c'est contrôler la vie y compris dans ses plus petits détails. C'est un tout autre type de pouvoir.

Alors, comme dit Foucault, dans une page très belle, de *La Volonté de savoir*... Vous comprenez, l'abolition de la peine de mort, c'est évident que c'est une tendance de ce nouveau régime [98 :00] d'énoncé, depuis le début. Il faudra longtemps pour y arriver, mais il va de soi que la peine de mort, dans ce nouveau régime d'énoncé, c'est une survivance, c'est une survivance du vieux pouvoir souverain. Pourquoi ? Si le véritable objet du pouvoir, c'est la gestion et le contrôle de la vie, mais il y a quelque chose même de très choquant dans la peine de mort, pour les régimes de ce type. Il y a quelque chose de très choquant, c'est pour ça que dès le XVIIIème siècle, vous avez une dénonciation absolue de la peine de mort, qui va se poursuivre d'auteur en auteur, de technicien en technicien, avec tous les arguments que on a vu ressortir au moment où elle a été enfin abolie en France, mais vous les trouviez déjà ces arguments, ça a été rappelé qu'on les trouvait déjà [99 :00] totalement chez Victor Hugo. Mais les arguments de Victor Hugo, on les trouvait déjà totalement au XVIIIème siècle, sur le fait que la peine de mort n'avait

jamais empêché la propagation du crime etc. Tout y était. Et vous comprenez bien que, en effet, si le pouvoir se définit comme une gestion et un contrôle de la vie dans ses plus infimes détails, à savoir, une femme doit avoir trois enfants, et tout ça c'est des textes, c'est des énoncés qui apparaissent dès le XVIIIème siècle constamment ; il ne faut pas croire que la contraception, elle existe depuis peu : déjà le XVIIIème siècle est engagé dans la discussion sur la contraception, l'utilisation de la contraception à la campagne, il ne faut pas prendre les fermières pour des retardées, il semble que dès le XVIIIème siècle, la contraception à la campagne posait un problème aux nations [100 :00] extrêmement fort.

Il y a des choses nouvelles, mais parfois on se trompe dans notre évaluation du nouveau, parce qu'on n'a pas une bonne méthode pour dégager les énoncés. Mais enfin bon, vous sentez bien que la peine de mort en effet c'est comme un truc inassimilable par la nouvelle conception du pouvoir. En revanche, comme dit Foucault, ce n'est pas que la mort n'existe pas pour ce pouvoir, mais la mort, elle est toujours l'envers de ce que le pouvoir a décidé de la vie. Ce n'était pas le cas pour le Souverain. Je veux dire : la mort moderne, dans son rapport avec le pouvoir, c'est l'holocauste, ce n'est plus la peine de mort, c'est l'holocauste, c'est-à-dire la disparition de groupes entiers, la disparition de groupes entiers [*quelques mots indistincts*]. Et pourquoi l'holocauste, c'est vraiment le truc moderne, c'est l'infamie [101 :00] moderne ? [*Pause*] Eh bien, c'est tout simple, c'est que, les holocaustes, on ne peut pas les concevoir sous la forme de, sous la vieille forme du Souverain, « je te condamne à mort », ce n'est pas ça… [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :41 :24]

Partie 4

…Vous ne pouvez comprendre l'extermination d'un groupe, d'un peuple, d'une nation que si vous la rapportez aux conditions de vie que s'estime ou se donne le peuple exterminateur. Et ça, je crois que c'est une remarque très, très profonde sur la nature moderne des holocaustes. A savoir : les groupes, les peuples exterminés sont assimilés à des [102 :00] microbes, à des agents infectieux qui menacent la vie du peuple exterminateur. En d'autres termes, c'est au nom d'un vitalisme pervers, d'un vitalisme proprement dément. Prenez l'extermination des juifs par Hitler. L'extermination des juifs, elle se fait au nom de quoi ? Le juif assimilé à un agent pathologique, pathogène, qui menace la santé de la pure nation allemande. De quoi Hitler se réclame-t-il ? De la vie et de l'espace vital. C'est au nom de la vie, dans une espèce de vitalisme de la race, une espèce de vitalisme tordu, que Hitler [103 :00] procède à l'élimination des homosexuels dénoncés alors comme agents bactériens…, [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :43 :09]

[*à l'élimination des Juifs dénoncés comme pires encore, comme virus, etc. C'est toujours au nom d'une gestion de la vie. L'holocauste se fait au nom d'une gestion de la vie qui va jusqu'à cette démence : les conditions de la survie. Si vous prenez aujourd'hui les armes atomiques, voyez comment elles s'insèrent complètement dans ce nouveau régime d'énoncés*.] ... Les armes atomiques posent à la fois la question de l'élimination des peuples entiers qui seront considérés comme les agents infectieux de la vie des peuples qui se servent de l'arme atomique et tout en étant condition de la survie, le thème de la

vie et de la survie. Et déjà la survie de la race allemande est le thème fondamental d'Hitler et tous les thèmes d'holocauste, d'armement atomique -- je prends deux rubriques très différentes – [104 :00] se comprennent complètement en fonction de cette nouvelle conception de la politique : gestion et contrôle de la vie. Oui ?

