

Gilles Deleuze

Sur Foucault

3ème partie : Subjectivation

22ème séance, 06 mai 1986

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

Partie 1

... On en était là, vous vous rappelez, sous une question propre à Foucault : que signifie cet apparent retour aux Grecs que représente les derniers livres de Foucault ? On était à passer par une question plus générale d'abord, qui était : eh ben oui, comment Foucault s'insère-t-il dans une ou des traditions qui pose la question « pourquoi les Grecs ? », c'est-à-dire « pourquoi la philosophie est-elle née en Grèce, et a-t-elle avec la Grèce un rapport énonçable ? ». Énonçable, comment ? Est-ce que toute ce... Est-ce que cette question est bien posée ? [1 :00] Je n'en sais rien, je n'en sais rien ; est-ce qu'il faut la poser comme ça ? Est-ce qu'il convient de dire que, oui, les Grecs ont eu avec la philosophie un rapport fondateur ? Je ne sais pas, moi. Mais, nous l'acceptons comme ça. Nous l'acceptons comme ça puisque notre sujet passe par là et puisqu'il s'agit pour nous de la pensée de Foucault.

Or ce que je voulais dire la dernière fois, très vite, c'est que la question m'a paru naître avec le romantisme allemand, mais que, à partir du XIXème siècle, cette question « pourquoi la philosophie - les Grecs ? » a reçu trois ordres de réponses assez différentes [2 :00] et pourtant liées, complémentaires, beaucoup plus complémentaires que contradictoires. L'une porte sur... l'une est philosophique et porte sur la révélation de l'être -- je m'exprime, là, en termes très généraux, très vagues et forcément très vagues puisqu'elle couvre de auteurs très différents -- et je dis : il me semble que dans la philosophie allemande de Hegel à Heidegger, la réponse qui nous est donnée concernant ce problème c'est que : oui, l'être s'est révélé en Grèce. Ce qui me trouble, c'est le petit côté -- enfin ce n'est pas, ce n'est pas... ce n'est pas un inconvénient -- c'est le petit côté chrétien de cette... d'une pareille réponse. Je veux dire : on nous dit, « l'être s'est révélé en Grèce » un peu comme... quand dans d'autres cas, on nous dit que le dieu s'est fait homme à tel endroit, hein, [3 :00] l'unité de la singularité et de l'universel... bon. C'est pour ça que je dis : peut-être que, après tout, le problème n'est pas bien posé. Mais, enfin, encore une fois, ce n'est pas notre affaire. Oui, l'être s'est révélé en Grèce, bon. On l'a vu, très vite.

Et ça revient à dire quoi ? Ben, si je reprends le schéma de Hegel, très vite, l'être se révèle en Grèce sous quelle forme ? Eh ben, il se révèle immédiatement. La révélation immédiate de l'être se fait en Grèce, sous quelle forme ? L'être y apparaît alors comme, à la lettre, l'universel des objets. Et c'est le début d'une longue histoire qui ne fait qu'un avec l'histoire tout court, c'est-à-dire l'histoire de la philosophie. [4 :00] Car va se produire ensuite une médiation ou une -- là le

mot m'importe -- déjà une subjectivation. Le deuxième temps, ce sera une subjectivation de l'être ou, si vous préférez déjà -- marquons les notions qui nous importent -- l'être se replie sur le sujet qui se représente l'objet et se représente lui-même. C'est le second moment, non plus de l'immédiat, mais le moment de la réflexion, marquée non plus par les Grecs, mais par Descartes, « je pense donc je suis ». L'être se replie sur le sujet qui se représente soi-même et qui se représente l'objet. [5 :00] Et puis, en un troisième temps, qui est le moment de l'absolu -- inutile de vous dire à quel point je schématise, mais les trois temps sont bien, très nettement distingués par Hegel, dans son cours sur l'Histoire de la philosophie -- c'est cette fois-ci le mouvement de la subjectivité du sujet, le mouvement de la subjectivité qui se déploie dans l'être, c'est-à-dire qui pense l'être ne se pensant lui-même. Et c'est le moment proprement hégélien par lequel Hegel estime achever la philosophie.

Or, comprenons-nous bien, je dis bien -- mais là je n'ai pas le temps, et puis ce ne serait vraiment pas mon sujet -- j'entends bien que Heidegger est très différent de Hegel. [6 :00] Je dis la conception heideggérienne du rapport de la philosophie avec les Grecs n'en pousse pas moins sur ce sol-là, à savoir la Grèce comme lieu de la révélation de l'être. La grande différence entre Heidegger et Hegel, ce sera la manière dont les deux auteurs conçoivent la révélation de l'être. Mais qu'il y ait révélation de l'être en Grèce et esquisse d'un mouvement de la subjectivation comme le pli de l'être, c'est un thème signé Heidegger autant que, d'une certaine manière, déjà signé Hegel. Donc, si je dis ce premier courant philosophique, quant à la question du rapport de la philosophie avec la Grèce, [7 :00] pourrait se dire : oui, en Grèce se fait la révélation de l'être, et c'est cela qu'on appelle philosophie.

Et puis, il y a une seconde réponse, un second type de réponse, qu'on appellera non plus réponse philosophique, qui est beaucoup plus une réponse historique. Et je voudrais à la fois que vous sentiez qu'il est injuste que... il y a quelque chose d'injuste, c'est à quel point les historiens, je disais, négligent la réponse philosophique, comme si elle n'avait rien à leur apporter, alors que, à mon avis, leur recherche n'aurait pas existé sans la manière de questionner d'abord philosophique. Car qu'est-ce que nous disent les historiens ? Il ne s'agit plus de dire « oui, [8 :00] l'être se révèle en Grèce » ; pour eux c'est inintelligible, c'est... c'est de la pure et simple métaphysique. En revanche, pour parler positivement, ils diront que, en Grèce, se fait une organisation de l'espace cosmologique et social qui implique un nouveau mode de pensée que les Grecs appelleront philosophie. Donc la réponse n'est plus : en Grèce, l'être se révèle, mais la réponse est : en Grèce apparaît ou s'organise [9 :00] un nouvel espace cosmique et social.

Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Je vais très vite, et je vous dis, là, c'est un peu comme tout à l'heure pour Hegel-Heidegger ; moi, je crois que les premiers grands historiens de la Grèce du XIX^{ème} siècle allemand, insisteront sur cet aspect du nouvel espace. Vous sentez tout de suite : c'est l'espace de la cité. Et on pourrait suivre les traces depuis l'histoire antique du XIX^{ème} siècle jusqu'à l'école... l'école française actuelle que je citais, trois noms particulièrement importants comme ayant été dans cette direction, à savoir [Jean-Pierre] Vernant, [Marcel] Dettienne et [Pierre] Vidal-Naquet qui ont analysé ce nouvel espace cosmique [10 :00] et social qui rend possible un nouveau mode de pensée nommé philosophie.

Or qu'est-ce qu'il y avait avant ? Avant, il y avait une pensée... -- moi, je résume, je résume très, très vite, hein ; pour ceux que ça intéresse, vous irez voir les textes -- mettons qu'il s'agissait

d'une pensée dite souvent magico-religieuse, pensée magico-religieuse, qui répondait à quoi ? Qui répondait à, mettons, de grandes formations impériales. Même en Grèce, Mycènes, Mycènes impériale, ces grandes formations impériales sur lesquelles nos renseignements sont [11 :00] quand même relativement consistants. Enfin vous verrez tout ça. Or, par exemple, demande Vernant, comment se définit ce type de pensée, donc, disons, pré-philosophique, ce type de pensée magico-religieuse -- d'autres disent « poétique » -- qui s'exprime dans la poésie ? Elle s'exprime par l'affirmation d'un écart. Affirmation d'un écart entre quoi et quoi ? D'un écart entre deux sens du mot « premier », ce qui est premier du point de vue du commencement ou du point de vue temporel, [12 :00] et ce qui est premier du point de vue de la souveraineté, du point de vue du pouvoir.

Ça veut dire quelque chose de tout simple, comprenez : ce qui est premier du point de vue temporel, c'est le chaos. Au début, il y a le chaos. [Pause] Et ce qui est premier, du point de vue de la souveraineté, c'est le dieu souverain. [13 :00] C'est Zeus. Et qu'est-ce que c'est que la pensée magico-religieuse ? Elle suit tout ce qui est censé se passer dans l'écart. Il a fallu du temps pour dompter le chaos, pourquoi ? La parole poétique ou mantique, mantique au sens de... ou divinatoire, si vous préférez, va retracer toutes les luttes entre générations de dieux, entre les [14 :00] deux extrêmes du chaos et du dieu souverain, tout ce qui s'est passé, les titans, la lutte des titans, comment les titans ont été vaincus, etc., etc., comment les générations de dieux se sont succédé jusqu'à ce que le plus grand s'impose et impose l'ordre au chaos en même temps qu'il triomphe des autres dieux. Si bien que le monde, sous la parole poétique, ou pré-philosophique, se présentera comme une hiérarchie de puissances en lutte les unes contre les autres et qui viennent combler la distance entre le chaos et l'ordre souverain. [15 :00]

C'est dire, moi ça m'importe beaucoup, parce que je dis juste que, lorsque traîne un peu partout, quand cela arrive, une idée comme « ah oui, les... la pensée archaïque, c'est celle de l'éternel retour », c'est complètement faux ; l'idée que les choses reviennent, etc., c'est tellement faux ! Encore une fois, pensez à ce que vous risquez déjà de savoir vous-mêmes, mais la pensée archaïque, à ma connaissance, elle n'a jamais invoqué un éternel retour quelconque. Elle a invoqué exactement le contraire, c'est-à-dire cette succession de générations divines, jusqu'à ce qu'un dieu souverain prenne [16 :00] le pouvoir, c'est-à-dire elle a toujours invoqué, la pensée archaïque, la succession de générations. Et, un des derniers exemples grecs d'une telle pensée, c'est Hésiode. Et cette pensée, qu'est-ce qu'elle se propose ? Elle se propose deux choses : chanter la souveraineté et comment la souveraineté s'est établie, [Pause] et dès lors, rappeler les grands exploits guerriers, et ce sont les deux fonctions fondamentales de la poésie [17 :00] archaïque.

Or qu'est-ce qui se passe en Grèce ? Qu'est-ce que ça veut dire « la philosophie naît » ? Ça veut dire d'abord que -- et c'est là que vous reconnaissez un philosophe, le premier philosophe grec, seulement ils sont déjà arrivés plusieurs en même temps, forcément -- vous reconnaissez un philosophe grec à ceci : quelqu'un qui vous dit, non, l'univers a une loi d'organisation immanente. D'une certaine manière, c'est la même chose qui est premier dans l'ordre du temps et premier dans l'ordre de la souveraineté, et c'est en même temps, même si ça met du temps à se dégager, ça se peut, là, toutes les conciliations. Bien sûr, la pensée [18 :00] pré-philosophique continuera dans la pensée philosophique. On peut concevoir qu'une loi d'organisation immanente de l'univers mette du temps à se dégager. Ça n'empêche pas que ce qui est affirmé,

c'est non pas un chaos, mais une loi d'organisation immanente à l'univers, ou si vous préférez, une position de la terre en équilibre au centre d'un espace déjà homogène. Position de la terre en équilibre au centre d'un espace homogène : ça, c'est la signature philosophique en quel sens ? Parce qu'il n'y a plus besoin d'un dieu souverain pour la faire tenir. La question « pourquoi la terre ne tombe-t-elle pas ? » a fini d'exister. C'était la question magico-religieuse, pourquoi la terre [19 :00] ne tombe-t-elle pas ? Si elle est en équilibre au centre d'un espace déjà homogène, elle n'a aucune raison de tomber. En d'autres termes, c'est une manière de dire qu'il y a une loi d'organisation immanente. Vous voyez : ce qui s'affirmait comme écart, l'écart est complètement [claquement] aplati, rabattu [claquement]. C'est une certaine manière de ployer aussi, de rabattre, de replier [claquement]. Je replie la loi souveraine sur [claquement] la terre même. Et commence à ce moment-là la parole philosophique.

Mais d'où ça venait, une telle conception du cosmos ? C'est que, parallèlement se faisait une évolution [20 :00] ou même une mutation de l'espace social. L'espace social cessait d'être pyramidal, avec le point de souveraineté, le sommet de souveraineté et les étages représentant les générations de dieux qui se succèdent. Et, là aussi, se produisait une espèce d'aplatissement, de repliement sur soi. Qu'est-ce que c'était ? C'était un nouvel espace social défini par, suivant le mot grec, l'isonomie. Et qu'est-ce que c'était que la grande isonomie des Grecs ? C'était la position d'un espace homogène [21 :00] dont toutes les parties étaient, d'une certaine manière, symétriques par rapport à un centre. Le centre d'un cercle se substituait à cette tout autre image : sommet d'une pyramide, sommet d'une pyramide dont les étages étaient les générations successives. Maintenant il s'agissait, au contraire, du centre d'un cercle dont toutes les parties devenaient réversibles et symétriques par rapport au centre.

Et qu'est-ce que c'était, ça, encore une fois ? C'était d'abord la grande constitution de Clysthène [Pause] qui, c'est bien connu [22 :00] -- et ce que je dis, hein, encore une fois, est extrêmement rudimentaire, il faut... je suis forcé d'aller vite, tout ce que je peux dire, c'est que ce n'est pas faux, hein... j'ai honte, c'est du niveau dictionnaire Larousse, quoi – c'est comme si on l'a toujours dit substitué à la répartition dite *gentilis*, c'est-à-dire des tribus ou des gentes qui se définissent d'après leur ancienneté, l'image pyramidale, l'image pyramidale des générations..., substitué à cette répartition dite *gentilis*, une répartition territoriale. Les différentes parties territoriales, les différentes parties du territoire étant symétriques par rapport à un centre, lequel centre est quoi ? La fameuse *agora*, la fameuse *agora* de la cité grecque, c'est-à-dire le foyer commun, l'idée du foyer [23 :00] commun qui se substitue au sommet de la pyramide.