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : La colonisation des Amériques... la colonisation des Amériques [*Deleuze y réfléchit*]… Je ne peux pas vous répondre, il faudrait que j'y pense, je ne sais pas. Pour que vous posiez la question, il faut que vous ayez déjà l'idée d'une réponse, alors dites-moi votre réponse.

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze [*il répète la question posée*] : Est-ce qu'il y avait déjà un argument d'espace vital ? Ecoutez, ça, ça m'étonnerait. Il faut s'entendre. A ce moment-là, vous me diriez « dans les colonies de peuplement de la Grèce ancienne, est-ce qu'il y avait déjà un espace vital ? », je vous dirais, « certainement pas » bien que [105 :00] : il fallait qu'ils exportent de la population, il fallait qu'ils exportent des citoyens, mais ce n'était absolument pas au nom d'un espace vital. L'idée d'espace vital, elle apparaît tellement XIXème siècle alors... Je ne peux pas vous répondre, mais c'est l'exemple excellent ça d'une recherche... C'est celui qui pose la question qui doit y répondre. La semaine prochaine : vous allez réfléchir à ça et la semaine prochaine vous nous direz.

Alors je voudrais vous lire, pour terminer ce point, la page de Foucault qui me paraît très belle, c'est *Volonté de savoir*, p.179-180 [*Au fait, pp. 179-181 (Gallimard, 1976)*]. Vous voyez, j'essaie de résumer le thème de la page, ça revient à dire que c'est pour les mêmes raisons que la peine de mort individuelle tend à s'abolir dans les sociétés modernes et que les holocaustes de peuples tendent à se développer. [106 :00] « L'occident a connu depuis l'âge classique une très profonde transformation de ses mécanismes de pouvoir. Le 'prélèvement' tend à n'en plus être la forme majeure, mais une pièce seulement parmi d'autres qui ont des fonctions d'incitation, de renforcement » etc. -- Le prélèvement, il existe pour les impôts encore. -- Mais la vraie forme du pouvoir aujourd'hui, c'est « un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire. Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère » -- d'abord -- « la vie et à s'ordonner à ce qu'elles réclament. Cette mort, qui se fondait sur le droit du souverain de se [107 :00] défendre ou de demander qu'on le défende, va apparaître maintenant comme le simple envers du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir ou de la développer. Jamais les guerres n'ont été plus sanglantes pourtant que depuis le XIXème siècle et, même toutes proportions gardées, jamais les régimes n'avaient jusque-là pratiqué sur leurs propres populations, de pareils holocaustes. »

« Mais ce formidable pouvoir de mort » -- et c'est peut-être ce qui lui donne une part de sa force et du cynisme avec lequel il a repoussé si loin ses propres limites – « se donne

maintenant » -- Donc, « ce formidable pouvoir de mort » -- « se donne maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie » -- ce n'était pas le cas de la mort décidée par le souverain -- « comme [108 :00] le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre ; elles se font au nom de l'existence de tous ; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux. C'est comme gestionnaire de la vie et de la survie, des corps et de la race que tant de régimes ont pu mener tant de guerres, en faisant tuer tant d'hommes. Et par un retournement qui permet de boucler le cercle, plus la technologie des guerres les a fait virer à la destruction exhaustive, plus en effet [109 :00] la décision qui les ouvre et celle qui vient les clore s'ordonnent à la question nue de la survie. La situation atomique est aujourd'hui au point d'aboutissement de ce processus : le pouvoir d'exposer une population à une mort générale est l'envers du pouvoir de garantir à une autre son maintien dans l'existence. Le principe : pouvoir tuer pour pouvoir vivre, qui soutenait la tactique des combats, est devenu principe de stratégie entre États ; mais l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, de la population. Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce n'est pas par un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer ; c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, [110 :00] de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population. »

« J'aurais pu prendre, à un autre niveau, l'exemple de la peine de mort. Elle a été longtemps avec la guerre l'autre forme du droit de glaive ; elle constituait la réponse du souverain à qui attaquait sa volonté, sa loi, sa personne. Ceux qui meurent sur l'échafaud sont devenus de plus en plus rares, à l'inverse de ceux qui meurent dans les guerres. Mais c'est pour les mêmes raisons que ceux-ci » -- ceux qui meurent dans les guerres – « sont devenus plus nombreux et ceux-là » -- ceux qui meurent sur l'échafaud – sont devenus « plus rares » -- c'est pour les mêmes raisons que la peine de mort s'abolit et que l'holocauste se répand – « Dès lors que le pouvoir s'est donné pour fonction de gérer la vie, ce n'est pas [111 :00] la naissance de sentiments humanitaires, c'est la raison d'être du pouvoir et la logique de son exercice qui ont rendu de plus en plus difficile l'application de la peine de mort. Comment un pouvoir peut-il exercer dans la mise à mort ses plus hautes prérogatives, si son rôle majeur est d'assurer, de soutenir, de renforcer, de multiplier la vie et de la mettre en ordre ? Pour un tel pouvoir l'exécution capitale est à la fois la limite, le scandale et la contradiction », tandis que l'holocauste ne l'est pas, puisque l'holocauste, c'est la condition de la survie du peuple exterminateur. Belles pages.