Et, sans doute, on dira que c'est la démocratie athénienne. Et on rappellera que Platon, philosophe par excellence, était violemment hostile à cette démocratie. Mais tout le monde comprend en même temps que ce n'est pas une objection, car quel est le vrai problème politique chez Platon ? Ce n'est pas du tout revenir à la parole magico-religieuse, à la parole pré-philosophique ou à la pensée pré-philosophique, mais c'est demander sous quelles conditions, à quelles conditions [24 :00] l'isonomie, dont il reconnaît parfaitement l'exigence puisque l'isonomie devient l'exemple même de la justice, la règle, la règle de symétrie de l'isonomie -- on pourrait le traduire comme la règle de symétrie d'égalité ou de proportion -- la question platonicienne, c'est comment l'isonomie peut-elle être, c'est-à-dire l'idéal de Clysthène, peut-il être effectivement réalisé une fois dit qu'il ne l'est pas et ne peut pas l'être dans la démocratie athénienne ?

Alors pourquoi il ne peut pas l'être ? Alors là... Peu nous importe... Comment Platon... Je dis juste : la réponse de Platon, ce sera que l'idéal de Clisthène ne peut être réalisé, ne peut être effectué que si l'on réintroduit une sévère hiérarchie dans la cité, [25 :00] hiérarchie du type suivant : que les chefs, que les dirigeants de la cité n'aient pas d'autre profession car c'est les différenciations professionnelles, les différenciations de métier, qui font que la démocratie athénienne ne peut pas réaliser l'idéal d'isonomie. Donc il faut restaurer une hiérarchie, mais pas du tout pour revenir à la pensée magico-religieuse ; simplement pour... pour faire que les dirigeants soient soustraits à toute activité professionnelle autre que la politique même, c'est-à-dire soient entre eux, les uns par rapports aux autres, dans des rapports d'isonomie. [26 :00] Ça n'empêche pas que certains éléments de Platon se serviront et réactiveront un type de pensée magico-religieuse, d'où notamment l'utilisation du mythe chez Platon, mais dans un tout autre contexte et dans un tout autre but.

Mais, si l'on cherche, en effet... c'est-à-dire que Platon, en fait, garde tout à fait la conception de l'espace clisthénien, il estime seulement que la démocratie athénienne est tout à fait insuffisante pour réaliser dans la cité cet espace isonomique ; bien plus, que, pour ça, il faut substituer à la symétrie des parties, il faut substituer des égalités de proportion, c'est-à-dire des rapports d'analogies. Donc les différences avec... Mais c'est pour vous dire qu'il appartient, que Platon, [27 :00] même quand il a l'air tout à fait de se désolidariser, de rompre avec ce problème, appartient complètement, là encore, au terrain du problème. Et c'est très curieux si l'on cherche une des origines... On voit donc qu'il y a une origine cosmique, une origine civique de cette nouvelle organisation ou conception de l'espace. De la même manière, je dirais : il y a une origine que Détienna a très bien analysée dans son livre *Les Maîtres de vérité* [Paris : Maspero, 1967], très, très bien analysée et qui serait les guerriers eux-mêmes. C'est que les guerriers, pour leur compte, ils ne font pas seulement la guerre ; qu'est-ce qu'ils font ? Eh ben, peut-être que cet espace, ce nouvel espace grec est né chez les guerriers. [28 :00] Les guerriers, ils ont toujours eu un statut spécial et ce statut spécial consiste en quoi ? Un type de parole qui n'appartient qu'à eux, un mode de... [Interruption de l'enregistrement] [28 :17]

Partie 2

... vient au centre, vient celui qui a quelque chose à dire à ses égaux les guerriers. Et quand il aura dit ce qu'il a à dire, il retourne à sa place et un autre, qui lui est égal, qui lui est égal en rang, un autre chef, vient et parle à son tour. Au centre est donc déposée la parole ou le butin, et toutes les parties sont symétriques par rapport à ce centre, [29 :00] en effet, ce sont tous les chefs de guerre qui sont des pairs, des égaux. Naît, là, un nouveau type de parole, un nouveau type de pensée, un espace social, espace circulaire défini par la symétrie des parties par rapport à un centre. Et faut-il s'étonner que, en effet, cet espace va se développer et devenir espace civique ? Il va devenir espace civique en même temps que se fera la célèbre réforme dite hoplitique qui fait du citoyen un soldat ou qui fait du soldat un citoyen. Alors, vous voyez, réforme de Clisthène, réforme hoplitique, etc. C'est à travers des réformes datables et [30 :00] déterminables historiquement que se fait l'organisation du nouvel espace.

Georges Comtesse : Je peux faire une remarque ?

Deleuze : Oui ?

Comtesse : Je veux faire la remarque que... [*Propos difficilement audibles ; il s'agit des détails de l'organisation civique en Grèce*] les citoyens qui sont autour d'un cercle, à égale distance d'un centre, la première formulation, ça a été qu'au centre qui est [*mots inaudibles*] par quelqu'un qui s'appelle [*terme indistinct*], et la différence de [*terme indistinct*] avec les autres formulations du [*mot indistinct*], c'est que pour lui, la loi égale pour tous où les citoyens autour du cercle, [31 :00] ça à égale distance du centre, et que c'est la disposition de la figure de la démocratie, c'est que le centre... au centre, il n'y avait pas quelque chose, c'est-à-dire il n'y avait ni le butin qui variait [*mots inaudibles*], ni la *chôra*, pour parler [*mot inaudible*]. La disposition initiale de la [*mots inaudibles*], c'est que la disposition du centre n'est pas un endroit [*mot inaudible*], mais c'est un lieu complètement vide, et donc le lieu, étant absolument vide, peut être donc occupé par tous, d'où l'idée d'une complémentarité, appelle justement [*quelques mots inaudibles*] du lieu vide, c'est l'idée de l'*agonie*, c'est la lutte pour le centre. Et c'est dans la lutte pour le centre qu'intervient justement la question philosophique platonique, [32 :00] [*mots inaudibles*] et donc quelle est la sélection que le philosophe va faire pour ceux qui veulent, ou non, s'occuper de ça. C'est la remarque que j'avais.

Deleuze : Ah, tout à fait... tout à fait utile, cette remarque. Et, en effet, mais... c'est bien, c'est exactement même parce que le centre est un lieu vide que c'est là où l'on dépose le butin de manière toute transitoire, et c'est là que vient parler, que s'installe celui qui va parler, et ça c'est tout à fait... Et, en effet, ce que tu ajoutes sur Platon est tout à fait juste. Si bien que, si vous saisissez cette distinction alors historienne, d'un point de vue historique, historien, entre les deux l'espace dit, mettons, magico-religieux, et le nouvel espace, il y a toute une histoire qui sera celle de l'*alèthes*, de l'*alètheia*, c'est-à-dire de la vérité. [33 :00] La mutation de la vérité magico-religieuse en vérité philosophique, et c'est ça qui fait l'objet principal du livre de Détiëne, Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, l'évolution de cette *alètheia* -- et où je vous disais mon étonnement la dernière fois que ce livre ne cite pas une fois Heidegger, alors qu'il est difficile de penser que l'apport de Heidegger à ce problème de l'*alètheia* chez les Grecs ne soit pas quand même un apport considérable et utilisable même par les historiens et, d'ailleurs, j'ai le vif sentiment que Détiëne l'utilise fort ; bon, mais, enfin, on n'a pas le temps et ce n'est pas, surtout, ce n'est pas notre sujet -- Je dis : vous voyez, donc, la seconde direction, c'était : [34 :00] c'est en Grèce que l'espace cosmique et social s'organise de telle manière que la philosophie naisse, que se produise un nouveau type de pensée et de discours qu'on appellera philosophique. Les amis -- là, ça donnera encore plus raison à Comtesse -- la société des amis, c'est autour du centre, c'est ceux qui sont autour du centre. Ce ne sont plus des sages qui renvoient à l'image pyramidale ; ce sont les amis de la sagesse qui renvoient à l'image circulaire.

Et je dis : il y a une troisième direction car, comme l'un d'entre vous me signalait la dernière fois, à coup sûr, nous ne pouvons pas mettre Nietzsche du côté des philosophes allemands, parce que, d'abord, [35 :00] il ne voulait pas. Il faut tenir compte de ses volontés, puisque, lui-même affirmait qu'il y avait une différence radicale. Donc Nietzsche n'est pas ce... Il n'y a que Heidegger pour croire que Nietzsche a cru que... les Grecs... assistaient à la révélation de l'être. Car Nietzsche pose le problème d'une troisième manière et, j'insiste aussi, qui ne contredit pas les deux autres, mais c'est une troisième voie, une troisième voie qui aurait peut-être des antécédents -- je ne dis pas que Nietzsche est le premier à la fonder, enfin il la porte très haut, à la fin du XIXème siècle -- et consiste en un troisième type de réponse, ça n'est plus ni révéler

l'être, ni organiser un espace cosmique et social, mais c'est produire, faire apparaître [36 :00] un nouveau type de force.

Là aussi, ça peut très bien se concilier avec l'hypothèse historique, un nouveau type de force s'exprimera aussi dans un nouvel espace, ça va de soi. Tout ce qu'on vient de dire sur les puissances, l'organisation pyramidale des puissances, etc., et si j'essaie de dire, oui, si j'essaie... les textes de Nietzsche sur les Grecs sont à la fois tellement variés, tellement beaux, tellement ambigus, tellement... c'est tellement difficile, hélas ça me prendrait toute une séance -- et il n'y a pas lieu -- pour essayer de dire ce qui me semble là-dessus. J'essaie juste d'en retenir quelques points.

Ce que Nietzsche nous dit finalement, c'est que les Grecs en tant que philosophes, les philosophes grecs, qu'est-ce qu'ils ont fait ? Je crois [37 :00] que l'un des thèmes les plus constants de Nietzsche, c'est : ils ont inventé de nouvelles possibilités de vie. Ils ont fait de la pensée un art. C'est ça. Remarquez que, là aussi, Hegel a toujours dit : la révélation immédiate de l'être, c'est le beau, et les Grecs -- et c'était même le thème... la critique que Hegel faisait aux Grecs -- les Grecs en restent au stade du beau ; ils ont appréhendé l'être comme beau et, selon Hegel, c'est insuffisant, tout à fait insuffisant. Et Nietzsche veut dire tout à fait autre chose, qui n'en a pas moins une espèce de résonance. Nietzsche, il ne dit pas qu'ils appréhendent l'être comme beau ; il dit [38 :00] qu'ils font de l'existence un art et que, par-là, ils inventent de nouvelles possibilités de vie.

Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire, sans doute, deux choses, c'est que -- et c'est aussi un thème qui revient tout le temps -- le philosophe, c'est-à-dire le Grec, c'est celui qui affirme la vie. Il fait de la puissance une instance qui affirme la vie. C'est une conversion de la souveraineté. La puissance ne signifie plus la puissance [39 :00] devenant un art, ça veut dire : elle n'est plus un vouloir dominer. La pensée pré-philosophique, elle, conçoit la puissance comme un vouloir dominer, c'est le problème de la souveraineté. Avec le philosophe grec, non, la puissance n'est plus un vouloir dominer, qui voudrait... Nietzsche lance sa grande formule, la « volonté de puissance » ; il ajoute, qui... qui pourrait appeler ça une volonté de domination ? Il ne s'agit pas de vouloir dominer, pas du tout, pas du tout. « Volonté de puissance » n'a jamais voulu, pour Nietzsche, dire, enfin au sens où il le prenait, « assurer sa domination », mais « affirmer [40 :00] la vie ». C'est une mutation de la puissance. Vous voyez en quoi ça peut très bien s'enclencher avec notre perspective de tout à l'heure, historique : affirmer la vie et non plus juger la vie comme le fait le dieu souverain. Si bien que le philosophe, en tant qu'il invente de nouvelles possibilités de vie, il ne peut le faire que par l'opération suivante : l'unité de tout ce qui vit. Et lorsque, même Parménide dit « l'être est », et là il rejoint..., l'être n'a jamais voulu dire autre chose que l'unité de ce qui vit. Donc rompre avec la conception de la puissance-souveraineté, voilà le premier acte de la philosophie en tant [41 :00] qu'elle fait de la vie un art, c'est-à-dire en tant qu'elle crée de nouvelles possibilités de vie.

Et deuxième aspect, c'est comment... qu'est-ce que c'est que ces possibilités de vie ? Etablir en soi, en soi-même, un rapport entre les actions et les réactions, tel qu'un maximum d'actions soit produites, établir en soi, en soi-même un rapport entre les actions et les réactions, tel qu'un maximum d'actions soit produites. Et cette fois-ci, ça s'oppose à l'autre aspect de la pensée magico-religieuse, c'est-à-dire la pensée de l'exploit guerrier et de la guerre. [42 :00] « Volonté

de puissance » n'a rien à voir avec la guerre. D'une part, « volonté de puissance » n'a rien à voir avec souveraineté. D'autre part, elle n'a rien à voir avec la guerre. C'est les deux pôles que je vous disais tout à l'heure de la poésie magico-religieuse, à savoir le problème du dieu souverain, le problème de l'exploit guerrier, qui tombe au niveau de... Oui, la philosophie c'est l'affirmation d'une nouvelle forme de vie. Et cette nouvelle forme de vie consiste, du point de vue de la pensée, à penser l'unité de tout ce qui vit. Voilà.

Pour Nietzsche, c'est particulièrement insuffisant [43 :00] ce que je dis, mais peu m'importe ; ce qui compte, c'est que vous ayez juste l'impression que c'est un accent nouveau. Et tout comme je disais tout à l'heure, du XIXème siècle aux auteurs les plus récents, je reviens alors à mon vrai problème : pourquoi Foucault s'occupe-t-il des Grecs dans ses derniers livres ? La réponse va être un peu longue évidemment, mais je sais que s'il s'occupe des Grecs, d'après ce qu'on vient de dire, il connaît très bien Heidegger, il connaît très bien les historiens de la Grèce antique, mais il s'en occupe d'un point de vue directement lié à celui de Nietzsche. C'est une affaire de force : si les Grecs inventent la philosophie, c'est parce qu'ils apportent une nouvelle [44 :00] conception de la force ou ils font apparaître un nouveau type de forces. Par-là, je crois... quand on ne s'en aperçoit pas, le livre *L'Usage des plaisirs* dérive de Nietzsche ; simplement, simplement s'il pose le problème de la même manière que Nietzsche, je crois que sa réponse va lui être tout à fait personnelle et n'est plus du tout une réponse nietzschéenne. Elle va être très différente de celle de Nietzsche.

Et c'est ça que je voudrais expliquer aujourd'hui, la manière dont Foucault conçoit les Grecs, donc, de ce point de vue encore une fois vitaliste ou dynamique, une nouvelle aventure des forces et des rapports de forces. [45 :00] Car, vous vous rappelez : qu'est-ce que c'était que le rapport des forces chez Foucault ? C'était l'objet du diagramme, et c'était, toute force est en rapport avec d'autres forces pour chaque formation, dans toute formation sociale. Toute force est en rapport avec d'autres forces, soit qu'elle affecte d'autres forces, soit qu'elle soit affectée par d'autres forces. C'est les deux à la fois ; il n'y a pas de force qui n'en affecte d'autres, il n'y a pas de force qui ne soit affectée par d'autres. Donc ce sont ces rapports de forces qui sont saisis dans un diagramme. Je suppose que vous vous rappeliez tout ça. Et je demande : y a-t-il un diagramme grec ?

Si vous vous rappelez, on l'a vu puisque c'est une question qui se posait vu la rareté de l'emploi du mot « diagramme » par Foucault, vu la manière dont il définit [46 :00] le diagramme au niveau des sociétés disciplinaires, c'est-à-dire relativement modernes. On s'était demandé, à notre compte, là, au second semestre, on s'était demandé -- ou au second trimestre, je ne sais plus -- on s'était dit : ben oui, mais est-ce qu'on peut parler de diagramme pour toutes les formations ? Et puis on avait dit : mais évidemment, évidemment ! Car le diagramme, c'est toujours la détermination des rapports de forces qui s'effectue dans une formation sociale, qui s'effectue, qui s'actualise dans une formation sociale. Si bien que je suis en droit de dire : toute formation sociale renvoie à un diagramme, puisqu'elle actualise des rapports de forces. Je demande : y a-t-il un diagramme grec ? Oui, il y a un diagramme grec. S'il y a une formation grecque, il y a un diagramme grec. Quelle est sa nouveauté ? Qu'est-ce que [47 :00] c'est le rapport de forces chez les Grecs ? Il faut faire très attention à ce livre que Foucault a voulu tellement dépouiller puisqu'il ne reprend pas ces problèmes, mais, là, vous sentez que nous sommes en pleine tentative de raccrocher *L'Usage des plaisirs* aux autres livres de Foucault. Il

n'éprouve pas le besoin de le dire ; donc, nous, on opère tant bien que mal le raccrochage ; pas tant bien que mal parce que je crois qu'il n'est pas forcé, il est vraiment, c'est... c'est... je crois que *L'Usage des plaisirs* appartient fondamentalement à l'ensemble de l'œuvre.

Eh ben, le diagramme grec, voilà comment on pourrait le définir, il me semble, et ce serait très nietzschéen, et assez conforme à ce que vient de dire Comtesse, un rapport agonistique entre agents libres. [48 :00] Un rapport agonistique, qu'est-ce que ça veut dire, ça, agonistique ? Je crois qu'il ne faudrait surtout pas confondre « agonistique » avec « polémique » ; ce n'est pas un rapport de guerre. Un rapport agonistique, ce serait quoi ? Ce n'est plus un rapport de guerre qui nous renverrait à l'exploit du guerrier, à la pensée magico-religieuse, de même « entre agents libres », c'est-à-dire ce n'est pas les agents sous un souverain supérieur qui nous renverrait encore à la pensée magico-religieuse. Là, vous avez quelque chose de spécifique. Le diagramme, le rapport des forces qui correspond à la cité grecque, c'est [49 :00] un rapport agonistique entre agents libres, entre hommes libres, mettons.

Et qu'est-ce que ce serait que le rapport agonistique qui n'est pas un rapport de guerre, qui n'est pas un rapport polémique ? Ben, on le voit bien dans la cité grecque, c'est un rapport de rivalité. C'est un rapport de rivalité. Et est-ce par hasard que le mot apparaît chez Platon si fréquemment ? Les rivaux. Les Grecs, bien sûr, font la guerre, mais ce n'est pas sous la guerre qu'ils se pensent. Ils se pensent perpétuellement en rivalité, dans tous les sens du mot et les plus concrets : rivalité [50 :00] politique autour d'une magistrature, rivalité judiciaire, rivalité amoureuse. Je crois que c'est avec les Grecs que commence le thème fondamental des rivaux en amour, non pas du tout qu'il n'y ait pas eu de rivaux ailleurs ou dans les autres formations, mais, dans les autres formations, il ne semblerait pas... possible, je n'en sais trop rien, de montrer que le rival est toujours pensé sous une autre espèce que la pure rivalité.

Pour ceux qui ont fait un peu de grec : *amphisbetesis*. *Amphisbetesis*, c'est un mot qui m'a frappé énormément chez Platon : qu'est-ce que c'est la méthode de Socrate ? [51 :00] Qu'est-ce que c'est que la méthode platonicienne ou un aspect essentiel la méthode platonicienne et qui me semble, là, vraiment dire ce qu'est le Grèce ? C'est : quelle que soit la question posée, il y a des rivaux qui surgissent en disant : c'est moi ! c'est moi ! c'est moi ! Ce n'est pas la guerre ; ça, c'est la rivalité. Je dis : quel est le plus beau ? Les Grecs n'attendent pas que le souverain décide, ils ne se tapent pas non plus dessus pour en décider, comme à la guerre ; ce n'est plus la pensée magico-religieuse. Sans doute réclament-ils un point par rapport auquel... un point..., un point vide [52 :00] par rapport auquel les prétendants pourront rivaliser. [Pause] Je vous disais : le texte le plus fond... ou un des textes les plus fondamentaux de Platon en ce sens, c'est *Le politique*. Voilà que la politique est définie comme l'art... ou le politique est défini comme le pasteur des hommes et, là, vous rencontrez ce qui est vraiment signé Platon, c'est le style Platon, mais il y a douze, vingt, quatre-vingts... personnes, c'est-à-dire types de forces qui lèvent le doigt et qui disent : mais le pasteur des hommes, c'est moi ! c'est moi ! c'est moi ! Alors Socrate ou un autre, celui qui mène le dialogue, dit : bon, [53 :00] on va essayer de débrouiller tout ça. Bien. [A propos de la rivalité, voir L'Abécédaire de Gilles Deleuze, « F comme fidélité » et l'introduction de Qu'est-ce que la philosophie ? , pp. 13-15]

Quand je dis : l'amour même est pensé sous forme de rivalité, c'est très curieux parce que, en effet, vous comprenez, c'est très différent. Encore une fois, ce serait stupide de m'objecter qu'il

y a toujours eu des rivaux en amour et, par exemple, de citer des textes orientaux. La question n'est pas là. On me ferait une objection si on me disait : voilà des textes en Orient où le rival en amour est vraiment pensé sous l'espèce..., sous l'espèce et une catégorie pure qui serait celle de la rivalité. Evidemment, si... si on me disait ça, là, il y aurait objection. On s'arrangerait, on verrait... ou on ne s'arrangerait pas, et je dirais : pardon, je me suis trompé. Mais il me semble, moi... Mais vous comprenez que le régime [54 :00] agonistique se confond si peu avec la guerre que vous allez le trouver où ? Vous allez le trouver dans les procédures judiciaires. Vous allez le trouver dans le procès amoureux, dans le processus amoureux. Vous allez le trouver dans les jeux, le rôle des jeux, le rôle de l'athlète.

Et qu'est-ce que c'est le platonisme ? S'il fallait donner une définition du platonisme, celle que je donnerais pour mon compte, c'est ceci, c'est : une philosophie..., c'est vraiment la phi., c'est comme... c'est la réalisation de la philosophie grecque. Pourquoi ? Plus qu'Aristote, il me semble. Aristote, il est déjà est déjà dans un monde qui... [*Deleuze ne termine pas la phrase*] Mais la pure philosophie grecque, c'est bien Platon, pourquoi ? [55 :00] Parce que c'est celui qui a orienté toute la philosophie dans le sens d'une épreuve des rivaux. Comment juger des rivalités ? Dans chaque domaine, quel est celui qui sait le mieux ? Alors ça va, il y a des domaines où c'est simple... Le cordonnier... d'où toutes les questions de Socrate, toutes les questions techniques, quand il dit : ben, il n'y a pas de problème au niveau du cordonnier ; chacun sait qu'en matière de chaussure, celui qui s'y connaît, c'est le cordonnier. Mais en politique ? Qui est-ce qui s'y connaît ? Comment départager les rivaux ? C'est un problème pratique. Comment les départager, qu'il s'agisse [56 :00] de rivaux amoureux, de rivaux judiciaires, de rivaux... ? C'est ça la question platonicienne. Ce n'est pas... Ce n'est pas : qu'est-ce qu'une Idée ? Si les Idées chez Platon ont tellement d'importance avec un grand I, c'est sans doute qu'elles interviennent dans ce problème très concret : Comment départager les rivaux ?

Donc je dis ceci uniquement pour donner un peu de... d'éclaircissement à ce que Foucault dit très rapidement, parce que, dans *L'Usage des plaisirs*, vous trouvez plusieurs fois cette invocation : rapport agonistique entre hommes libres. Si vous ne faites pas très attention, vous le lirez machinalement. Moi je vous propose d'attacher beaucoup d'importance à cette formule chaque fois qu'elle revient dans *L'Usage des plaisirs*, parce qu'il faut y voir le diagramme propre à la cité grecque, [57 :00] qui ne convient pas aux autres formations sociales, ça c'est proprement grec ! Rapport agonistique entre agents libres, c'est une définition qui ne convient qu'à la cité grecque.

Or voilà qu'il va en découler quelque chose. C'était donc mon premier point quant à Foucault. Je passe au second point : de cette définition, ou de ce diagramme, il va découler quelque chose. Qu'est-ce qu'il va découler ? Ben, je ne peux appeler ça que, mettons, un « décrochage ». Et, après tout, lui-même [58 :00] l'appelle, je crois bien, un décrochage, on va voir. A savoir : en fonction du diagramme -- rapport agonistique entre agents libres, entre hommes libres -- seul un homme libre peut gouverner des hommes libres, et seuls des hommes libres peuvent être gouvernés par un homme libre. C'est l'idéal clisthénien de la cité. [*Pause*]

Eh bien, quel est l'homme libre capable [59 :00] de gouverner d'autres hommes libres ? La réponse de Foucault, d'après les Grecs, ou plutôt le thème de Foucault qui traverse, là, tout *L'Usage des plaisirs*, c'est : regardez bien la littérature grecque, même dans ses formes en

apparence les plus insignifiantes. Les Grecs sont des gens qui ne cessent de vous dire : seul celui qui sait, qui est capable de se gouverner soi-même, est apte à gouverner les autres. Il est évident que ça ne vaut que par rapport au diagramme : les hommes libres, rapport agonistique entre hommes libres. Lequel va gouverner l'autre ? La réponse, [60 :00] ça va être : ben, seul est capable de gouverner l'autre celui qui est capable de se gouverner soi-même.

Se gouverner soi-même.^[CS1] Voilà. Voilà, Foucault tient son truc. Pourquoi ? Déjà à ce niveau il tient, il tient son idée. Cette idée, c'est ceci : c'est que se gouverner soi-même est une opération très curieuse parce qu'elle ne se ramène ni au domaine du pouvoir, ni au domaine du savoir. C'est une opération spécifique, irréductible au pouvoir, irréductible au savoir. En d'autres termes, [61 :00] se gouverner soi-même est une opération qui décroche et du pouvoir et du savoir. C'est le troisième axe chez les Grecs. C'est le troisième axe. Il le dit, *L'Usage des plaisirs*, page 90, [Pause] « bientôt cette ascétique » -- se gouverner soi-même -- « commencera à prendre son indépendance ou, du moins, [62 :00] une autonomie partielle et relative » -- vous voyez : se gouverner soi-même dérive de quelque chose, mais dérive en prenant de l'indépendance -- « Bientôt cette ascétique commencera à prendre son indépendance ou, du moins, une autonomie partielle et relative. Et cela de deux façons : il y aura décrochage », « il y aura décrochage entre les exercices qui permettent de se gouverner soi-même et l'apprentissage de ce qui est nécessaire pour gouverner les autres ». Gouverner les autres, c'est le rapport de pouvoir.