Or tout ceci -- je voudrais conclure parce que vous n'en pouvez plus -- je conclus, j'ai fini avec le premier point : en quel sens tout est toujours dit ? En quel sens les énoncés ne sont pas cachés, les énoncés ne sont pas secrets, [112 :00] les visibilités ne sont pas cachées, vous pouvez voir et vous pouvez entendre à votre époque tout ce qu'il y a lieu de voir et tout ce qu'il y a lieu d'entendre. Perdez l'idée que les hommes politiques vous trompent ; c'est pire, c'est bien pire : s'ils ne faisaient que nous tromper... ! Mais, même

au niveau des holocaustes, ils ne les cachent pas. Ils ne les cachent pas. Vous voyez, évidemment vous sentez tout de suite qu'est-ce qu'il faut lire alors pour connaître ces pseudo-secrets. Tantôt, tantôt.

Tout est bon, et ce sera la méthode de Foucault. C'est qu'il faut lire parfois des revues médicales pour voir ce que c'est que la politique de la santé aujourd'hui. Vous lirez dans les revues médicales des déclarations qui, personnellement, me font frémir, du type : nous allons vers une médecine sans médecin ni malade. On voit très bien ce que ça veut dire : une maladie ne se définit plus par des [113 :00] symptômes, elle se définit par des images, du type scanner etc. ; c'est-à-dire : vous serez traités avant d'être malades, vous n'aurez même pas le temps de devenir malades, malades. C'est-à-dire : une médecine par images au lieu d'être une médecine par signes. C'est très intéressant ça : on ne peut pas dire qu'ils le cachent, ils le disent. « Une médecine sans médecin ni malade », en effet tout se passe entre l'image et le porteur d'image, avec l'appareil de détection ; d'une certaine manière, ça fait froid dans le dos, mais c'est dit, qu'on ne nous dise pas que c'est caché ! Vous direz : « c'est dit, mais dans des revues spécialisées »... et alors ? Les revues spécialisées ne sont pas secrètes. Ce qui fait partie de l'énoncé, c'est peut-être : le locuteur et le destinataire, ça oui. Mais qu'un énoncé implique tel locuteur et s'adresse à tel destinataire, est-ce que ça veut dire qu'il est secret ? Non, ça ne veut pas dire qu'il est secret, pas du tout. [114 :00]

On verra cette dernière remarque que je fais, elle va lancer sans doute notre analyse prochaine. De même, lire des revues des armées, c'est très, très intéressant. Parce que, là alors, ils ne nous cachent rien ; on ne peut pas dire qu'un général soit menteur. Ça : il n'y a rien de plus franc qu'un général. C'est une loi des énoncés. Même de tous, entre l'homme politique, le diplomate, le général, c'est le plus franc ! Le plus terrifiant aussi, mais c'est le plus loyal. Un général ne ment pas, il ne ment jamais. C'est très intéressant, les revues, les études militaires, là aussi il y a des locuteurs et des destinataires. Eh bien, voilà.

Le thème, tout ce que je voulais dire, c'est, à ce niveau, le thème que Foucault rappelle constamment, c'est une règle de sa méthode : le difficile, [115 :00] c'est de trouver les énoncés là où ils sont, mais ils sont quelque part : à vous de les trouver. Ils ne sont pas cachés. Et l'archive, ça veut dire ça : former le corpus -- comme dit Foucault, mais il emploie un terme très souvent employé par les linguistes, ou du moins par certains linguistes -- former le corpus d'énoncés qui sont caractéristiques d'une formation historique, ça implique déjà beaucoup d'invention. Il faut les trouver là où ils sont. « Les trouver là où ils sont », ça veut dire à la fois : ils ne sont pas cachés, et pourtant ça prend de la peine de les trouver. Il faut que vous construisiez le corpus d'énoncés dont vous partez. Lorsque vous faites une recherche quelconque sur une formation historique, il faut que vous construisiez votre corpus. Voilà, donc on passera à l'autre problème : mais alors, [116 :00] ils ne sont pas cachés, mais ils ne sont pas donnés non plus. Donc : qu'est-ce qu'il faut faire ? Et pourquoi ils ne sont pas donnés ? Voilà ! [*Fin de la séance*] [1 :56: 10]