Vous voyez. On s'est donné le diagramme « rapport de pouvoir », c'est le rapport de forces, [63 :00] ce rapport de forces proprement grec, c'est le rapport agonistique entre agents libres. C'est ça qui définit le pouvoir pour les Grecs. Ou bien le gouvernement, gouverner les autres. Et quelque chose en dérive. Comme le gouvernement se passe entre hommes libres, comme le rapport de forces met en rapport l'homme libre avec un autre homme libre, seul sera apte à gouverner l'autre, c'est-à-dire un homme libre, un homme libre, un autre homme libre capable de se gouverner lui-même. Le « se gouverner soi-même » va découler du diagramme, dérive du diagramme et prend de l'indépendance. Il prend de l'indépendance par rapport à la relation de pouvoir, c'est une autre relation. C'est une autre relation. « Il y aura décrochage aussi entre les exercices dans leur [64 :00] forme propre et la vertu, la modération... », « entre les exercices » -- de gouvernement de soi -- « dans leur forme propre et la vertu, la modération, la tempérance auxquelles ils servent d'entraînement ». Qu'est-ce qu'il veut dire, là ? Tout le contexte, je passe plus vite, l'explique. Il s'agit de la vertu comme code et la vertu comme code de quoi ? Telle qu'elle est chez les Grecs, la vertu comme code de savoir.

Bref, « se gouverner soi-même » se détache et du diagramme de pouvoir et du code de savoir. « Se gouverner soi-même » se détache [65 :00] et des rapports de pouvoir par lesquels l'un gouverne l'autre et des rapports de savoir par lesquels chacun se sait soi-même et sait les autres ou l'autre. Double décrochage, par rapport au diagramme de pouvoir et par rapport au code de savoir. Le rapport à soi prend de l'indépendance, et ce rapport à soi va recevoir un nom chez les Grecs en même temps qu'il prend de l'indépendance en dérivant ; vous voyez, il n'est pas premier, c'est ça que je voudrais que vous compreniez, ça suppose le diagramme grec. S'il n'y avait pas un rapport de forces, si les Grecs n'avaient pas inventé un rapport de forces nouveau, le rapport agonistique qui s'établit entre [66 :00] hommes libres, ce qui n'existait pas auparavant, s'il n'y avait pas cela, jamais n'en dériverait un art de se gouverner soi-même. Il faut d'abord ce

diagramme de pouvoir, il faut d'abord ce rapport de pouvoir, pour qu'en dérive ce nouveau rapport « se gouverner soi-même ». Si bien... qu'est-ce que ça veut dire et comment est-ce qu'il en dérive ? Même page 90, le « se gouverner soi-même » est nommé par Foucault : l'art de soi. L'art de soi. C'est lui qui dérive des rapports de pouvoir tels qu'ils ont une forme originale chez les Grecs.

Et les Grecs appellent [67 :00] cet art de soi, ils l'appellent *enkrateia*. Enkrateia, c'est-à-dire -- comment traduire -- par le pouvoir sur soi, le pouvoir de soi. Le rapport... c'est ce qu'il appelle aussi bien, le rapport à soi. Je voudrais, oui..., une seconde, je crois, [*quelqu'un veut poser une question*] parce que votre question n'aura de sens que si je termine ce point qui est le plus difficile. C'est que... Bien, qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Ben, d'une certaine manière, comprenez, si on essaye de prolonger, qu'est-ce qu'il nous raconte, là, Foucault ? Pourquoi ? [68 :00] Il accumule les textes, il va chercher dans Xénophon ; toujours cet appel chez tous les auteurs grecs, ce thème : seul celui qui est capable de se gouverner soi-même est apte à gouverner les autres.

Mais, voyez, vous feriez un contresens intense si vous en concluiez que l'art de se gouverner soi-même est premier chez les Grecs. Non, ce n'est pas ça du tout, le raisonnement. Le raisonnement grec ou, en tout cas, le raisonnement de Foucault sur les Grecs, c'est : les Grecs inventent un nouveau rapport de forces, le rapport de forces entre hommes libres. C'est ça ce qui est premier. Et c'est ça ce qui définit la cité. Le rapport de forces entre hommes libres, c'est quoi ? Encore une fois, ce n'est pas la guerre, c'est la rivalité. [*Pause*] [69 :00] Deuxième point : il en découle, dès lors, la nécessité de répondre à la question : quel est l'homme libre qui a le droit de gouverner d'autres hommes libres ? Et la réponse, c'est nécessairement : celui qui est apte à gouverner d'autres hommes libres, c'est celui qui est apte à se gouverner soi-même. En d'autres termes, le gouvernement de soi apparaît comme quoi ? Eh ben, c'est en effet un tout nouvel état de la force qui n'était pas compris dans le diagramme. Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que ça veut dire « se gouverner soi-même » ?

Essayons de prolonger un peu « se gouverner soi-même » ; c'est que la force s'affecte elle-même, [70 :00] une force qui s'affecte elle-même, qui s'affecte soi-même est auto-gouvernante, auto-directrice. Or pensez à la nouveauté intense : de tout temps, depuis le début de nos analyses, on a bien dit : les forces n'ont pas d'intériorité, toute force renvoie à d'autres forces, soit pour l'affecter, soit pour en être affectée, et, en effet, les rapports de forces étaient des rapports entre forces extérieures les unes aux autres. Une force est affectée par d'autres forces du dehors ou elle affecte d'autres forces du dehors. C'est ça le statut des forces. [71 :00] S'il arrive à une force de s'affecter elle-même, elle n'est plus affectée par une autre force, pas plus qu'elle n'affecte une autre force ; elle s'affecte elle-même et, du coup, elle est affectée par elle-même, c'est l'affect de soi par soi.

Est-ce que vous ne reconnaissez pas tout notre thème au point que j'en ai presque honte ? Autant dire que la force s'est pliée sur elle-même. La force s'est ployée sur soi. [*Pause*] Je dirais : il y a eu subjectivation. La force n'avait [72 :00] ni sujet ni objet, elle n'avait qu'un rapport avec d'autres forces. En se pliant sur soi, elle opère une subjectivation. La subjectivation de la force est l'opération par laquelle, se ployant, elle s'affecte elle-même. Les Grecs ont plié la force sur soi, ils l'ont rapportée à soi-même, ils ont rapporté la force à la force. En d'autres termes, ils ont

doublé la force et, par là-même, ils ont constitué un sujet, ils ont inventé un dedans de la force. L'affect [73 :00] de soi par soi. Les Grecs ont inventé la doublure en pliant, en ployant la force, ou ils ont inventé la subjectivité ou même l'intériorité.

Et l'on dit le contraire, et l'on dit que les Grecs ignoraient l'intériorité et la subjectivité. Et il y a bien une raison pour laquelle, d'une certaine manière, on peut le dire. C'est quoi ? Eh ben, ce n'est pas très compliqué, ils ont inventé la subjectivité mais sous la forme de cette subjectivation par quoi la force est repliée sur soi. En d'autres termes, c'est une dérivée. Les Grecs n'ont, en effet, aucune idée d'un sujet [74 :00] qui serait sujet constituant de quoi que ce soit. La subjectivation dérive d'un état de force. Entre hommes libres, seul sera capable de gouverner celui qui sera capable de se gouverner soi-même, c'est-à-dire de plier sa propre force sur soi. La subjectivité dérive de l'état de force proprement grec, des rapports de forces proprement grecs. En d'autres termes, on dirait que se gouverner soi-même ou l'art de soi ou le rapport...
 [Interruption de l'enregistrement] [Sur cet argument et l'examen de L'Usage des plaisirs, on peut se référer à Foucault, pp. 106-112] [74 :53]

Partie 3

... se gouverner, gouverner les autres c'est-à-dire les rapports de forces [75 :00] entre forces distinctes, les rapports de pouvoir entre agents libres, c'est ce qu'on pourrait appeler un pouvoir constituant, c'est le pouvoir constitutif de la cité grecque : rapport agonistique entre hommes libres. Se gouverner soi-même, c'est une condition régulatrice, ce n'est pas du tout constituant. La preuve, c'est que la Grèce n'a pas cessé d'avoir des tyrans. C'est une simple condition régulatrice, ça devrait vous dire quelque chose. Je dis : les règles de pouvoir dans une formation sociale, ce sont des règles obligatoires -- tu dois obéir [76 :00] -- les règles de savoir, le code de la vertu, d'une autre manière, est aussi obligatoire, d'un autre type d'obligation. Mais, se gouverner soi-même comme principe régulateur et non plus principe constituant, se gouverner soi-même, c'est tout à fait autre chose. Je dirais : c'est une *règle facultative*. Tu es un homme libre ; si tu ne veux pas te gouverner toi-même et si tu veux gouverner les autres, à ce moment-là tu deviendras un tyran. Très bien, bon. Tu verras ce qui se passera. C'est une règle facultative.

Si vous m'avez accordé beaucoup, beaucoup d'attention, ça doit vous rappeler quelque chose. Quand on en était au tout début, [77 :00] quand on essayait d'analyser la notion très complexe d'énoncé chez Foucault, j'avais essayé de montrer que l'énoncé ne se ramenait vers rien de ce qui fut connu en linguistique parce que l'énoncé était toujours à cheval sur des systèmes, sur différents systèmes, sur des systèmes hétérogènes, et que l'énoncé, donc, comportait des règles de passage d'un système à un autre. Et je citais un cas qui n'était pas emprunté à Foucault, qui était emprunté à un linguiste américain, [William] Labov. [Voir les séances 4 et 5 de ce séminaire, le 12 et le 19 novembre 1985] Je vous disais : oui, voilà par exemple un gamin, un petit noir... qui dans sa conversation courante, en l'espace d'une minute passe 12 fois de l'américain standard au black English et inversement. Il faut dire que c'est tout le temps comme ça, que notre parole est faite de [78 :00] passages perpétuels d'un système à un autre. Or autant chaque système homogène, pris abstraitement se définit par des règles contraignantes, et ce sont les seules que les linguistes connaissent, autant nos passages constants d'un système à l'autre -- et je vous disais : chaque fois qu'on parle, on saute perpétuellement d'un système à un autre -- autant notre passage constant d'un système à un autre est bien commandé par des règles, mais

ces règles ne peuvent pas être dites contraignantes. Pourquoi ? Parce qu'elles ont de larges marges de tolérance d'abord et qu'elles ne se définissent plus du tout par un caractère obligatoire.

D'où l'expression que je trouvais très belle chez Labov : règle variable ou facultative. [79 :00] [Voir à ce propos Foucault, « *Un Nouvel archiviste* », à propos de *L'Archéologie du savoir*, p. 15, chapitre dont un premier état a paru dans *Critique* 274 (1970), pp. 195-209] Et je proposais d'utiliser cette notion pour mieux comprendre la théorie de l'énoncé chez Foucault en disant : oui, les énoncés, chez Foucault, renvoient à des règles variables ou facultatives. D'une autre manière, si je fais un regroupement, vous vous rappelez que d'une manière plus récente, on n'a pas cessé de découvrir comment Foucault était fasciné par l'idée de quelque chose qui se plie, soit que les énoncés se plient comme chez le poète Raymond Roussel (une proposition qui se plie sur une autre proposition), soit que les visibilités se plient elles-mêmes, et voilà que nous rencontrons maintenant l'idée que, [80 :00] ce que les Grecs ont inventé, c'est uniquement ceci : ils ont conçu les rapports de forces d'une telle manière -- c'est ça qu'il faut dire d'abord, vous voyez, je maintiens toujours le primat du diagramme, c'est-à-dire du rapport de forces -- ils ont conçu les rapports de force, c'est-à-dire les rapports de la force avec la force, avec une autre force. Ils l'ont conçu d'une telle manière qu'en dérivait l'idée d'une force qui devait se plier sur soi, constituer un rapport, entrer dans un rapport à soi et non plus dans un rapport avec l'autre force. Le rapport à soi de la force devait dériver du rapport de la force avec les autres. Et le rapport à soi allait devenir..., contrairement au rapport de pouvoir [81 :00] et au rapport de savoir dans la vertu, le rapport à soi allait devenir la règle facultative de l'homme libre. Les Grecs n'ont pas ignoré la subjectivité et l'intériorité, mais il est vrai qu'ils en ont fait la règle facultative de l'homme libre, c'est-à-dire ils en ont fait l'enjeu esthétique par excellence. D'où les pages de Foucault sur les Grecs et l'existence esthétique dans *L'Usage des plaisirs*, où Foucault n'a pas besoin de se référer à Nietzsche pour que ses lecteurs comprennent qu'il se réclame de Nietzsche et le rejoint... et le rejoint, mais le rejoint après un long détour qui lui appartient en propre à lui, Foucault.

Si j'essaie de résumer ce long détour -- après tout il le résume encore mieux peut-être -- pages cette fois-ci 73-77 -- [82 :00] ah ben, non... c'est la subjectivation, c'est encore rapport agonistique, enfin tout ça, *enkrateia*, bon, très bien parfait... [Pause] très bien... j'essaie de dire... je ne vous oublie pas, hein [Deleuze s'adresse à un étudiant] -- Ils ont plié la force, c'est-à-dire ils ont mis la force en rapport avec soi. Si le rapport des forces n'était pas devenu un rapport agonistique entre agents libres, jamais cette opération n'aurait été possible, elle dérive de ce nouveau rapport de pouvoir. Les Grecs ont fait dériver du gouvernement des autres un gouvernement de soi-même [83 :00] parce qu'ils avaient posé le gouvernement des autres comme un rapport entre hommes libres, parce qu'ils avaient produit cette espèce de diagramme et... Si bien que je veux dire, à la lettre, la domination des autres chez les Grecs se double d'une domination de soi ou, si vous préférez, je dirais, ce qui revient au même, la force dans son rapport avec la force se plie dans un rapport avec soi-même.

Et voilà ce que nous dit Foucault -- mais où, mon dieu, j'ai perdu... Aïe, aïe, aïe... un texte essentiel... [84 :00] il nous dit quelque chose comme..., seulement vous n'allez pas me croire parce que, si je l'ai perdu... [Pause] il dit à peu près... et il dit... Ah ! Il faut que je le retrouve, mon Dieu -- Vous voyez : la constitution, les Grecs, inventent la subjectivation, mais ils la

laissent..., ils laissent demeurer sous une règle facultative, d'où les idiots disent : il n'y a pas de sujet chez les Grecs. Bon. [Pause] Sentez comme, à la fois, c'est très, très loin de Heidegger et en même temps ça résonne avec Heidegger, c'est très, très curieux... -- Mais enfin, mon extrait... Mais il faut, il faut, il faut... Aïe, aïe, aïe... [Pause] [85 :00] -- « L'existence esthétique chez les Grecs... » -- vous trouvez notamment [pp] 103-105, mais je vais retrouver toutes les citations dont j'ai besoin sauf celle-là évidemment... Aïe, aïe, aïe... Ah ! Peut-être, peut-être... Aha ! Aha !! [pp] 93-94 -- « cette liberté... » -- cette liberté, la subjectivation -- « cette liberté est plus qu'un non-esclavage, plus qu'un affranchissement qui rendrait l'individu indépendant de toute contrainte extérieure ou intérieure ; [86 :00] dans sa forme pleine et positive, elle est un pouvoir... » -- voilà, écoutez-bien -- « elle est un pouvoir qu'on exerce sur soi-même dans » -- dans – « dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres ». C'est bien ce qu'ils font, on ne peut pas mieux dire. Vous devez d'abord *poser* le pouvoir sur les autres et se produit l'intériorisation ou cette doublure, ce plissement de la force qui va constituer, dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres, un pouvoir qu'on exerce sur soi-même. C'est comme si le rapport de forces se pliait. Si vous n'êtes pas partis du rapport de forces, la subjectivation est une dérivée. [87 :00] En d'autres termes, la subjectivation ou la formule parfaite -- d'ailleurs quand j'annonce ça, je vais la perdre... je sens que je vais... -- La formule parfaite, c'est... -- ah là là... -- le rapport..., le rapport avec soi dérive du rapport avec les autres sous la condition d'une règle facultative qui est le plissement de la force sur soi-même, le ploiement de la force sur soi, le pli de la force sur soi.

C'est presque une réponse à la question : pourquoi le même homme écrit-il *L'Usage des plaisirs* et *Raymond Roussel* ? *Raymond Roussel* est hanté par la doublure [88 :00] et le problème de la doublure, on l'a vu la dernière fois, et le repliement d'une proposition sur une proposition, je vous disais la dernière fois que..., eh ben oui, les Grecs sont la première doublure, pour parler comme Heidegger, la première doublure historico-mondiale. [Pause] Bon, ça, il faut que vous le compreniez, il faut à tout prix... à tout prix, mais on l'a déjà fait alors... Qu'est-ce que je dois ajouter... Alors ! A vous !

Comtesse : [*Propos inaudibles*] [89 :00]

Deleuze : Moi, j'avoue, je ne dirais pas ça, je n'oserais pas dire ça, parce qu'il me semble certain que chez les Grecs, à moins que vous ne vouliez en faire des modernes, il n'y a évidemment pas de sujet constituant, [90 :00] c'est-à-dire le sujet est toujours dérivé et le sujet est *facultativement* dérivé. Alors ce qui est premier – ça il faut maintenir ça absolument – c'est le rapport agonistique, ça, il est fondamentalement premier. Alors quel est le rôle de la nécessité ?

Comtesse : Méthodiquement premier...

Deleuze : Non, *ontologiquement premier*, s'il n'y a pas... politiquement premier au sens où, là, la politique est une condition même de la philosophie, parce que si vous ramenez le problème « nécessité ou pas nécessité », vous comprenez..., moi ça ne me paraît pas très important, vous comprenez, parce que ce problème, il est beaucoup trop général par rapport au point où on en est. Il s'agit plutôt de savoir quel type de nécessité la philosophie grecque invente-t-elle, qui n'est pas le même que la nécessité dans la pensée précédente, dans le type de pensée précédente. Ce qui est sûr, c'est [91 :00] que le rapport de pouvoir se passe entre agents libres, que ce soit nécessité ou pas nécessité ; il se passe entre agents libres, c'est-à-dire entre citoyens. C'est ça la nouveauté

diagrammatique chez les Grecs, c'est ça le rapport de pouvoir nouveau, parce que, avant, dans les formations impériales, vous ne pouvez pas dire que le rapport de pouvoir se passe entre citoyens, et même le citoyen n'existe pas, il peut aller du grand Empereur à l'homme... quoi ? Est-ce que vous direz l'homme libre ? Vous ne direz même pas le citoyen libre, c'est d'autres notions. Vous pouvez dire qu'il va du grand citoyen au fonctionnaire, vous pourrez, bien sûr... le fonctionnaire n'est pas un esclave, il y a toute une hiérarchie, etc. Mais l'idée même d'agent libre est exclue. Alors, moi, je suis beaucoup moins sensible... alors... maintenant, c'est sûrement un problème grec, quel est le rapport de l'homme libre, [92 :00] c'est-à-dire du citoyen, avec la nécessité ? Et ça, on en a vu d'autres de problèmes chez les Grecs ; ça s'arrange, le problème de la nécessité. Il faudrait longtemps pour le mettre au point, il varie beaucoup, je crois même que, si vous cherchez un exemple même où est vécu ce problème, c'est la tragédie grecque, quel est le rapport entre l'agent libre et la nécessité, c'est... c'est ... [*Deleuze ne termine pas la phrase*]

Mais, ça, moi je maintiens absolument... en tout cas, quant à Foucault, quant à la lecture de *L'Usage des plaisirs*, il me semble que nous n'avons pas le choix. Il y a une nécessité absolue à poser et à maintenir que la force, en premier lieu, ne peut être en rapport qu'avec d'autres forces ou qui l'affectent ou qu'elle affecte. Si, en second lieu, la force arrive à s'affecter elle-même, c'est parce que le rapport, le premier rapport de forces [93 :00] a présenté des caractères originaux qui rendaient possible une telle torsion de la force sur soi ou un tel pli de la force sur soi. C'est-à-dire c'est un coup, là, en effet... Il faut répondre parce que j'ai l'impression que le miracle grec, on n'en est pas tous... on n'en jamais sorti... Que ce soit Hegel ou Heidegger, il y a chez eux une espèce de miracle grec ; que ce soit les historiens récents, il y a chez eux une espèce de miracle grec... Et là le miracle grec, vous sentez juste l'originalité de Foucault : ils ont ployé la force sur soi de telle manière que la force s'affecte elle-même. Alors c'est une réponse très modeste, il peut rire Foucault, dans, dans... vous comprenez, dans ce livre qui a l'air tellement sage, mais vous ne pouvez pas le lire sans penser en même temps aux grandes pages de Heidegger sur la révélation de l'être, c'est pour ça que Foucault, dans une interview, à la fin de sa vie, disait : ah, les Grecs... pff... oui, c'est bien, mais il ne faut pas [94 :00] en faire une histoire... c'est bien, c'est intéressant, mais ce n'est pas tellement fameux que ça. Il voulait dire : non, ce n'est pas le matin de l'être, les Grecs... ils ont fait quelque chose de, de très intéressant ; ils sont les premiers à avoir ployé la force sur elle-même. Alors vous me direz aussi, mais en Orient, il n'y avait pas déjà ce thème : pour bien gouverner les autres, il faut se gouverner soi-même, etc. ? Là, il faudrait étudier de très près les textes, quelles sont les vertus du souverain... Je ne suis pas sûr qu'il y ait ce thème, qui suppose précisément une société d'homme libres, c'est-à-dire de citoyens purs.

Vous comprenez : si les rapports de forces ne s'établissent pas entre hommes libres, la force n'a aucune raison de se ployer sur elle-même. Si elle s'établit entre hommes libres, alors et alors seulement, il y a la question : mais quel est le meilleur homme libre capable de gouverner les autres hommes libres ? [95 :00] Et la réponse devient : celui qui a su ployer la force, c'est-à-dire est apte à gouverner les autres celui qui a appris à se gouverner soi-même. Or apprendre à se gouverner soi-même, c'est l'art de soi ou c'est le rapport à soi ou, si vous préférez, c'est la subjectivation, et elle ne se confond ni avec le rapport de forces qui définit le pouvoir, ni avec le code moral qui définit le savoir. On retrouve notre idée : distinct de l'axe du pouvoir et de l'axe du savoir, il y a un troisième axe, qui est maintenant quoi ? Que nous définissons comme le

ploiement du rapport de forces ou la subjectivation, le troisième axe, c'est-à-dire l'opération par laquelle la force s'affecte elle-même. L'affect de soi [96 :00] par soi.

Un étudiant : Est-ce que je peux poser une question ?

Deleuze : Ah, oui.

L'étudiant : [*Propos indistincts ; il soulève la distinction entre « le manque dans le pouvoir » et « le manque dans le savoir »*]

Deleuze : Vous ouvrez un peu ? on étouffe... vous ouvrez la fenêtre, s'il vous plaît, là-bas ? [97 :00]

L'étudiant : À partir du moment où se produit ce troisième niveau, est-ce que c'est le manque ... comment est-ce qu'on peut penser le manque de savoir ? Ce n'est pas très clair.

Deleuze : Je n'ai pas compris comment que tu me ramenaies cette histoire de manque ; qu'est-ce que ça vient faire ?

L'étudiant : La question de la mémoire non-vécue, c'est aussi le manque, non ?

Deleuze : Pourquoi ? Pourquoi dire ça ?

L'étudiant : Parce que c'est... c'est une mémoire qui... [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Pourquoi dire ça, oui ? Je veux dire : pourquoi ramener le problème du manque... Je ne vois pas à quoi tu l'accroches dans tout ça ?

L'étudiant: [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Le manque de... ?

L'étudiant : Le manque de pouvoir...

Deleuze : Mais [98 :00] où qu'il y a du manque du pouvoir ?

L'étudiant : Quand les hommes libres, ils se disent libres, il y a un centre vide, et il y a un manque dans le centre.

Deleuze : Ah ! Mais pas du tout ! Même il faudrait, là... Comtesse allait vite parce que, très gentiment, il sentait qu'on était tous pressés, mais... vide... vide... si tu dis : c'est du manque, tu rigoles. Si tu dis, pour parler comme Heidegger, le vide, c'est du non-occupable par l'étant. C'est de l'être. Pourquoi ce serait du vide... enfin ce n'est pas nécessairement du manque. Hein, il n'y a aucune raison d'assimiler le vide... Tu comprends, le manque, Foucault, moi, à ma connaissance, il n'en parle pas ; alors on peut toujours, si c'est ton problème, mais, à mon avis, ça décentre tout si tu interrogues quelque chose sur... [99 :00] Une place vide, elle est vide parce

qu'il manque quelque chose ou quelqu'un, mais, c'est une place, alors même si c'est un trou, ce n'est pas un manque. Un trou, ce n'est pas un manque, ben oui, c'est un lieu, qui est localisable, qui est... Non, je pense que ta question, en effet, doit être personnelle, mais, là, alors je n'y peux rien, je veux dire, toi, tu dois avoir, là, si tu poses, en effet, certains problèmes de pouvoir en fonction d'un manque, mais, pour Foucault, pas du tout, sa définition du pouvoir, c'est : les rapports de forces en tant que les forces s'affectent les unes les autres, c'est tout, mais il n'y a aucun vide, aucun manque là-dedans...

L'étudiant : [*Propos inaudibles*] [100 :00]

Deleuze : Oui... Ah non ! Ce n'est pas ça. Ce qui est important, c'est, si tu veux, ce qui est important, c'est ça que je voudrais que vous compreniez, c'est que, en effet, Foucault répond à sa manière à « pourquoi la philosophie est-elle grecque ? » et les Grecs... parce que c'est dans les conditions des rapports de forces proprement grecs que la force peut de manière dérivée..., peut en second lieu se plier sur elle-même ou s'affecter elle-même. Si bien qu'on a presque répondu à une question qui nous souciait : en quoi *L'Usage des plaisirs* fait-il partie pleinement de l'œuvre de Foucault et ne présente absolument pas la rupture, quel que soit le changement ou l'espèce de malice dernière de Foucault où son style prend une espèce de sérénité ? Il y a des raisons. Je crois qu'il y a des nouveautés très importantes dans *L'Usage des plaisirs*, mais [101 :00] nous sommes au moins en train de répondre à une partie de la question : ce qu'il y a de commun avec le reste de l'œuvre. C'est que, au niveau des *choses et des mots* [*c'est-à-dire*, Les Mots et les choses], Foucault n'avait pas cessé d'être hanté par le thème du pli et du dépli, d'autre part, au niveau de *Surveiller et punir* et de *La Volonté de savoir*, il avait poussé le plus loin possible une théorie du pouvoir, et puis il se trouvait comme pris à la gorge : comment franchir la ligne ? Est-ce que je suis condamné à rester du côté du pouvoir ? Et vous voyez comment, là, on va voir à quoi c'est... c'est les Grecs pour le moment, mais on va voir quelle question ça nous pose aujourd'hui à nous, tout ça, il va être amené à [102 :00] dire : ah ben oui ! C'est ça, la subjectivation ou la production d'une subjectivité sous des règles facultatives, voilà ce que les Grecs ont inventé, et voilà l'axe qui excède les rapports de pouvoir.

Alors, encore une fois, voilà la question grecque, est-ce qu'elle nous concerne ? Est-ce qu'elle ne nous concerne pas ? C'est pour plus tard, parce que, là, je n'ai pas... je n'ai pas fini. Si bien que - - dernier effort, alors on va se reposer un peu tout à l'heure -- mais pour rendre ça un peu plus concret : la force, donc, d'une manière dérivée – vous voyez j'insiste – la force dérivée du rapport de forces proprement grec, la force dérivée se plie sur soi [103 :00] de telle manière qu'elle s'affecte soi-même et produit une subjectivité, encore une fois : subjectivation. Alors je répète tout le temps la même formule, c'est la dernière fois, parce que : est-ce que c'est très clair ? Moi je veux bien tout recommencer, hein...

Le même étudiant : Je peux dire quelque chose ?

Deleuze : Mais, bien sûr, bien sûr.

Un étudiant : Rivalités agonistes sortent des rapports de pouvoir, et sortent même des formes de savoir, et construire la subjectivité ... [*propos indistincts*] [104 :00] Une fois libre, une fois replié sur soi-même, et avec des purs citoyens, il y a, il n'y aura que la joie, pour franchir les lignes du

pouvoir, pour franchir les lignes du savoir. Et pourtant, dans la représentation de Nietzsche, entre Apollon et Dionysos, il y a à côté, malgré la joie, la souffrance de Dionysos, il y a son déchirement. Donc c'est sur ça que je reviens quand tu réponds...

Deleuze : Oh, ben ça, ça va vite... ça va vite se faire, hein, il n'y a pas de problème, il n'y a aucun problème parce que, à mon avis, ce qui n'est pas grave, tu mélanges deux sortes de textes. Les textes sur Apollon-Dionysos, je rappelle très rapidement sont les textes authentiquement nietzschéens, mais qui concernent en tout et pour tout le premier livre de Nietzsche, [105 :00] que Nietzsche a répudié, c'est un moment où il n'a rien découvert de ce qu'il appellera plus tard la joie. A partir de *Considérations inactuelles* commence le second Nietzsche, c'est-à-dire le Nietzsche vrai qui n'est plus disciple de Wagner et de Schopenhauer. Dire qu'il renie -- en même temps, *L'Origine de la tragédie* reste un livre sublime... il est difficile, il est exclu de s'en passer dans la lecture de Nietzsche -- mais quand il découvre le problème de la joie, il n'est absolument plus question, absolument plus, du thème des souffrances qui sont... qui appartiennent à la première période de Nietzsche.

Troisième remarque : est-ce que ça veut dire qu'il n'y a plus de souffrance et qu'il n'y ait pas de douleur ? Si, mais la réponse nietzschéenne à ce moment-là a tout à fait changé ; j'y ai fait allusion. Elle consiste à dire qu'il faut prendre ses [106 :00] douleurs et ses souffrances, si terribles soient-elles, dans un système de réactions qui entre, ou plutôt les prendre dans un ensemble... dans des réactions, les investir par des réactions qui les font entrer dans un système d'actions où l'action l'emporte sur la réaction même, c'est-à-dire construction d'un mode de vie. Il ne veut pas dire du tout... Construction d'un mode de vie... c'est-à-dire inventer des possibilités de vie, pour Nietzsche, quelle que soit la souffrance, il y a toujours la possibilité d'inventer une possibilité de vie, jusqu'à... jusqu'au moment où c'est fini... bon d'accord, on meurt, mais jusqu'au dernier moment, on invente des possibilités de vie. Ça, ce sera la réponse... Nietzsche qui n'a plus rien à voir ni Apollon, ni Dionysos, qui a à voir avec Zarathoustra.

Donc je crois, ta question..., moi j'y réponds d'une manière très, très décevante, mais parce que je crois que c'est important, pour ceux d'entre vous [107 :00] qui lisent Nietzsche, à la fois de lire *L'Origine de la tragédie* mais, chaque fois qu'il est question de la souffrance, de ne pas oublier que c'est des textes pré-nietzschéens, et c'est le seul livre de Nietzsche qui n'est pas représentatif de... de sa pensée telle qu'elle va devenir, telle qu'elle va... C'est un livre, tel qu'il dit lui-même dans *Ecce homo*, il dit : comme ce livre est schopenhauerien, et même il a encore un parfum hégélien. C'est tout dire, pour Nietzsche ! C'est tout dire. Il a encore un parfum hégélien, c'est un livre schopenhauerien. Ce n'est pas un livre nietzschéen. Ça n'empêche pas qu'on ne peut pas comprendre Nietzsche sans avoir lu *L'Origine de la tragédie*... ne serait-ce que pour évaluer le progrès.

Alors ce que je voudrais savoir si c'est absolument clair, parce que, moi, oui, je veux bien recommencer. Cette histoire, ce qu'il faut que vous compreniez, c'est en quoi y a-t-il un nouveau rapport de forces chez les Grecs ? Deuxièmement : [108 :00] pourquoi en dérive un pliement, un ploïement de la force sur soi ? Troisièmement : s'il n'y avait pas eu le nouveau rapport de forces chez les Grecs, le ploïement de la force sur soi n'aurait pas pu se faire.

Un étudiant : Mais comment s'opère-t-il ce ploïement sur soi ? Est-ce que on n'en reste pas, là, au niveau du virtuel ? Est-ce qu'il ne faut pas qu'il y ait un passage par l'actualisation de la force ?

Deleuze : Excellente question, formidable ! Enfin je dis « formidable » pour moi parce que c'est ce qui me reste à faire. Tout à fait d'accord, ça. Sinon, ce serait des mots, hein. Alors permettez-moi de..., avant qu'on arrête, de dire en plus : ployer la force sur soi, bon, bon, bon -- en effet, ça reste abstrait ; peut-être que ça reste moins abstrait -- C'est que la force, c'est comme un fleuve, ou, bien plus, c'est comme un fleuve, [109 :00] ça se divise en affluents, et ça ne se plie jamais une fois. Et, si vous lisez, il me semble, *L'Usage des plaisirs*, vous vous apercevrez qu'il n'emploie pas le mot « pli », là, il y a quatre plissements. Tout se passe comme si la subjectivation comme production d'une subjectivité s'opérait avec quatre plissements, c'est très gai, là, ça devient concret : nous serions faits de quatre plis, ou plutôt, nous sommes entourés de quatre plis ; nous vivons dans quatre plis que nous faisons et refaisons comme nous faisons notre lit. Et ces quatre plis, vous les trouverez d'une part, [110 :00] *L'Usage des plaisirs* 32-39, et résumés, vous les trouverez dans le livre de Dreyfus et Rabinow, 333-334, simplement ils sont difficiles. [*Le texte de Foucault est la postface dans Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, Michel Foucault : Un parcours philosophique (Paris : Gallimard, 1992) ; Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (Brighton: Harvester, and Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 211-213 ; voir aussi Foucault, p. 112, note 26*] Et alors je voudrais, parce qu'on doit quand même avancer, je voudrais presque les durcir et, je veux dire, les systématiser. Foucault ne les systématiser pas et il a sûrement raison, mais, nous qui ne faisons que du commentaire nous pouvons les systématiser.

Il y a un premier pli qui concerne... il s'agit, encore une fois..., la force se plie sur soi, eh ben, en se pliant sur soi, elle entoure une partie de nous-mêmes, une partie matérielle de nous-mêmes ; la force nous traverse, c'est très simple, [111 :00] vous voyez, vous êtes traversés par des forces, la force vous traverse. Quand la force se plie, elle entoure une partie de vous. Or, pensez, et que le vertige vous prenne parce que ça annonce nos tâches futures : mais il n'y a aucune raison pour penser que ce sera toujours la même manière, il n'y a aucune raison pour penser que les pliures soient constantes. Est-ce que je suis plié comme un Grec, moi ? Ben... Alors c'est une question fondamentale, ça. Est-ce qu'il y a une subjectivation ou est-ce que les Grecs ont simplement inventé une subjectivation qui, ensuite, pourrait prendre toutes sortes d'autres figures ? On ne sait pas, on ne peut répondre que pour les Grecs. On se réserve soigneusement ce problème de : autres modes de subjectivation, jusqu'à maintenant. [112 :00]

D'où, peut-être, la question... et *L'Usage des plaisirs* nous livre, là sur les Grecs... va nous revenir comme une gifle sous la forme la plus actuelle : et maintenant comment nous pliions-nous ? Qu'est-ce que c'est, tes plis à toi ? Dans quoi que tu te plies ? C'est-à-dire : comment te produis-tu comme sujet ? Je peux dire « comment te produis-tu comme sujet ? » ou « comment tu te plies ? » -- c'est pareil, manières de dire -- alors ça va ; si on ne se plie pas bien, ça ne va pas. Alors, non, les Grecs, je dis, il y a un premier pli, celui qui entoure une partie matérielle déterminable de nous-mêmes. Dans le cas des Grecs, c'est quoi ? Le corps et ses plaisirs. [113 :00] En effet, pourquoi c'est le corps et ses plaisirs ? Se gouverner soi-même, c'est d'abord gouverner son corps, donc la partie matérielle de moi qui se trouve entourée dans le pli, qui se trouve pliée dans le pli, c'est le corps et ses plaisirs, et les Grecs l'ont pensé dans ces termes : le

corps et ses plaisirs, ce qu'ils appellent les *aphrodisia*. Pourquoi ils appelaient ça *aphrodisia* ? Méfions-nous, on ne sait pas encore. Ça ce n'est pas clair, on laisse ça de côté. Le corps, le corps et ses plaisirs, ce n'est pas seulement des plaisirs aphrodisiaques, ça peut être aussi des plaisirs alimentaires, ils s'occupaient beaucoup de leur nourriture, les Grecs, hein. Ils ne passaient pas leur temps à regarder l'être, hein ! [Rires] Ils mangeaient énormément ! Bon, alors, [114 :00] le corps et ses plaisirs..., mais je le dis très vite : est-ce que vous croyez qu'un chrétien dira ça, « la partie entourée de nous-mêmes par le pli, c'est le corps et ses plaisirs » ? Eh non, ce n'est pas chrétien du tout ça ; seul un Grec peut dire ça : le corps et ses plaisirs. Si bien que ça donnerait raison à Foucault : n'y a-t-il pas, quand même, quand même quelque chose à reprendre des Grecs, une culture du corps et ses plaisirs ? Beaucoup, beaucoup ont redécouvert le corps et ses plaisirs, peut-être pas à la manière grecque ou peut-être aussi à la manière grecque.

Pourquoi est-ce que les mouvements homosexuels se sont très souvent réclamés du corps et de ses plaisirs ? Par différence avec quoi ? [115 :00] Ah, c'est qu'un chrétien, qu'est-ce qu'il dit ? Là, je m'avance trop : un chrétien, il parle, c'est même ce qu'il invente, de la chair. La chair, voilà, voilà, ça c'est une invention chrétienne, la chair et ses désirs. La chair et ses désirs. Le corps est lieu de plaisir. La chair est lieu de désir. Alors est-ce qu'il y a du manque, là ? [Rires] La chair. Et, la chair, elle a toute une histoire, hein, mais, aujourd'hui, on fait semblant, c'est très curieux, de la redécouvrir, devinez chez qui ? C'est une merveille, dans la phénoménologie. C'est [Edmond] Husserl qui a de grands textes sur la chair, [116 :00] et c'est Heidegger qui reprend le thème de la chair. Ça me plaît beaucoup parce que j'ai toujours soupçonné que Husserl était profondément thomiste. Pas étonnant, la chair et ses désirs. Alors est-ce que c'est un hasard que le livre non paru de Foucault s'appelle *Les Aveux de la chair* ? Il nous l'annonce déjà, là, après le corps et ses plaisirs des Grecs, il y a la chair et les désirs du chrétien. C'est une partie matérielle entourée par le pli, mais c'est une autre forme de pli.

Donc vous voyez, premier pli : celui qui entoure une partie matérielle de moi-même. Deuxième pli -- eh bien, je l'assimile à un pli, mais c'est aussi bien quatre aspects du même pli -- c'est la [117 :00] règle selon laquelle se fait le pli, la règle du pliage. Et, en effet, alors, vous verrez, ce n'est pas tout à fait comme ça, hein, je précise, vous lirez le texte, vous verrez, ce n'est pas tout à fait comme ça, donc vous ne me traiterez pas de menteur, je vous aurai prévenus, mais, vous verrez que c'est presque comme ça. Et vous verrez du coup que, si ce n'est pas tout à fait comme je le présente, c'est parce que ça m'est plus commode de rendre ça plus dur et plus systématique... Bien.

Oui, quant à ce second pli, la règle du pli... : « Est-ce par exemple la loi divine qui est révélée dans un texte ? Est-ce une loi [118 :00] naturelle, qui est dans chaque cas la même pour tout être vivant ? Est-ce une loi rationnelle ? Est-ce un principe esthétique d'existence ? » [*Ces propos se trouvent dans l'interview avec Foucault citée ci-dessus, publiée en anglais, puis repris en français dans Foucault, Dits et Écrits IV (Paris : Gallimard, 1994) p. 619*] Je dirais que la règle du pli peut être la loi divine, la loi naturelle, la loi... bon, mettons, c'est le logos. La règle du pli chez les Grecs comme le logos. Et, en effet, le logos, c'est suivant les étymologies fantastiques de Heidegger, c'est quoi ? C'est le rassemblement, c'est le recueil, c'est la règle du recueil.

Troisième pli, c'est le rapport dans lequel, étant déjà sujet en voie de constitution, je suis en rapport avec la vérité, [119 :00] rapport du vrai avec moi et rapport du moi avec la vérité, avec le

vrai. Et, là aussi, même question : pouvez-vous croire que notre rapport avec la vérité, ce n'est plus « qu'est-ce que la vérité ? », hein ? C'est : « quel est notre rapport avec le vrai ? » Est-ce qu'on peut penser que nous avons avec le vrai le même rapport que les Grecs ? Evidemment non. Donc tout ça nous suggère déjà que tous ces plis se... [*Deleuze ne termine pas la phrase*]

Quatrième forme de pli ou quatrième pli : qu'est-ce que nous attendons pour le sujet ? Car rappelez-vous la belle formule de [Maurice] Blanchot, quand le dehors se plie, ce qui se constitue c'est une intériorité. La [120 :00] subjectivité est pliée... L'attente. Entouré de mes plis, j'attends. Mais, qu'est-ce que j'attends ? Là aussi, je fais ma règle de variations. Est-ce la même chose d'attendre, d'être digne de mémoire, d'attendre l'immortalité, [*Pause*] d'attendre une mort heureuse, [*Pause*] attendre la liberté ? Imaginez tout ce que vous voulez. Qu'est-ce que j'attends ? C'est le quatrième pli. La subjectivité comme intériorité d'attente. [*Pause*] [121 :00] Alors peut-être est-ce que même... Ce n'est pas une liste... il n'y a pas de raison, hein... Mais, pour les Grecs, il y a ... [*Interruption de l'enregistrement*] [2 :01 :14]

Partie 4

... Je ne crois pas... enfin... il n'y a que quelques fous-furieux pour vouloir que sa mémoire ne disparaisse pas. Non, ça ne doit pas être ça, donc c'est autre chose, notre rapport avec la vérité... qu'est-ce que c'est... qu'est-ce que c'est notre subjectivité d'attente ? Notre intériorité d'attente ? Et toi, qu'est-ce que tu attends ? Donc vous voyez le fourmillement des questions, les Grecs avec quatre plis. Je peux, en lisant la littérature grecque, assigner même de grandes variations entre les Grecs, mais je dois demander, presque à chaque période : comment varient les plis ? Quels sont les nouveaux plis ? Quels sont tes plis ? De quels plis... ? Vivez-vous [122 :00] comme vous entourant de plis ? D'où le choix, vous vous rappelez le texte que je vous ai lu la dernière fois, la comparaison que Foucault faisait entre Raymond Roussel et Michel Leiris ? L'un, Michel Leiris, plus prudent, s'entoure de plis, hein, s'entoure de plis à l'intérieur desquels il va trouver l'absolue mémoire. Et l'autre, dans une imprudence fondamentale, défait les plis pour entrer dans le vide irrespirable et y trouver la mort. Bon, peut-être qu'on est perpétuellement en train, même dans une activité dont on ne sait pas si elle consiste à s'entourer avec des plis ou à défaire les plis. On ne sait pas bien.

Ou peut-être qu'on défait un pli par-ci et qu'on s'entoure par-là. C'est une question très, très... [123 :00] très multiple, celle de la manière dont chacun de nous existe, des modes d'existence. Et c'est résumé grossièrement, mais c'est résumé, dit : oui, en gros, en gros nous avons quatre plis, c'est déjà beaucoup, c'est déjà quatre plis, nous défaisons les uns quand nous nous entourons dans les autres... S'entourer... ou bien nous nous entourons dans tous... hein ? Est-ce qu'il y a des dangers de régression quand on est bien entouré, là, de toutes ces bandelettes, là, autour de nous ? Est-ce qu'il ne trouve pas une... ? Qu'est-ce qu'il faudrait ? Défaire les bandelettes, ou les serrer ? Tantôt l'un tantôt l'autre..., mais c'est ça plier ou déplier. Bon.

Mais on n'a pas fini. On n'a pas fini parce que ça reste encore trop abstrait. On a juste gagné en disant : lorsque la force se plie sur soi, voilà que nous nous entourons, *tant bien que mal*, [124 :00] -- j'insiste, je pèse tous mes mots -- nous nous entourons tant bien que mal de quatre plis qui tantôt se déplient et tantôt se replient. Voilà. Vous vous reposez, hein. Vous vous

reposez. Alors, là, prenez bien vos montres, je vous en supplie : un quart d'heure, hein, 15 minutes... [Interruption de l'enregistrement] [2 :04 :25]

... Alors, bon... Vous voyez... [Bruits des étudiants]... Ah... Alors on peut répondre au moins : quelles sont les deux nouveautés fondamentales apparentes de *L'Usage* [125 :00] *des plaisirs* ? Je dirais : c'est la découverte du rapport à soi comme axe indépendant du pouvoir et du savoir, indépendant en tant qu'il dérive des rapports de pouvoir, mais prend, mais prend son autonomie. On va voir à quoi ça engage ; en tout cas, c'est un axe autonome. Il ne faut plus dire la philosophie de Foucault se construisait sur deux axes, savoir et pouvoir, mais sur trois axes, savoir, pouvoir et subjectivation. Deuxième point : il se trouve que cet axe est tellement original que, lui, il s'évalue sur une longue durée des Grecs à nous, l'histoire de la subjectivation des Grecs à nous, avec les... questions que je viens de poser : y a-t-il lieu de [126 :00] concevoir une variation des plis ? Mais, n'empêche que nous nous trouvons devant un problème relativement urgent, c'est celui dont Foucault tente de s'expliquer dans toute l'introduction de *L'Usage des plaisirs*. C'est : mais et la sexualité là-dedans ? Puisque *L'Usage des plaisirs* se présente comme une poursuite de *L'Histoire de la sexualité*, c'est-à-dire comme le deuxième tome, mais le rapport à soi, le pliement de la force, tout ça, quel rapport avec la sexualité ?

Et là-dessus, Foucault nous raconte une histoire, dans un entretien, dans une interview, il dit ceci : après *La Volonté de savoir*... et [127 :00] vous vous rappelez en quel sens *La Volonté de savoir* le met dans une... du moins ce qu'il estime être une impasse, à savoir, le pouvoir, il est pris dans l'impasse des rapports de pouvoir ; comment en sortir ou comment franchir la ligne ? Là, maintenant, il a bien trouvé comment en sortir : par la dérivée, par le rapport à soi, par la subjectivation. On n'a pas bien encore compris en quoi la réponse était concrète, qu'est-ce qu'elle voulait dire politiquement, tout ça... mais enfin on voit la réponse qui s'esquisse. Mais, en revanche, on ne voit plus du tout où on en est quant à la sexualité. Et je dis, dans une interview, [128 :00] Foucault dit ceci : après *La Volonté de savoir* et la crise que nous avons essayé d'analyser, comme succédant à *La Volonté de savoir*, la crise chez Foucault, eh bien Foucault nous dit : j'ai fait un livre qui continuait *L'Histoire de la sexualité* où il était question de la sexualité, voilà, et puis, j'y ai renoncé. [Voir Dits et écrits, IV, p. 610] Nous sommes en droit de supposer, suivant notre hypothèse, que s'il y a renoncé, c'est que l'impasse des rapports de pouvoir se faisait de plus en plus insupportable pour lui. Alors il dit : c'est le rapport à soi qui est devenu, pour moi, une notion centrale, et j'ai fait un livre sur le rapport à soi, mais il n'y avait plus aucun rapport avec la sexualité, [129 :00] et il m'a fallu une troisième version pour établir une sorte de proportion, d'équilibre, entre le rapport à soi et la sexualité. C'est cette troisième version dont nous disposons. Et en effet, alors, il nous reste à dire pour aujourd'hui quel est cet... quel est ce rapport entre le rapport à soi et la sexualité, la subjectivation et la sexualité ? Eh ben...

Là, quand quelqu'un m'a posé une question où j'ai dit : ça annonce ce qui me reste à faire, je crois qu'il disait quelque chose de très juste. De même que les rapports de forces, les rapports de pouvoir resteraient [130 :00] virtuels ou du moins évanescents s'ils ne s'actualisaient pas dans les formes du savoir, de même le rapport à soi, avec ses plis, il faut bien qu'il s'actualise, il resterait parfaitement abstrait s'il ne s'actualisait, mais dans quoi ? La réponse immédiate, c'est dans la sexualité, c'est dans la sexualité. Mais pourquoi est-ce dans la sexualité ? Il faut dire que ce n'est pas tellement -- moi, il me semble, dans la pensée de Foucault, c'est pour ça qu'il a eu tellement de problèmes -- ce n'est pas tellement par une nécessité logique, c'est beaucoup plus

par une belle rencontre. [131 :00] C'est que la sexualité, elle a un caractère très curieux, du moins telle que les Grecs l'appréhendent. Elle a pour caractère d'actualiser les deux aspects de la force en les qualifiant suivant deux personnages différents, c'est ça qui est intéressant dans la sexualité grecque... ou bien est-ce qu'il faut dire « dans la sexualité en général » ? Pas sûr, même. Mais, enfin, dans la sexualité grecque, c'est très net ; chaque fois qu'ils parlent de la sexualité, il s'agit de l'homme en tant que force [132 :00] qui affecte et la femme en tant que force affectée. Vous me direz : c'est une banalité, ça... Pas sûr. Pas sûr.

Foucault expliquera que non seulement, dans la psychanalyse, on ne pense plus la sexualité comme ça, mais que, déjà dans le christianisme, on ne pense pas la sexualité comme ça. Mais que dans le christianisme apparaît nettement ce que Foucault appelle une structure bisexuelle, un structure bisexuelle de l'être incarné, ce qui est très différent, d'une différenciation en deux personnages dont l'un actualise la force affectée et l'autre la force affectante. Donc peut-être que [133 :00] ça appartient à la littérature grecque, pas seulement à la littérature grecque, peut-être que ça appartient à la vie grecque... cette idée d'une femme comme force affectée, la femelle comme force affectée, le mâle comme force affectante...

Alors ça expliquerait peut-être bien des choses, ça, car revenons au rapport à soi, cette subjectivité dérivée. A première vue, elle n'a pas de raison de s'incarner dans la sexualité plutôt qu'ailleurs. Le rapport à soi consiste à se gouverner soi-même, c'est-à-dire à s'affecter soi-même. Pourquoi ça ne se ferait pas au niveau d'autres exercices, et de tous les exercices, la sexualité, mais d'autres aussi ? Et Foucault le premier remarque que, [134 :00] quand paraît la notion de rapport à soi ou d'*enkrateia* chez les Grecs, elle n'est pas mise en rapport directement ni de manière privilégiée avec la sexualité, elle est mise en rapport avec l'alimentation. Et il faudra un lent décrochage, et Foucault emploie à nouveau le mot « décrochage », et vous voyez que le mot est bien fondé, là, parce qu'il apparaît tout le temps. Il faudra un lent décrochage de la sexualité par rapport au modèle alimentaire pour que le rapport à soi s'incarne, s'actualise de manière privilégiée dans la sexualité. Vous voyez, si je résume, le rapport à soi, c'est-à-dire l'opération par laquelle je me gouverne moi-même, [135 :00] doit s'actualiser, mais, à première vue, n'a pas de raison de s'actualiser dans la sexualité de façon privilégiée, elle peut s'actualiser dans l'alimentation, mais, là aussi c'est une lente dérivée, peu à peu la sexualité va décrocher d'avec le modèle alimentaire et devenir la matière privilégiée d'actualisation pour le rapport à soi, dans la mesure où le rapport sexuel met en présence une femme comme force affectée et un homme comme force affectante. Si vous êtes trop pressé, vous me direz : et la pédérastie chez les Grecs ? Et l'homosexualité chez les Grecs ? Ne soyez pas trop pressés. Car, c'est là le fondement qui explique que le rapport à soi, le « bien gouverner soi-même », [136 :00] le « se gouverner soi-même » va s'actualiser dans la sexualité.

Le « se gouverner soi-même » comme un élément régulateur du « gouverner les autres », va s'actualiser directement dans la sexualité et cette fois-ci sous trois formes, sous trois formes ou sous trois rapports, si bien que ça se complique. Il ne faut pas confondre les quatre sortes de pli qu'on a vus précédemment -- et vous ne le ferez pas dans votre lecture de *L'Usage des plaisirs* -- il ne faut pas confondre les quatre formes de pli et les trois rapports sous lesquels le gouvernement de soi, le rapport à soi, s'effectue dans la sexualité.

Le premier rapport est un rapport simple, [137 :00] il a pour formule : se gouverner soi-même pour gouverner son corps et ses plaisirs, les *aphrodisia*. C'est ce que Foucault appelle la diététique des plaisirs, chapitre 2, dans *L'Usage des plaisirs*.

Le second est un rapport composé : se gouverner soi-même pour bien gouverner la femme, l'épouse, se gouverner soi-même pour bien gouverner l'épouse c'est-à-dire pour la rendre réceptive, puisqu'elle est la force réceptive et qu'elle a en charge la maison. Pour gouverner [138 :00] l'épouse et la rendre réceptive, ça ce n'est plus la diététique des plaisirs ; c'est ce que Foucault appelle l'économie de la maison, et chez les Grecs « économie » signifie cette gestion de la maison. Economie de la maison, et ce n'est plus le rapport simple, c'est le rapport composé, le rapport homme-femme.

Et puis, le troisième, ça ne doit pas nous étonner, c'est un rapport dédoublé, et c'est le plus étrange et le plus insolite chez les Grecs. Cette fois-ci, c'est se gouverner soi-même non pas pour bien gouverner les garçons, mais pour amener les garçons [139 :00] à apprendre à se gouverner eux-mêmes, puisque ce sont de futurs hommes libres. Se gouverner soi-même dans son rapport avec les garçons pour amener les garçons à se gouverner eux-mêmes. Ça, c'est un rapport dédoublé, c'est ce que Foucault appelle, pour ne pas nous laisser oublier qu'il est un peu kantien, l'antinomie du garçon, page 243. Page 243, « De là ce qu'on pourrait appeler 'l'antinomie du garçon', . . . [140 :00] d'un côté, le jeune homme est reconnu comme objet de plaisir -- et même comme le seul objet honorable et légitime parmi les partenaires masculins de l'homme ; jamais on ne reprochera à quiconque d'aimer un garçon, d'en avoir envie et d'en jouir, pourvu que lois et convenances soient respectées. Mais, d'un autre côté, le garçon, puisque sa jeunesse doit l'amener à être un homme, ne peut accepter de se reconnaître comme objet dans cette relation qui est toujours pensée dans la forme de la domination : il ne peut ni ne doit s'identifier à ce rôle. Il ne saurait être de son plein gré, à ses propres yeux et pour lui-même, cet objet de plaisir, alors que l'homme aime à le choisir tout naturellement comme objet de plaisir. En bref, éprouver de la volupté, être sujet de plaisir avec un garçon [141 :00] ne fait pas problème pour les Grecs ; en revanche, être objet de plaisir et se reconnaître comme tel constitue pour le garçon une difficulté majeure. Le rapport qu'il doit établir à lui-même pour devenir un homme libre, maître de lui-même » à son tour « et capable de l'emporter sur les autres, ne saurait être en coïncidence avec une forme de rapport où il serait objet de plaisir pour un autre ».

Le rapport dédoublé, c'est exactement ceci : il faut, encore une fois, que l'homme qui aime un garçon se gouverne lui-même, mais non pas, comme dans le cas de l'épouse, pour bien gouverner l'épouse, mais pour former le garçon comme homme libre, c'est-à-dire pour empêcher l'homme libre d'être gouverné, pour empêcher le garçon d'être gouverné par les autres, [142 :00] et d'où, chaque fois qu'un historien se penche sur le statut de la pédérastie chez les Grecs, les problèmes comme insolubles qui étonnent peut-être moins Foucault que les historiens n'en sont étonnés, à savoir, c'est tout simple, c'est que ce gouvernement de soi dans les rapports avec le garçon doit toujours s'entendre sous la forme de la règle facultative, mais, là, c'est le cas sans doute où la règle facultative devient la plus... la plus pressante. La règle facultative sous laquelle un homme libre se constitue comme sujet et la règle facultative sous laquelle il se constitue comme sujet va être, en même temps, celle sous laquelle il va apprendre au garçon à se constituer à son tour comme sujet. D'où le rapport est dédoublé. [143 :00]

Alors où en sommes-nous ? Je voulais en finir, là, pour aujourd'hui, j'ai à peu près fait tout ce que je souhaitais. Peut-être qu'on est allé trop vite, enfin, je ne sais pas... Je dis, maintenant c'est tout simple, si vous m'accordez que l'on a tracé... on a vraiment découvert le troisième axe. Et que, le troisième axe, c'est, comme nous l'attendions, le ploiement, le plissement, mais que, maintenant, il a reçu un nom, ni savoir, ni pouvoir, mais subjectivation ; si vous m'accordez aussi que cet axe, il était présent depuis le début dans l'œuvre de Foucault, mais qu'il n'apparaissait pas pour lui-même. Il apparaissait complètement entremêlé au savoir et au pouvoir, il fallait le chercher dans les opérations de Roussel, [144 :00] il fallait le chercher... Ça n'empêche pas que maintenant, on a bien nos trois axes ; on voit bien en quoi ils sont autonomes, relativement autonomes, mais on sait bien que, ce n'est pas une apparence, ils n'arrêtent pas de se mélanger, à savoir, notamment, une fois que les rapports de pouvoir ont laissé dériver l'art de soi, la constitution de soi ou la subjectivation qui leur échappe, puisqu'elle opère sous une règle facultative, ça répondrait à peu près à ce que Nietzsche appelle l'aristocrate, c'est la règle facultative de l'aristocratie, de l'aristocrate.

Eh bien, une fois dit ceci, le pouvoir n'a pas de cesse d'essayer de [145 :00] reconquérir cette nouvelle dimension, ce nouvel axe, et le savoir n'a pas de cesse d'essayer de la réinvestir, si bien que l'on va assister... tout va être relancé, il va y avoir une histoire d'un nouveau type de luttes. Comment le pouvoir tente de s'appropriier les processus de subjectivation qui lui échappent ? Comment le savoir tente-t-il d'investir la subjectivation qui lui échappe ? Comment faire pour que le rapport avec soi, pour le pouvoir, comment faire pour que le pouvoir, à la lettre, [146 :00] reprenne, conquière ce rapport avec soi ? Et comment faire pour que le rapport avec soi devienne objet de savoir, c'est-à-dire comment éviter que les règles facultatives ne soient reprises dans des règles contraignantes qui vont les déformer, règles de pouvoir et codes de savoir ?

La subjectivation va être reprise dans un code de la vertu qui va être un véritable savoir ou dans un code de normalité qui sera une véritable science. Les procédés de subjectivation vont être repris par les instances de pouvoir, et commence l'histoire moderne à partir des Grecs, en d'autres termes, la conversion des règles facultatives en règles contraignantes. La règle facultative de [147 :00] l'aristocrate va être reconvertie en règle contraignante qui pèse sur nous-autres, pauvres esclaves. Et de deux manières célèbres. Le pouvoir n'aura pas de cesse que de contrôler la subjectivité la plus intérieure d'un individu de ses sujets, et c'était déjà le sens d'un pouvoir que Foucault définissait comme le pouvoir d'église, le pouvoir pastoral. Le pouvoir pastoral, le pasteur comme forme de..., comme homme de pouvoir, fouille la subjectivité la plus intime, [148 :00] et il réintroduit le rapport avec soi dans les rapports de pouvoir ; il soumet la subjectivité aux rapports de pouvoir. Et ce pouvoir d'église, pouvoir pastoral sera repris par le pouvoir d'Etat, aux XVIIIème et XIXème siècles et, là, Foucault peut rejoindre les analyses de *Surveiller et punir* : comment l'Etat disciplinaire prend dans les rapports de pouvoir la subjectivité la plus intérieure ? Et, en même temps, se constitueront des sciences, des savoirs d'un nouveau type, science morale, science de l'homme, où la subjectivité deviendra et passera sous un contrôle et une dépendance qui invoqueront la science.

C'est ça qu'il faudra... Vous voyez que l'histoire est variée, parce qu'à chaque époque, ça [149 :00] ne se passe pas de la même manière. Alors est-ce qu'il faut dire : oui, il y a eu subjectivation une fois, sous des règles fragiles et facultatives, celles de l'aristocrate grec, et puis, ensuite, le pouvoir pastoral et le pouvoir d'Etat, d'une part, d'autre part la connaissance,

connaissance de soi, science morale, etc., ensuite le pouvoir et la connaissance ont récupéré ce nouveau domaine de la subjectivation ? Ou bien est-ce qu'il faut dire : ben, bien sûr ! Ben, bien sûr, ce n'est pas grave tout ça. Chaque fois, quand les Grecs ont trouvé ça, la subjectivation sous des règles facultatives, eh bien, très vite, eux-mêmes s'en sont emparés d'abord, eux-mêmes, [150 :00] ils n'ont pas attendu l'église... Et puis les pasteurs, le pouvoir pastoral, le pouvoir du prêtre en a fait sa matière privilégiée, fouiller l'intérieur des âmes et puis les connaissances... tout ça, mais est-ce que le rapport avec soi, est-ce que le mouvement de subjectivation, à ce moment-là, ne prenait pas de nouvelles formes ? Est-ce que de nouveaux types de subjectivation n'allaient pas se former, très différentes de la subjectivation grecque et capables de s'opposer aux nouvelles formes de pouvoir et aux nouvelles formes de savoir qui, finalement, n'avaient récupéré que l'ancienne subjectivation ? Est-ce que de nouvelles subjectivations n'allaient pas sans cesse renaître de leurs cendres, si bien que les bras de l'Etat, les bras du prêtre, les bras de la [151 :00] connaissance n'allaient jamais se refermer que sur la dernière subjectivité, la plus récente, mais que, toujours, une autre subjectivation était déjà en train de se faire ?

D'où l'importance de la question : de nouveaux plis se dessinaient, et c'est de ces nouveaux plis qu'allaient naître les résistances au pouvoir, que ce soient les anciens pouvoirs, les nouveaux pouvoirs... des résistances aux nouveaux savoirs. Et, en ce sens... [*Pause*] je ne sais plus ce que je voulais ajouter. Ça ne fait rien, bon, ben, vous voyez, ça, ça allait, à la lettre, ça allait, ça n'a pas arrêté. Si bien que reprend, il me semble, [152 :00] toute sa fonction, la question : qu'est-ce que c'est nos plis aujourd'hui ? Par quoi est-ce qu'ils sont menacés ? Nous tenons à deux choses ou plutôt nous sommes menacés par deux choses : que notre subjectivité passe sous le contrôle et la dépendance d'un pouvoir, que ce soit le pouvoir des prêtres, le pouvoir de l'église, le pouvoir d'Etat... car le pouvoir n'a pas cessé de vouloir vraiment s'approprier la subjectivation.

J'ai lu une proposition, mais insensée, qui m'a semblé insensée, ça décourage d'écrire -- je ne parle pas pour moi, mais ça décourage -- d'un professeur célèbre en médecine... qui travaille sur le sang [153 :00] et qui a fait son livre sur le sang et qui dit : on, on nous avait promis une médecine de masse, or ce n'est pas vrai : jamais la médecine ne s'est faite plus individuante... On se dit, là il y a quelque chose de triste parce qu'il en tire, lui, la conclusion que c'est bien la preuve que la médecine libérale est indépendante du pouvoir, puisqu'elle se fait de plus en plus finement individuante... Alors je dis : c'est triste, c'est triste, pour Foucault. Foucault a passé des années, des pages géniales à montrer que le pouvoir d'Etat de tout le XVIIIème siècle se faisait individuante. Alors que la médecine soit individuante, ça, je n'en doute pas ; [154 :00] c'est même ça qui définit le pouvoir de la médecine. Elle ne risque pas d'être une médecine de masse, hein ? C'est une médecine qui ira de plus en plus dans le sens d'une individuation parfaite. En tirer la conclusion, vous comprenez, que c'est la preuve qu'elle est indépendante du pouvoir, c'est à vous désespérer... Ce n'est vraiment plus la peine de dire quoi que ce soit puisque, de toute façon, ça ne servira jamais à rien et que les gens continueront à dire : puisque c'est individuante, c'est indépendant du pouvoir. Depuis le XVIIIème siècle, encore une fois, le pouvoir d'Etat s'est fait individuante. Un prisonnier est parfaitement individué ; il est même mis en prison en tant que suprêmement individué. Le pouvoir est individuante, c'est évident ! Bon, tout ça, c'était pour dire, vous comprenez...

Mais bref, la lutte n'est pas finie. Plus le pouvoir et plus la connaissance... plus le pouvoir et plus le savoir... -- encore une fois, je termine là-dessus -- s'emparent de cette subjectivation [155 :00]

qui en dérive, mais qui en était indépendante, plus de nouveaux modes de subjectivation se forment inlassablement, sans presque qu'on le sache, à moitié inconsciemment. Qu'est-ce qui se passe ? C'est évident que, par exemple, d'une certaine manière, 68, mai 68, a été un rapport avec le pouvoir, un rapport avec le savoir, et un rapport fondamental avec la subjectivation, et que ça a lancé, ça a lancé des modes de subjectivation. Alors c'est comme tout, il faut toujours se dire : oh ben, les modes de subjectivation, c'est comme les formes de savoir et comme les formes de pouvoir, il y en a de grotesques, il y en a de terrifiants, il y en a de sublimes, il y en a de beaux... tout ça... il n'y a aucune raison de... Mais ce qui est intéressant, c'est de voir comment autour des grandes coupures historiques, il y a des formes de subjectivation qui se forment, qui se dessinent. [156 :00] Or, quand Foucault écrit *L'Usage des plaisirs*, soyez sûrs que ce qu'il a en tête, comme toujours... quand il écrivait *Surveiller et punir*, ce qu'il avait en tête, c'était le problème des châtiments aujourd'hui en 1970, je ne sais pas la date... Là, ce qu'il a en tête quand il fait ce pseudo-retour aux Grecs, c'est : quel mode de subjectivation pouvons-nous espérer aujourd'hui et maintenant ? Bien, à la prochaine fois. [*Fin de l'enregistrement*] [2 :36 :33]